

Календарные
обычаи и обряды
в странах
зарубежной Европы



Исторические корни
и развитие обычаев

902.7
K-17

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

*Институт этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая*

Календарные
обычаи и обряды
в странах
зарубежной Европы



Исторические корни
и развитие обычаев

64867
14383



Издательство «Наука»

Москва 1983



Монография — четвертый, последний, выпуск серии «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы». В нем освещается история происхождения и развития обычаев и обрядов в странах Западной Европы, показываются исторические корни основных календарных праздников, описываются ритуалы этих народных празднеств — развлекательные, игровые моменты и т. д.

Редакционная коллегия:

С. А. ТОКАРЕВ (отв. редактор),

И. Н. ГРОЗДОВА,

Ю. В. ИВАНОВА, С. Я. СЕРОВ

Быту и культуре любого народа есть много явлений, сложных по своему историческому происхождению, составу входящих в них элементов и разнообразию выполняемых функций. Одни из самых ярких и показательных примеров такого рода явлений — так называемые календарные обычаи, хорошо известные всякому этнографу, а в своих внешних проявлениях известные вообще каждому.

О календарных обычаях, обрядах и связанных с ними поверьях народов Европы имеется большая литература¹. В последнее время особенно оживился интерес к этому предмету среди этнографов, фольклористов, социологов, религиоведов. И немудрено: здесь проявилось растущее внимание, растущий общественный интерес вообще к национальным (этническим, народным) традициям. Ведь эти традиции — своего рода кирпичи, без которых нам не построить здания будущей коммунистической культуры; и каждый кирпич из вековой груды мы должны внимательно оглядеть, выбрать годное, откинуть негодное.

Календарные обычаи европейских народов поражают прежде всего своим крайним разнообразием. Что только ни входит в обычаи календарного цикла! Праздники и подготовка к ним, суеверные запреты и магические обряды, гадания и предсказания, посты и торжественные трапезы, игры и развлечения, процессии и маскарады, подарки и обрядовый фольклор, клоунады и богослужения, ритуальные огни и ритуальное купание, культ святых и поверья о нечистой силе. Много веселого, здорового, но много и варварского, вредного.

Чтобы разобраться в этом пестром клубке обычаев, обрядов и поверий, нужно прежде всего установить здесь какой-то порядок, систему — следует классифицировать календарные обычаи. А классифицировать их можно по-разному. Самая элементарная, отчасти даже формальная классификация — по сезонам: обычаи зимнего, весеннего, летнего, осеннего циклов. Но эта классификация при всей кажущейся простоте не так легко удается: во-первых, границы между сезонами очень нерезки — не всегда легко определить, где кончаются зимние и начинаются весенние обряды, где весенние сменяются летними; во-вторых, зачастую одни и те же ритуалы падают то на один, то на другой сезон; в-третьих, спорным является даже вопрос: сколько же всего сезонных циклов в году: четыре, три или два? В пользу последнего мнения иногда приводится то соображение, что в сущности все календарные обычаи и поверья тесно связаны с сельским хозяйством и все они имеют общий смысл и одну цель — в первую очередь обеспечить хороший урожай хлебов и других сельскохозяйственных культур, приплод скота, а также удачу во всех делах. Обычаи эти естественно распадаются на две категории, а значит, и на два срока: одни как бы подготавливают получение урожая, другие сопровождают его получение².

Еще важнее в этой связи тот малоизвестный факт, что в самой народной традиции у многих европейских народов сохранились следы более архаичного, двучленного деления года: зима—лето; весна и осень занимают при этом место

не самостоятельных сезонов, а лишь переходных промежутков времени. Такой взгляд соответствует, что особенно важно, уже не земледельческому, а более древнему скотоводческому укладу хозяйства: наступление лета — это выгон скота на пастбище, а наступление зимы — пригон скота с пастбища (см.: С. А. Токарев «Обычаи, обряды и поверья, связанные с животноводством» в настоящем издании).

Классификация календарных обычаев по сезонам как бы то ни было вполне законна и полезна. Но надо, во-первых, помнить об ее условности, а во-вторых, надо хорошенько понять, что в основе деления на сезоны лежит не сама по себе смена времен года, а обусловленная ею цикличность сельскохозяйственных работ. Поэтому если все же придерживаться деления календарных обрядов на четыре цикла, то мы увидим, что эти циклы сопровождают подготовку весенних полевых работ (зимний цикл), проведение этих работ (весенний цикл), охрану посевов (летний цикл) и сбор урожая (осенний цикл).

Все же ради удобства изложения составители данной серии сочли нужным соединить вместе летние и осенние праздники. В то же время автор недавно опубликованной монографии В. К. Соколова предпочла соединить вместе весенние и летние календарные обряды³. Это — дело практического удобства.

Но важнее и познавательнее плодотворнее для нас другой способ классификации календарных обрядов и верований — исторический и в то же время структурно-функциональный. Он дает возможность вскрыть последовательно исторические напластования в сложном комплексе народных календарных традиций, найти в них первичное ядро, определить его материальные, а может быть, даже просто биологические корни и его первоначальные функции и проанализировать исторические обстоя-

тельства, изменявшие и усложнявшие это основное ядро. Конечно, такой структурно-исторический анализ не может претендовать на абсолютную точность и достоверность, в нем неизбежно присутствие гипотезы и субъективной точки зрения, но как первый шаг к пониманию всей сложности интересующих нас явлений такая попытка оправдана. Идя именно этим путем, мы можем надеяться определить и исторически, и функционально настоящее место религиозных верований и церковных обрядов, место магии и всяких суеверий в обычаях календарного цикла. А это очень важно, если вспомнить, что многие из нас привыкли видеть в них только религиозный дурман и вредный пережиток прошлого. Есть, правда, и противоположный взгляд: сознательная или бессознательная идеализация традиционных праздников и обычаев; при этом закрываются глаза на все то темное, грубое, жестокое, что они очень часто в себе заключают.

В конце же концов — и это самое главное — только под историческим углом зрения может быть понята сама сущность праздника как такового, сама идея праздника. Ведь именно праздник есть тот фокус, в котором сосредоточивается большая часть обычаев, обрядов, поверий календарного типа. Недаром предыдущие три выпуска этой серии, посвященной народным календарным обычаям и обрядам зарубежных стран, обозначены как «зимние праздники», «весенние праздники», «летне-осенние праздники»⁴.

Настоящий, четвертый, выпуск этой серии задуман как некое обобщение всей темы «календарных обычаев» в целом. Проблема эта, чрезвычайно широкая и многогранная, поддается в какой-то мере и дроблению на более частные, более узкие темы. Их можно вычленишь немало, рассматривая каждую черту, каждую деталь календарных обычаев как особую самостоятельную тему; но

составители настоящего тома решили ограничиться лишь несколькими, которые можно считать важнейшими, аспектами проблемы календарных обычаев и обрядов.

Эти темы: приметы и гадания; земледельческая магия и аграрные культы; обряды, связанные со скотом; культ растительности; эротические черты в календарных обычаях; следы солярного культа; культ огня; обряды, связанные с водой; праздничная и обрядовая пища; праздничные подарки; маски и ряженные; община и семья в календарных обычаях.

Читателю предлагается несколько глав, в какой-то мере самостоятельных, но объединенных одной большой темой, а главное — общим подходом к анализу календарной обрядности народов Европы. Авторы старались начертить общую картину обрядовой жизни всех европейских народов и этим самым установить общие закономерности возникновения, функционирования и исторической трансформации календарных обычаев и обрядов. Предлагаемая коллективная работа вскрывает многофункциональность календарных праздников: различные их стороны, элементы имеют разные исторические корни и различную направленность, по соединенные многовековой народной традицией воедино составляют цельный комплекс поверий, обрядовых действий, развлечений и многого другого, что мы в быту именуем праздником и что входит в своем специфическом облике в культурный фонд каждой этнической общности.

Редакционная коллегия тома не старалась нивелировать не вполне совпадающие взгляды отдельных авторов, а местами допустила даже некоторую внутреннюю полемику. Не старалась она также и начисто устранить повторения, когда в разных статьях затрагивались одни и те же факты: последнее неизбежно, если дело идет об органически

(и исторически) связанных между собой явлениях.

*

Настоящее издание посвящено обычаям и обрядам календарного цикла. Это название требует разъяснения. Понятия «обычай» и «обряд» часто смешивают между собой, нередко их отождествляют, чаще разграничивают. Например, в интересной книге И. В. Суханова об «обычаях, традициях и обрядах»⁵ сделана такая попытка их разграничения: обряд рассматривается как одна из составных частей обычая, притом необязательная. Обряд, по Суханову, — это «сторона обычая, традиции, прочно утвердившихся в общественной жизни», и задача его — как бы закреплять обычай. «Образование обряда — заключительный этап становления традиции и обычая»⁶. Это определение, правда, не совсем точно: ведь есть немало обычаев, «прочно утвердившихся в общественной жизни», однако не принявших никакой обрядовой формы: например, обычай взаимной вежливости, обычай гостеприимства, обычай чистоплотности, обычай взаимопомощи и многое другое. Но Суханов прав, рассматривая понятие «обряд» как более узкое сравнительно с понятием «обычай».

В другой весьма содержательной книге (Д. М. Угринович — «Обряды, за и против») термины «обычай» и «обряд» разграничиваются иначе: обычай — это «стереотипный способ человеческой деятельности, копируемый новыми поколениями», а обряд «включает в себя не непосредственно целесообразные, а символические действия»⁷. Это определение тоже не вполне строго: любой обряд есть всегда «стереотипный способ человеческой деятельности». Но Угринович прав, подчеркивая символичность обряда как такового и придавая тем самым ему более узкое значение сравнительно с обычаем.

Из календарных обычаев тоже далеко не все принимают форму обряда. Например, посты, установленные христианской церковью в определенные дни и недели года, — это не обряд. Обычай праздничной трапезы может включать в себя обрядовые кушанья (блины на масленицу, крашеные яйца на пасху и пр.), а может ограничиваться просто более обильной и вкусной едой. Обычай одеваться на праздник понаряднее не содержит в себе никакой обрядности. Праздничные игры и развлечения, музыка и танцы могут содержать в себе следы древних обрядов, а могут совсем не содержать их в себе. Обычай воскресного отдыха сам по себе не связан ни с какой обрядностью, хотя в воскресный день могут совершаться и обрядовые действия, например хождение в церковь. Современные гражданские праздники обычно включают в себя торжественную часть (митинги, торжественные заседания, речи, приветствия, премирование, подарки и пр.), но это может происходить без всякой обрядности.

Можно дать следующее определение понятия «обряд»: это есть такая разновидность обычая, цель и смысл которой — в выражение (по большей части символическое) некоей идеи, чувства, действия либо за м е н а непосредственного воздействия на предмет воображаемым (символическим) воздействием.

Впрочем, как видно из приведенных выше примеров, не всегда можно четко разграничить обряд от какого-либо безобрядового обычая. Да это и не так важно. Изучение народных календарных обычаев надо вести, не связывая себе заранее руки отбором одних только «обрядовых» обычаев. Одинаково интересны и те и другие ⁸.

Для дальнейшего уточнения задач настоящего издания вернемся к тому, с чего мы начали: календарные обычаи и обряды. . . А какие еще бывают обы-

чай и обряды — не календарные, т. е. не приуроченные к определенным временным датам?

Рядом с календарными ставят, как правило, семейные обычаи и обряды. Можно выделить также общегражданские обычаи и обряды, профессиональные, принадлежащие той или иной социальной (классовой, сословной, конфессиональной) группе. Под семейными обычаями и обрядами принято разуметь те, которые приурочены к важнейшим семейным событиям: брак (свадебные обряды), рождение ребенка (родильные и крестильные обряды), похороны и поминки по умершим членам семьи. Под общегражданскими обычаями надо понимать, например, гражданские митинги и демонстрации, выступления в печати и по радио по общегражданским вопросам. Профессиональные обычаи и обряды бывают очень разнообразными: воинские (принятие присяги, парады и пр.), цехово-ремесленные, врачебные, торговые, артистические, студенческие и др.

Однако все эти обычаи нередко сопрягаются и не всегда их можно разграничить. Например, многие праздники, приуроченные к календарным датам, отмечаются «по-семейному», особенно если в семье есть человек, названный именем святого, которому посвящен праздник. С другой стороны, у многих народов сохраняется обычай справлять чисто семейные свадебные обряды в предписанные традицией сроки (октябрь, январь). Обряд «посвящения в профессию», в последнее время широко распространенный в социалистических странах, является одновременно и профессиональным, и в какой-то мере семейным праздником. Гражданские, национальные и революционные праздники падают, как правило, на определенные календарные даты: например, международные праздники 8 Марта, 1 Мая. Даже воинские обряды (при всей замкнутости воинских корпораций) бывают в известной мере

(например, воинские парады) общенародными.

Эту оговорку об отсутствии резких граней между чисто календарными обычаями и всякими иными надо иметь в виду при изучении сезонных обычаев, обрядов и поверий.

*

Подавляющая масса конкретного фактического материала, на котором построено настоящее издание, относится к этнографическим наблюдениям и фольклорным записям, сделанным в конце XIX и в начале XX в. Но всякий этнограф и фольклорист в своих исследованиях, естественно, стремится расширить хронологические рамки наблюдений, притом в обоих направлениях: в глубину — собрать по возможности больше ранних свидетельств, средневековых и даже еще более древних, которые позволили бы проследить направление исторического развития интересующих нас явлений; и в сторону, приближающуюся к нашим дням; ведь самое интересное

для нас, конечно, понять тенденцию развития (или, напротив, изживания и исчезновения) традиционных народных обычаев, обрядов, поверий. К сожалению, в очень многих случаях мы не располагаем точными и достаточно полными свидетельствами о судьбе традиционных обычаев в наше время: сохранились ли они или исчезли, видоизменились ли, утратили ли прежний смысл, получили ли новый. Такие вопросы особенно важны для оценки традиционных обычаев, имевших прежде религиозно-магический или церковнохристианский смысл, но впоследствии подвергшихся секуляризации и выступающих ныне просто как народные развлечения, молодежные или детские праздники.

Авторский коллектив посвящает эту книгу памяти товарищей, вложивших много сил в создание всей серии о календарных обрядах европейских народов: Ирины Николаевны Гроздовой, Татьяны Давидовны Златковской, Натальи Михайловны Листовой и Мирры Яковлевны Салманович.

¹ См., например: *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1839, т. I—IV; *Миллер В. Ф.* Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884; *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах и приметах. СПб., 1901—1905, т. I—IV; *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903, ч. 1, 2; *Смоленский А. В.* Сборник примет о погоде. М., 1913; *Копержинский К.* Обжинки, обряды збору врожая у слов'янских народів нової доби. Одеса, 1926; *Каторо Е. Г.* К вопросу о классификации народных обрядов. — Доклады Академии наук, 1928, № 11; *Арнаутов М.* Български народни празници. София, 1943; *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957; *Пропп В.* Русские аграрные праздники. Л., 1963; *Полович Ю. В.* Молдавские новогодние праздники (XIX—начало XX в.). Кишинев, 1974; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; *Cassel P.* Weihnachten: Ursprung, Bräuche und Aberglauben. Berlin, 1861; *Gen-*

ler A. van. Les rites de passage. Paris, 1909; *Он же.* Manuel de folklore français contemporain. Paris, 1957—1958, v. 1—4; *Hoffmann-Krayer E.* Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Zürich, 1913; *Fehrle E.* Deutsche Feste und Volksbräuche. Leipzig—Berlin, 1916; *Он же.* Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker. Kassel, 1955; *Vries J. de.* Brauchtum und Glaube des bürgerlichen Jahres (Folk-Liv, 1939, t. III); *Turnšek M.* Pod vernim krovom. Ljubljana, 1946, 1—4; *Schneeweis E.* Feste und Volksbräuche der Sorben. Berlin, 1953; *Spicer D.* Festivals of Western Europe. New York, 1958; *Chandler Ch.* A Yearbook of folklore. London, 1959; *Huizinga J.* Homo ludens. Hamburg, 1960; *Toschi P.* Invito al folklore italiano. Roma, 1963; *Caro Baroja J.* El Carnaval. Madrid, 1965; *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1965—1970; *Gómez-Tabanera J.* Fiestas populares y festejos tradicionales.—El folklore español. Madrid, 1968; *Ichis M.* The book of festivals and holidays. New York, 1970; *Le masque dans la tradition européenne.—*Musée internationale du Carnaval et du Masque à Binche: Catalogue. Binche, 1975; *Du-*

vignand J. Festivals: a sociological approach. — Culture, 1976, v. III. N 1; Mesnil M. La fête masquée: dissimulation ou affirmation. — Culture, 1976, v. III. N 2.

² Чичерова В. И. Зимний период... с. 14—19.

³ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов.

⁴ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние

праздники. М., 1977; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

⁵ Суханов И. В. Обычай, традиции, обряды как социальные явления. Горький, 1973.

⁶ Там же, с. 12, 29.

⁷ Угринович Д. М. Обряды, за и против. М., 1975, с. 17.

⁸ Календарные обычаи... Зимние праздники. с. 5—6 и др.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ КАЛЕНДАРНЫХ ОБЫЧАЕВ И ПОВЕРИЙ

* * * * *

С. А. Токарев

«Если бы предоставить всем народам на свете, — писал „отец истории“ Геродот, — выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы свои собственные. Так, каждый народ убежден, что его собственные обычаи и образ жизни некоторым образом наилучшие»¹.

Эта замечательная мысль, высказанная 25 веков назад, и сейчас поражает своей глубиной и точностью. Она и сейчас нисколько не устарела. В ней содержится, собственно, три идеи: 1) образ жизни каждого народа управляется господствующими у него обычаями; 2) обычаи эти сравнимы между собой и поддаются оценке — что лучше, что хуже; 3) каждый народ склонен предпочитать свои обычаи всем другим. Продолжение последней идеи не высказано, но подразумевается: объективно — хочет сказать автор — нет оснований для предпочтения обычаев любого народа любым другим обычаям.

В этой глубокой мысли Геродота заключена, можно сказать, in pace вся последующая история изучения народных обычаев: тут можно усмотреть и компа-

ративизм, и эволюционизм, и географизм, и функционализм, и самоновейший культурный релятивизм.

Высказав в общей форме мысль о сравнимости, даже о равноценности обычаев разных народов, о необходимости их уважать, Геродот пояснил свою мысль на наглядном примере — на резком различии погребальных обычаев у греков и у жителей Индии. Он сурово осудил действия персидского царя Камбиса, оскорбившего религиозные чувства и обряды египтян².

У других античных авторов — ученых, философов, историков — мы тоже находим отдельные высказывания, говорящие, во-первых, об умении видеть различия в обычаях разных народов, а во-вторых, о попытках найти им какие-то объяснения, уловить какие-то закономерности. Мы найдем здесь мысли о зависимости народных обычаев от природной среды (Гиппократ, Аристотель, Посидоний), о заимствованиях обычаев одним народом у другого (Геродот, Страбон), об эволюционной последовательности в развитии обычаев (Демокрит, Лукреций), о влиянии обычаев на политическую историю и меж-

дународные отношения (Полибий, Тацит) и пр.³ Конечно, мы не вправе ожидать в литературе того времени какой-либо классификации народных обычаев и обрядов, в частности — выделения календарных (сезонных) обрядов и праздников в особую категорию.

С падением античной цивилизации, в годы варварских завоеваний, в начале средневековья, наступил общий упадок культурного уровня. Пропал интерес ко всему, что выходило за пределы своей общины, своего округа, своего графства, даже у правящей феодальной аристократии, едва ли знавшей грамоту; а уже нечего говорить о крестьянах и горожанах. Поэтому (вплоть до эпохи Возрождения) в малочисленных письменных источниках — летописях, «историях» и пр., если и встречаются спорадические упоминания о каких-либо экзотических обычаях того или иного народа, то лишь как о курьезах либо просто по ходу повествования. Такие упоминания есть у византийских писателей VI—X вв. (Прокопий, Маврикий, Константин и др.), у немецких церковных историков X—XII вв. (Адам, Титмар, Гельмольд), у путешественников в восточные страны XIII в. (Плано Карпини, Рубрук, Марко Поло). Ни у одного из названных авторов нет и подобия мысли о том, что разнообразные обычаи народов могут стать предметом научного интереса и изучения⁴.

Такие мысли появляются лишь у писателей эпохи Ренессанса. В эту эпоху, особенно с середины XV в., благодаря большим заморским плаваниям и великим географическим открытиям необычайно расширился умственный горизонт европейцев; они узнали о существовании огромных населенных земель — Америки, Африки, Океании, жители которых были совсем не похожи на европейцев ни видом, ни языком, ни обычаями. И повествования об этих обычаях в устных и письменных рассказах путешественников воспринима-

лись слушателями и читателями уже совсем не так, как раньше: они падали на благоприятную почву, подготовленную гуманистической литературой Ренессанса.

Уже один тот факт, что обитатели новооткрытых стран живут, повинуюсь порядкам, весьма непохожим на европейские законы, не мог не привлечь к себе внимания. А отсюда у людей естественно рождалась мысль о сравнительной оценке: чьи порядки лучше — наши или американских аборигенов?

Чрезвычайно характерно, что ответ на этот вопрос давался чаще в пользу аборигенов. Они-де живут по благодетельным законам природы, а мы, жители Европы, эти законы извратили. Еще Колумб в своих донесениях об открытых им Антильских островах расписывал характер туземных жителей самыми розовыми красками. И эта тенденция идеализировать «добраго дикаря», живущего по законам природы, навеянная основной гуманистической идеей, что человек по натуре своей хорош, переходит потом из одного сочинения в другое. Она ярко выражена у Пьетро Мартира, итальянского гуманиста начала XVI в. («Это золотой век, без законов, без предубежденных судей, без книг. Довольные своей судьбой, они живут, не тревожась о завтрашнем дне»). Жан де Лери, Бартоломе де Лас Касас, Мишель Монтень, Марк Лескарбо и другие видят в «благородном дикаре» некое счастливое существо, не знающее лжи, обманов, преступлений, несправедливых и жестоких законов. Обычаи, по их мнению, даны ему самой природой.

Тот же идеализированный образ первобытного человека переходит и в просветительную литературу XVIII в. — Руссо, Дидро и др. С ним вместе идет и положительная оценка народных традиционных обычаев⁵. Эти последние, впрочем, берутся еще все вместе, как одно целое: попытки их классифицировать, как и прежде, еще нет. О выде-

лении особой группы календарных обычаев и обрядов ни у кого нет и мысли.

*

Вплоть до начала XIX в. все, кто писал о «добром дикаре» и его обычаях, имели в виду только народы неевропейских стран. Население Европы оставалось в этом смысле в тени. С начала XIX в. картина существенно меняется. На почве бурно развившихся национальных движений, прежде всего в германских и славянских странах, а затем и в других, зарождался и быстро вырастал интерес к своим собственным народам.

Общей идеологией национально-освободительных движений той эпохи была романтическая идея о «духе народа», о народе как источнике творческих сил, как творце величайших культурных ценностей. Еще в конце XVIII в. немецкий мыслитель Гердер — философ, искусствовед, языковед, историк — выступил с проповедью неповторимой ценности народной поэзии и с настоятельным призывом собирать, записывать, публиковать памятники этой поэзии. Призывы Гердера пали на благоприятную, хорошо подготовленную почву. Во всех странах Европы началась оживленная работа по собиранию народных песен, сказок, преданий, поверий, обычаев.

Больше всего интересовались песнями и сказками. Но скоро оказалось, что добрая доля народных песен неотделима от обрядов — семейных, общинных, календарных: это была «обрядовая поэзия». Отсюда — зарождение интереса и к обрядам, в том числе календарным, к народным праздникам, развлечениям⁵.

В 1806—1808 гг. появился в печати сборник старинных немецких песен (в 3 выпусках), составленный поэтами Арнимом и Брентано и озаглавленный «Волшебный рог мальчика». В 1812—1814 гг. вышли в свет 2 тома немецких

народных сказок, собранных братьями Якобом и Вильгельмом Гримм. Они же издали в 1815 г. древнескандинавскую «Эдду» с немецким переводом. В те же годы появилось критическое издание «Песни о Нибелунгах». Аналогичные публикации были и в славянских странах. Важную роль в них сыграли культурно-издательские общественные организации, так называемые «Матицы», действовавшие в 1820—1860-х годах во многих славянских городах⁷.

Общественность широко стягивалась в эту культурную и научную деятельность. Рассылались циркулярные призывы — собирать, записывать всевозможные памятники народной старины и поэзии, описывать народные игры, танцы, сопровождающие их песни, мелодии, музыкальные инструменты и пр.

Первая систематическая публикация материалов по народным календарным обрядам была в России. Это капитальное, в 4 выпусках, сочинение московского профессора И. М. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды»⁸. Материал изложен здесь в систематическом порядке, по годовому циклу праздников: святки, масленица, встреча весны, красная горка, радуница, юрьев день, первое мая, семик, троицын день, русалии и др. с более мелким дроблением некоторых из этих праздников. При этом автор, не удовлетворяясь изложением сырого фактического материала, предпослал ему в 1-м выпуске своего рода теоретическое введение: в нем освещается общий вопрос о происхождении праздников, проводится ясное разграничение между чисто народными их элементами и церковно-христианскими прибавлениями, ставится задача сравнительного изучения календарной обрядности у разных народов. Автор даже видит в последнем один из путей познания исторических связей между народами. Вообще сочинение Снегирева проникнуто духом историзма.

Через 10 лет, в 1848 г., появилось столь же капитальное сочинение А. В. Терещенко «Быт русского народа»⁹. В нем описание народных праздников и обрядов занимает только часть содержания, но значительную. Материал подобран по рубрикам: 1 марта; Встреча весны; красная горка; радуница; купала; ярило; обжинки; бабье лето; братчины и т. д. Впрочем, изложение весьма сбивчиво и в отличие от работы Снегирева историзма здесь нет.

*

В Западной Европе к этому же времени, т. е. к середине XIX в., сложилось целое научное направление — так называемая мифологическая (натурмифологическая, натуралистская, астрально-мифологическая) школа, охватившая своим влиянием и изучение народных календарных обычаев.

Идейные истоки школы восходят еще к концу XVIII в., когда во французской просветительной литературе были высказаны смелые мысли о происхождении древних религий. Эти мысли отчетливее всего выразил Шарль Дюпюи в своей книге «L'origine de tous les cultes» («Происхождение всех культов», 1795). Образы древних богов, говорится там, — это олицетворения солнца или других небесных явлений; в античных мифах аллегорически описаны движения солнца по небу, смена времен года и пр. Не только египетский Осирис, греческие Дионис, Геракл, но и христианский Иисус Христос — суть лишь олицетворения солнца.

Эта теория астрального происхождения образов богов была позже подкреплена и расширена, когда в первые десятилетия XIX в. было установлено родство индоевропейских языков, а следовательно, и древних культурных связей их носителей. Сравнимая между собой древнеиндийские, иранские, греческие, латинские, германские (позже также

славянские, летто-литовские) имена богов и мифы о них, филологи и языковеды пришли к выводу о древней культурной общности индоевропейских народов и о том, что всем им была некогда присуща некая астральная мифология: мифы о дневном и ночном небе (инд. Варуна; греч. Уран), о громах и молнии (инд. Дьяус; греч. Зевс; лат. Юврис-патер > Юпитер; герм. Цю), о солнце, утренней заре, луне, дождевых тучах и пр. Следы этой мифологии и сохранились будто бы у всех современных народов. В чем? В сказках, песнях, поверьях и, что важнее всего для нас, в обычаях и обрядах.

Основоположники мифологического направления братья Гримм искали эти следы главным образом в народных сказках, их последователи — также в народных поверьях и обрядах. Самыми видными из сторонников мифологической школы были: в Германии после Гримм Адальберт Кун, Вильгельм Шварц, в Англии Макс Мюллер (немец родом), во Франции Эжен Бюрнуф, Мишель Бреаль, в Италии Анджело де Губертатис, в России Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня, О. Ф. Миллер¹⁰.

Никто из названных авторов не ставил себе специальной целью изучение народных обрядов и обычаев — календарных или иных. Они касались их только попутно — в связи с поверьями, преданиями, фольклорными образами. Но так или иначе, а любые народные обычаи, ритуальные действия рассматривались упомянутыми авторами всегда в контексте мифологического мировоззрения.

Так, например, общеизвестные и широко распространенные примеры ритуального употребления огня (у любого народа) сторонники мифологической школы выводили из древнего культа молнии. Богатейший материал по этому вопросу собран в замечательном сочинении Адальберта Куна «Нисхождение

огня и божественного напитка»¹¹, однако этому материалу дается весьма одностороннее истолкование. Та же тенденция была и у других авторов. «В земном огне, — писал А. Н. Афанасьев, — древнейшие арийские племена видели стихию, родственную с небесным пламенем грозы; огонь, разведенный на домашнем очаге, точно так же прогоняет нечистую силу тьмы и холода и уготовляет насущную пищу, как и молнии, разбивающие темные тучи, дарующие земле теплые и ясные весенние дни и урожай»¹². Отсюда выводили и почитание семейного очага, и веру в плодотворящую силу огня — подателя урожая.

Столь же повсеместно распространенное обрядовое употребление воды и приписывание ей очистительной и плодотворящей силы возводилось только к небесным источникам — к почитанию «дожденосных туч». Из того же небесного источника выводилось даже известное мифологическое представление о мировом дереве, растущем корнями вверх.

Общеизвестный обычай праздничного (на святки, масленицу и пр.) ряжения тоже не избежал мифологического истолкования. «Древнейшим воззрением на грозные тучи, как на стада различных животных и звериные шкуры, — писал Афанасьев, — объясняется обряд ряжения». Сказочные образы животных, как и ритуальные действия над ними, — все это рассматривалось как астрально-мифологическая символика: корова и бык, овца, коза — символы дожденосных туч, конь — это солнце и пр.¹³

Увлечение мифологической символикой довело представителей рассматриваемого направления до крайне искусственных, натянутых толкований. Но их заслугу составляло то, что они не упускали из вида земную материальную основу, на которой вырастали мифологические образы. Почему дождевые об-

лака рисовались древним людям как стада коров? Да потому, что эти люди сами были пастухами-скотоводами и невольно переносили на небо свои земные наблюдения и привычки¹⁴.

*

В сущности говоря, первым, кто обратил серьезное и специальное внимание на календарные (точнее земледельческие) народные обычаи, обряды и верования, был выдающийся немецкий этнограф Вильгельм Маннхардт. Предшественниками его в этой области можно считать русских исследователей И. М. Снегирева и А. В. Терещенко.

В ранних своих работах Маннхардт выступает как заурядный представитель мифологической школы, верный последователь братьев Гримм и Куна. Подобно им, он в своих первых книгах «Германские мифы» (1858) и «Боги немецких и северных народов» (1860)¹⁵ рассматривает не только образы великих небесных богов как олицетворение астральных и метеорологических явлений, но и различные фольклорные персонажи и предметы народных поверий толкует с этих же позиций. Позже он решительно порвал с этой узкой и стеснительной схемой.

Прежде всего Маннхардт значительно расширил источниковедческую базу исследований: он обратился к непосредственному изучению живых народных поверий, обрядов и обычаев. Были составлены и разосланы в большом числе опросные листы, касающиеся крестьянских земледельческих обрядов и поверий. Собранные таким путем обширные материалы (около 2 тыс. ответов) освещали главным образом немецкие обычаи и поверья, но отчасти (через опросы военнопленных) и обычаи соседних народов. Наиболее подробно был разработан вопросник, касающийся жатвенных обрядов и верований, — уборка хлеба, молотба и пр.

Результат обработки и систематизации собранных материалов был поразителен: вместо давно забытых небесных богов перед исследователем предстало невиданное число разных мелких духов, связанных с хлебным полем. Эти духи по большей части олицетворялись то в животном, то в человеческом образе, и такими олицетворениями были переполнены народные верования: «ржаной волк», «ржаная собака», а также свинья, олень, заяц, мышь, козел, овца, корова, медведь, лебедь, петух, гусь и разные другие животные. Человеческие олицетворения: «хлебная матушка», «овсяный человек», «ржаной человек», «старик», «хлебный ребенок», «ржаная девушка» и др. Под этими различными образами в поверьях выступают демоны или духи растительности, сидящие в хлебном поле и питающиеся хлебом. Если ветер волнует зрелую ниву, — «хлебная матушка бежит», «волк идет по хлебу». Этим пугали детей. Когда ниву жали, то хлебный демон постепенно отступал и под конец прятался в последнем снопе, в последней горстке колосьев. Поэтому срезание их серпом порождало суеверный страх, боязливое уважение к духу хлебного поля; отсюда — особые обряды с последним снопом.

Эти своеобразные, прежде совсем неизвестные науке верования и обряды, связанные с земледельческим хозяйством, были изучены Маннхардтом и изложены им в очень ценных книгах: «Ржаной волк и ржаная собака» (1865), «Хлебные демоны» (1868), а всего полнее — в двухтомнике «Лесные и полевые культы» (1876—1877)¹⁶. Своими трудами Маннхардт открыл для науки неведомый до того мир «низшей мифологии», гораздо более живой и стойкой в верованиях европейских народов, чем «высшая мифология» — вера в великих богов, давно вытесненная христианством. Более того, Маннхардт открыл для науки (для изучения религии) та-

кую важную историческую форму ее, как «аграрные культы».

Однако при всем огромном значении открытий Маннхардта они и самое имя ученого долго оставались мало кому известны за пределами узкого круга специалистов; да и из них немногие могли эти открытия оценить. Широко известны они стали позже благодаря выдающемуся английскому (шотландскому) этнографу и фольклористу Дж. Фрэзеру. Последний в замечательной книге «Золотая ветвь» (1-е изд. 1890) обобщил и расширил выводы Маннхардта, включив их органически в свою универсально-историческую концепцию умственного развития человечества¹⁷.

Согласно этой концепции (оказавшей сильное влияние на науку), древний человек верил в свою способность воздействовать на силы природы и вообще на окружающий мир магическими средствами: он мог, например, вызывать дождь, нужный охотнику и особенно земледельцу, вызывать и прекращать ветер и пр. Пережитки этой веры в магическую власть человека над природой сохранились в обрядах многих народов, в том числе и европейских: например, торжественные процессии с целью прекратить засуху и вызвать дождь.

Но уже очень давно люди перешли, по мысли Фрэзера, от этого «века магии» к «веку религии». Они разуверились в своих способностях влиять на погоду, на урожай, на здоровье человека, но зато стали верить в духов и богов, от воли которых зависит все в мире; к этим духам и богам люди и начали обращаться за покровительством. В частности, земледельческие народы Европы и других частей света верили, что урожай посеянных хлебов зависит от духа или демона, сидящего в колосьях и олицетворяемого в животном или человеческом образе, — от «хлебной матушки», «большой собаки» и т. п. Повторив здесь во многом мысли Маннхардта, Фрэзер затем пошел гораздо

дальше. Он рассматривал жатвенные обряды как ритуальное умерщвление хлебного духа, но такое умерщвление, за которым должно следовать его возрождение (прорастание посеянного зерна). Для сравнения Фрэзер приводил многочисленные и разнообразные обычаи (у разных народов) ритуального убивания и погребения «зимы», «смерти», «Кострубонька» и пр. и ставил эти ритуалы в один ряд с культурами древних «умирающих и воскресающих» богов — Осириса, Адониса, Аттиса, Диониса, а косвенно и Иисуса Христа; эти культы некогда, по мнению Фрэзера, включали в себя и человеческие жертвоприношения, от которых впоследствии остались лишь названные выше пережитки¹⁸.

Таким образом, жатвенные и другие аграрные обычаи европейских крестьян попадали в обширный круг представлений и обычаев, связанных с древними аграрными культурами — культурами умирающих и оживающих богов, а через них — в глубоко архаический круг магических колдовских действий.

В более позднюю эпоху умственное развитие человечества привело, по взгляду Фрэзера, к смене «века религии» «веком науки».

Концепция Маннхардта—Фрэзера получила широкое признание в науке. Одним из сторонников ее оказался Вильгельм Вундт, видный немецкий психолог и этнопсихолог. В своем труде «Миф и религия» (часть многотомной «Этнической психологии») он старался показать крупную роль, которую играли в развитии религиозных верований «демоны плодородия» — вера в них связана с мировоззрением и обрядовой практикой древних земледельцев.

Вундт считал, и в этом он был, несомненно, прав, что «демоны плодородия» были связаны с жизнью земледельческой общины, «с совместно ощущаемой жизненной нуждой и стремлением бороться с этой нуждой посред-

ством совместного же культа и совместной работы». Потому-то вера в них так устойчива, и потому-то «культы плодородия» (т. е. аграрные культы) занимают центральное место среди всех форм культа¹⁹. Вундт различал «внутренних» и «внешних» демонов плодородия: первые коренятся в самих растениях и в почве, а вторые — в действующих на растения силах: ветер, облака, дождь, солнечное тепло. Представления о «внутренних» демонах плодородия более ранние, чем представления о «внешних», при этом они и дольше держатся. В сложный комплекс культов плодородия входят обрядовые действия с водой, с огнем, разные жертвоприношения и пр.²⁰

*

Если взгляды Маннхардта—Фрэзера—Вундта и стали одно время господствующими в науке, они объединили не всех исследователей. Так, с иной точки зрения рассматривал календарные обряды Арнольд ван Геннеп, выдающийся фламандско-французский этнограф, взгляды которого на этот предмет, впрочем, менялись. В одной из своих ранних работ — «Обряды перехода» (1909)²¹ — он коснулся календарных обрядов лишь вскользь, но очень решительно включил эти обряды во всеобъемлющую, по его мнению, категорию обрядов, сопровождающих «переход» от чего-то одного к другому: первобытный человек, как считает ван Геннеп, боялся всего нового, а потому старался обезопасить обрядами всякий переход — из одной местности в другую, из одного жилища в другое, из одного семейного состояния в другое (рождение, брак, смерть и пр.). Подобающими обрядами обставлял он и смену сезонов: наступление Нового года, приход весны, смену хозяйственных занятий и пр. В конечном счете автор видит здесь общую «грандиозную идею» — связать этапы человеческой жизни с этапами жизни

животных, растений и, наконец, «с великими ритмами Вселенной»²².

В последний же период своей жизни ван Геннеп предпринял огромное дело — систематический сбор данных по календарным (и всяким иным) обрядам в разных провинциях Франции с целью составить по ним полную документацию и подробную картографию распространения каждого отдельного обычая. Издание фундаментального труда «Manuel de folklore français contemporain»²³ осталось незавершенным из-за смерти автора (1957).

*

Особое направление было придано изучению календарных обычаев трудами русских фольклористов-литературоведов во главе с А. Н. Веселовским, создателем «исторической поэтики». Хотя это последнее понятие относится скорее к народной поэзии и истории литературы, оно оказалось очень продуктивным и в интересующем нас предмете. Полнее всего взгляды Веселовского изложены в его сочинении «Три главы из исторической поэтики» (1894—1899).

В своем понимании первичных истоков народной поэзии и отношения ее к обрядности А. Н. Веселовский исходит из понятия «первобытный синкретизм». «Поэзия некультурных народов проявляется главным образом в формах хорического игрового синкретизма». Древнейшая народная песня — это импровизация запевалы, подхватываемая хором. Мелодия подкрепляется ритмическими ударами и сочетается с пляской. Хоровой текст может раздваиваться, чередуются два хора, их переключка развертывается до песенного состояния. Эта «хорическая поэзия, связанная с действием», имеет ближайшее отношение к «условиям быта» — к охоте, войне, половым влечениям, погребению умерших. В них всегда включен момент подражания. «Подражательный

элемент действия стоит в тесной связи с желаниями и надеждами первобытного человека и его верой, что символическое воспроизведение желаемого влияет на его осуществление. Психическо-физический катарсис игры приостанавливается реальными требованиями жизни. Живет охотой, готовится к войне — и пляшут охотничий, военный танец, мимически воспроизводя то, что совершится наяву, с идеями удачи и уверенности в успехе»²⁴. С усложнением форм общественной жизни усложняются и хорические действия. «У народов-землепашцев станут подражать актам сеяния, жатвы, занятий, обусловленных климатом, чередующихся в определенном порядке календаря». С этим сочетаются и эротические игры, ибо «в пору общинно-родовых отношений», по мнению Веселовского, общение полов тоже подчинялось «календарному спросу». «Календарный обряд» с течением времени развился в форму культа, предметом которого стали божества и другие мифологические образы; появились «религиозные игры», моления, жертвоприношения и пр. Из первоначального «хорового синкретизма» выделался миф. «Вне календаря» остались лишь похоронные песни и обряды, а также ритмические рабочие песни и гимнастические игры»²⁵.

Эти ранние этапы развития календарных обычаев, начавших складываться еще в общинно-родовую эпоху, А. Н. Веселовский прослеживает главным образом на материале неевропейских народов. Но ранние формы или их пережитки видны и в обрядности народов Европы. На этом последнем материале А. Н. Веселовский прослеживает со всеми подробностями и постепенное освобождение поэзии от ее обрядовых рамок, от связи с календарными обычаями, и развитие обособленных жанров поэзии — эпоса, лирики, народного театра. Особенно обстоятельно исследуются «аграрные хоровые игры».

Концепцию А. Н. Веселовского продолжил и развил его ученик Е. В. Аничков. Хотя его капитальное двухтомное исследование «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903—1905) посвящено специально только весеннему циклу обрядов, но по существу оно охватывает проблему аграрного культа в целом. Отправной тезис у Аничкова тот же, что и у Веселовского: материальные потребности и хозяйственная деятельность древнего земледельца.

«Исходным пунктом всякого исследования обрядового обихода, — писал Аничков, — должны служить... прежде всего реальные условия быта, т. е. насущные потребности первобытного человека в каждый данный момент его хозяйственного года»²⁶. Напоминая о полной зависимости древнего земледельца от сил природы, автор пишет далее: «Исходя из чисто материальных потребностей человека, живущего натуральным хозяйством, я и постараюсь представить основные черты хозяйственно-бытовой психологии этой поры года» (т. е. весны. — С. Т.)²⁷. Е. В. Аничков оговаривается, однако, что проблема не так проста, как кажется: весна — время напряженного труда для крестьянина, но в то же время это и самое голодное для земледельца время года (а для скотовода, напротив, — время относительного изобилия).

Красота же весенней природы была для первобытного человека совершенно непонятна. Однако, чувствуя пробуждение благотворных сил природы, человек стремился обрядами закрепить их и связать «наплыв животворящей силы» с своей собственной судьбой²⁸. Отсюда и весенняя обрядовая поэзия, веселые песни и пляски молодежи, средневековые «воинские весенние потехи» (рыцарские, солдатские песни, спортивные игры и пр.)²⁹. Отсюда и эротические мотивы в весенних песнях и играх, время сватовства, любовных гаданий

и т. п.³⁰, но не свадеб, ибо излюбленное время народных свадеб, по хозяйственным соображениям, — зимние святки и масленица³¹.

Исследование Аничкова особенно ценно тем, что автор вместил в него огромный фактический материал, расположив его по эпохам — от средневековой рыцарской, лирической и пр. поэзии до фольклорных текстов новейшей записи. При этом он, ставя в центр своего интереса проблему генезиса народной поэзии, не упускал в то же время из вида народных, обрядовых ее корней. Больше того, именно связь с обрядностью считал он самым надежным критерием для отличия народной песни от поэзии книжного происхождения. «Именно стоя на твердой почве быта и обрядности, — писал он, — можно найти критерий, чтобы решить, какую песню считать народной и какую, напротив, отвечающей характеру чисто литературного творчества»³². Обряд придает песне особую устойчивость, под его прикрытием может сохраняться песня многие столетия. Особый символизм, присущий народной песне, можно понять только через обряд³³.

Таким образом, у Аничкова получается общая историческая схема развития: «От обряда к песне» (заголовок 1-го тома) и «От песни к поэзии» (заголовок 2-го тома).

Е. В. Аничков признавал огромное значение исследований Маннхардта, который первым поставил изучение календарных обрядов на научную высоту, но в то же время критиковал и его, и Фрэзера за односторонность взглядов, за разыскивание всюду «лесных духов» и «духов растительности»³⁴. Однако он и сам впадал в односторонность, априорно отрицая следы образов древних богов в народной обрядности³⁵.

Как бы то ни было, но Маннхардт и Фрэзер, с одной стороны, Веселовский и Аничков — с другой, хотя и подходили к разным позициям к исследованию

народных календарных обычаев (у первых — интерес к верованиям, у вторых — к литературе), но приходили к одним и тем же по существу выводам — о первичности обрядового действия, связанного с хозяйственной трудовой деятельностью человека.

*

От концепции В. Маннхардта отталкивались и другие новейшие исследователи, каждый раз упрекая его в односторонности, упрощении и т. п., наиболее резко — современный шведский этнограф-фольклорист Карл фон Сюдов. В статье «Теории Маннхардта о последнем снопе и демонах плодородия с современной критической точки зрения» (1934) Сюдов решительно отверг эти теории как надуманные и не соответствующие фактам. По его мнению, Маннхардт, бывший сторонник мифологической школы, так и остался под ее обаянием и даже в поздних своих трудах продолжал всюду искать мифологические образы. На самом деле обычаи и обряды с первым снопом и с последним снопом не заключают в себе, по Сюдову, никакой мифологии: просто люди радуются окончанию тяжелой страды, хотят отдохнуть и повеселиться. Взрослые часто пугают детей «хлебным волком» и другими страшными вещами, но сами в них не верят. А почему именно к первому и к последнему снопу приурочены жатвенные обычаи? Потому, полагает Сюдов, что в силу «эмоциональной ассоциации» всякий «первый» и «последний» предмет всегда привлекает к себе особое внимание человека. Значит, Маннхардт просто не заметил, что в данном земледельческом обычае проявляется общий закон психологических ассоциаций³⁶.

В позднейшей работе «Понятия первого и последнего в народной традиции с особым вниманием к жатвенным обычаям» (1939) Сюдов более подробно из-

ложил свою точку зрения, впрочем, уже заметно ее видоизменив. Все «первое», начало всякой работы, полагает он, возбуждает опасения и суеверный страх у человека: первый сноп — только частный пример этого. С другой стороны, «первое» и «последнее» вообще между собой психологически связаны уже по одному тому, что то и другое выделяется из массы повторяющихся явлений. Что же касается «культы плодородия», постоянно упоминаемого в литературе, то это скорее выдумка «высших классов» и кабинетных ученых: крестьянам не до культа, плодородие земли есть для них повседневное явление и они боятся только порчи³⁷.

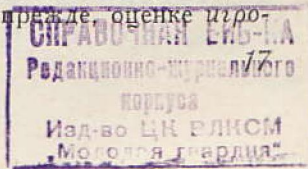
Эта критика, конечно, малоубедительна. Считать, что народным массам (крестьянам или рабочим) «не до культа», ибо они заняты хозяйственными заботами, — это значит перевернуть вверх ногами всю историю религии. Что касается проверки непосредственно на местах, верят ли крестьяне действительно в «хлебных волков» или в «хлебную матушку» и т. п. (по Сюдову такая проверка дает отрицательные результаты), то не надо забывать, что со времени исследований Маннхардта прошло около 100 лет, в течение которых в Европе произошла полная механизация и машинизация сельского хозяйства, огромная культурная революция и было бы действительно странно в современной немецкой деревне искать веру в «хлебных волков».

Мысли же Сюдова о значении «первого» и «последнего» предметов для народных верований и обрядов интересны. Они близки к идее ван Геннепа об «обряде перехода», но ничуть не противоречат концепциям Маннхардта и Фрэзера.

*

С некоторых пор замечается в науке и еще один существенный поворот: дело идет об иной, чем прежде, оценке про-

14383



этого момента в народной календарной обрядности. Игра, развлечения, смех, шутки — все это достаточно наглядные черты всякого праздника, тем более народного; не замечать их и раньше было невозможно. Но эти компоненты любого праздника обычно считались чем-то добавочным, второстепенным. На них чаще смотрели как на выродившийся остаток чего-то более серьезного, например магических обрядов плодородия. Современное состояние народных праздников с их весельем, играми, танцами и пр. рассматривается как последнее, что осталось от традиционных ритуалов с утратой ими серьезного культово-магического или хозяйственного значения.

Вот этот-то укоренившийся взгляд и подвергается теперь у некоторых авторов пересмотру. Можно ли действительно считать игровой элемент в народных обычаях чем-то вторичным, производным? Можно ли считать его следствием упадка древних религиозно-магических верований и ритуалов? Не занимает ли этот элемент, напротив, самостоятельно место в народных праздниках, быть может, даже важнейшего?

Эту последнюю мысль всего отчетливее выразил (притом довел до крайности) голландский ученый-филолог Йохан Хейзинга в своих книгах и статьях 1930-х годов, особенно в «Homo ludens». В этой книге сделана оригинальная попытка понять всю человеческую культуру как игру или как нечто, основанное на игре. Называть современного человека «разумным» (*Homo sapiens*), говорит Хейзинга, — неточно, ибо не так уж мы разумны; называть его «мастером» (*Homo faber*) — тоже неточно, так как мастера и многие животные. Наиболее точное название — *Homo ludens* — играющий человек. Животные, правда, тоже играют, но у них это чистый инстинкт; человек же сознает, что он играет, и игра у человека, сохраняя свою физиологическую и психологическую

основу, приобретает значение фактора культуры³⁸.

Для всякой игры характерны, по мнению Хейзинги, две черты; 1) игра есть духовная или телесная деятельность, не имеющая непосредственно практической цели и доставляющая человеку радость сама по себе; 2) игра совершается по установленным и взаимно признаваемым правилам. Тем самым игра в какой-то степени близка к религии. Игра прерывает, как и сакральный мир, гомогенность пространства и времени и отделяет участников игры от повседневной жизни, создавая свой собственный, замкнутый в себе мир. «Человек лишь тогда вполне человек, когда он играет», — эти слова поэта Шиллера приводит автор в доказательство своей концепции³⁹.

Трудно, конечно, принять точку зрения Хейзинги целиком — это привело бы к пересмотру всех современных представлений об антропогенезе, да и об историческом процессе. Оставим на совести этого автора и попытку открыть наличие «игрового» элемента в самых неожиданных сферах общественной жизни (суд, война). Но когда речь идет о народных праздниках, то вполне естественным кажется видеть в играх, шутках, смехе, юморе существенный и самостоятельный их компонент⁴⁰.

В связи с этим нельзя не отметить очень своеобразный обычай, наблюдаемый у многих неевропейских народов: при совершении тех или иных торжественных религиозных церемоний параллельно действиям главных исполнителей выступают особые шуты, клоуны, пародирующие их действия, сопровождающие священную церемонию шутками, забавными выходками и фокусами или разыгрывающие свои маленькие смешные интермедии. Роль этих клоунов в традиционных церемониях многих народов показал немецкий этнограф Юлиус Липс⁴¹.

В последние десятилетия все более заметным делается скептическое отношение ко всяким упрощенным теориям, к чрезмерной схематизации народной календарной обрядности. Заслуги Маннхардта, Фрэзера и др. признаются, но указывается на сложность проблемы.

Показательна в этом смысле, например, статья крупнейшего знатока германских древностей Яна де Фриса «Обычаи и поверья крестьянского года»⁴²⁻⁴³. Автор высказывается против романтических поисков древнегерманских богов Водана, Донара и пр. Сами древние «германцы» отнюдь не представляли собой однородной расы: это было смешанное население и обычаи их имели разное происхождение. Например, многие культурные растения они заимствовали у южных народов, отсюда пришли и связанные с ними обычаи. Много изменялось в ходе истории, брались у соседей, возникало или менялось под влиянием церкви. Предполагавшееся религиозно-магическое происхождение тех или иных обычаев не всегда подтверждается — многие из них объясняются просто потребностью в отдыхе и развлечении.

В том же духе написана статья видного знатока античности Мартина Нильсона «К вопросу об античном происхождении современных народных обычаев». Автор разбирает один за другим несколько календарных обычаев, которым приписывалось античное, греко-римское происхождение (рождественская елка, рождественское полено, еда на столе для духов, огни и вода в иванов день и пр.), и пытается показать подлинную историю каждого из них.

В современной западноевропейской этнографии считается важным метод длительного собирания сведений об обычаях путем многолетнего интенсивного полевого наблюдения в ограниченной области с непрерывным привлече-

нием документальных письменных свидетельств, позволяющих углубить историческую перспективу на несколько столетий. Как пример можно привести более чем 30-летнюю полевую работу австрийского этнографа Рихарда Вольфрама в Тироле и в соседних землях. На основе этих длительных полевых исследований он попытался поставить некоторые общие принципиальные вопросы и разработать саму методiku изучения народных обычаев⁴⁴.

Делаются попытки картографирования отдельных обычаев. Помимо картографирования их в рамках национальных этнографических атласов, в последние годы приступили к созданию общеевропейского картографирования отдельных элементов обрядности.

Советские этнографы-марксисты внесли пока еще недостаточный вклад в изучение народных календарных обычаев вообще и в западноевропейских странах в частности. Правда, написано по этому предмету немало. Но работы имеют главным образом описательный характер или же посвящены отдельным узким вопросам, притом построены они чаще на материале обычаев народов СССР, а не Западной Европы. Еще больше статей и брошюр — публицистического и пропагандистского стиля, где ставятся практические вопросы оценки старых и новых обычаев и обрядов. При всей важности и актуальности работ такого профиля они построены в большинстве не на твердой базе строго научных исследований, а на поверхностных субъективных взглядах авторов.

Лишь немного можно назвать в советской этнографической литературе солидных исследований с теоретическими выводами, широко охватывающих проблемы календарной обрядности. В основном они базируются по большей ча-

сти на восточнославянском материале лишь с эпизодическим привлечением сравнительных данных по западноевропейским народам.

В числе этих немногих надо назвать прежде всего весьма оригинальную работу П. Г. Богатырева «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» (опубликованную еще в 1929 г. на французском языке, переизданную на русском языке в сборнике трудов П. Г. Богатырева «Вопросы теории народного искусства»⁴⁶). Основанный на богатом фактическом материале, собранном лично автором в Закарпатье, труд этот представляет собой попытку осмыслить народные верования, обычаи и обряды исходя не из их древнего происхождения, а из их современной общественно-идеологической функции — метод, близкий к «функциональной» методологии Бронислава Малиновского. Больше всего места в этом труде П. Г. Богатырев уделил именно обрядам и поверьям календарного цикла.

П. Г. Богатырев выступает за сочетание «синхронного» и «диахронного» методов в фольклорно-этнографических исследованиях⁴⁶, но отдает предпочтение первому. «Диахронный», т. е. исторический, метод, по его мнению, не ведет к правильному объяснению наблюдаемых обрядов и поверий, не ведет уже по одному тому, что «в большинстве случаев невозможно дойти до первоначального объяснения не только для доисторической индоевропейской эпохи, но и для эпохи более близкой (например, для обрядов в южной Руси)»⁴⁷. Аналогичное соображение, кстати, приволил, как известно, Малиновский, не признававший «исторического» подхода к этнографической действительности. «Синхронный» же метод, т. е. изучение явлений в их взаимной связи и в их живом функционировании, гораздо ближе подвигает нас к пониманию фактов. С этим, надо заметить, вполне можно было бы согласиться, если бы Богатырев

в применении «синхронного» метода не останавливался на полдороге.

Дело в том, что в своих попытках объяснить обычаи, обряды, поверья населения Закарпатья (и других регионов) П. Г. Богатырев по большей части удовлетворяется теми объяснениями, какие дает им само крестьянское население и которое сводится чаще всего к магическим представлениям. А эти последние он укладывает в хорошо известную схему магических действий, предложенную Фрэзером: магия «гомеопатическая» (по сходству) и «контактная» (по соприкосновению)⁴⁸. П. Г. Богатырев не замечает при этом, что такие ссылки на определенные «законы» магии суть не объяснение, а лишь первый шаг к объяснению: впереди остается самое главное — найти в общественном сознании и в общественной практике, т. е. в материальной действительности, подлинные корни изучаемых обычаев, обрядов, поверий.

В ином духе написана весьма содержательная книга В. И. Чичерова «Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков» (1957; издано посмертно). Исследуя весьма досконально русский сельскохозяйственный календарь и приуроченные к отдельным его датам обычаи и поверья, автор приходит к хорошо обоснованным выводам о материальной детерминированности всех этих обычаев и поверий.

«В основе русского аграрного календаря лежит производственный год крестьянина, в календаре отразились наблюдения земледельца над природой, жизнью земли, созревaniem урожая, а также и его бессилие перед лицом природы, порождающее проведение магических действий в доме и на поле»⁴⁹.

«Обрядовые действия зависели от практической деятельности человека, воспринимались как своеобразное добавление к ней, но никогда не ложились в ее основу. Трудом крестьянина опре-

делался его аграрный календарь. Почвой для него была реальная трудовая жизнь земледельца, а не верования, рождавшиеся в сознании людей, упорно борющихся за грядущий урожай, за благополучие в семье и хозяйстве»⁵⁰.

Выводы эти, несомненно правильные, не расходятся с теми концепциями, к которым, как мы видели, пришли и виднейшие западноевропейские этнографы. Можно указать только на один существенный пробел: В. И. Чичеров сосредоточил внимание на архаических, суеверных представлениях, магических действиях, религиозных верованиях, приуроченных к календарным датам, и оставил в тени светлую, праздничную, игровую сторону народных обычаев. Тем самым он невольно настраивал читателя на одностороннее отрицательное к ним отношение.

Нечто подобное, но в еще большей степени можно сказать о другом крупном труде — «Русские аграрные праздники» В. Я. Проппа (1963). Это обстоятельное исследование, принадлежащее крупному советскому ученому, написано, однако, в одностороннем плане: на первое место выдвинуты религиозные представления, магические обряды и заклинания, а собственно праздники, как дни народного веселья, разгула, игр, развлечений, остаются у автора на заднем плане. Мало того, Пропп не колеблется в резко отрицательной оценке всех вообще народных календарных праздников. Первичную основу их он видит в погребальных и поминальных обрядах⁵¹. Разделяя «трудовую теорию» происхождения народных праздников, он, однако, считает, что свой «исконный смысл» они утратили в XIX в., еще в большей степени это относится к настоящему времени⁵².

Совершенно иным пафосом дышат интереснейшие исследования историка и археолога Б. А. Рыбакова, которые, правда, только одним краем касаются наших проблем. Предмет этих исследо-

ваний — культура древних славян, в частности — древнеславянское язычество. Цель автора — реабилитировать это язычество, ослабить укоренившееся в литературе резкое противопоставление его христианству. Рыбаков пытается определить стадии развития язычества, проследить их связь с аграрными культурами, с «годовыми циклами магических обрядов»⁵³. Предлагаемая Б. А. Рыбаковым трехступенная схема развития древнеславянской религии («первообытный дуалистический анимизм», «культ божеств плодородия», «дружинный культ божества грозы и войны») представляет несомненный интерес, хотя и нуждается в дополнительном обосновании.

С совсем иных позиций написана книга В. В. Иванова и В. Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» (1974). В этой книге только одна часть посвящена славянским календарным обрядам и праздникам, основная же часть ее представляет собой попытку реконструкции «основного мифа» древнеславянской религии. Этим «основным мифом» авторы считают мифологическое представление о борьбе «бога грозы» с его «противником»; из «преобразования» же этого мифа выводят они и древнее представление о солнечном боге Яриле и народные обряды плодородия⁵⁴.

Богато насыщенный фактическим материалом, и не только славянским, но и собранным со всех частей света, написанный в духе семиотического метода, труд В. В. Иванова и В. Н. Топорова включает в себе множество интересных сопоставлений и обобщений, но общие его выводы представляются весьма спорными.

Наконец, совсем свежая струя внесена недавно в изучение народных календарных праздников работами крупного советского литературоведа М. М. Бахтина. Исследуя узкую, казалось бы, на первый взгляд, тему — содержание

известного романа Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэль» (XVI в.), — Бахтин открыл в нем богатейший источник познания народной культуры европейского средневековья и Ренессанса. Анализ особенностей этого романа (и других аналогичных произведений той же эпохи) привел Бахтина к построению особого понятия «смеховой культуры»: в последней отразился стихийный протест народных масс против феодального и клерикального гнета. «Вся богатейшая народная культура смеха в средние века жила и развивалась вне официальной сферы высокой идеологии и литературы. Но именно благодаря этому своему неофициальному существованию культура смеха отличалась исключительным радикализмом, свободой и беспощадной трезвостью. Средневековье, не допустив смех ни в одну из официальных областей жизни и идеологии, предоставило ему зато исключительные привилегии на вольность и безнаказанность вне этих областей: на площади, во время праздников, в рекреативной праздничной литературе»⁵⁵.

Самым характерным для календарных праздников М. М. Бахтин считает особые законы карнавала (понимая это слово в самом широком смысле) и родственные ему «праздники дураков», «шаривари» и т. п. В эпоху Возрождения на почве начавшегося разложения феодально-теократического строя произошел внезапный «прорыв» народной культуры смеха «в большую литературу и высокую идеологию». «Народная культура смеха, веками слагавшаяся и отстаивавшаяся в неофициальных формах народного творчества — зрелищных и словесных, и в неофициальном быту, смогла подняться до самых верхов литературы и идеологии». И это поднятие народной культуры до высокого уровня оказало огромное влияние на всю куль-

туру Европы. «На что могли опереться, — пишет М. М. Бахтин, — идеологи Ренессанса в своей борьбе с официальной культурой средневековья? А ведь борьба их была могучей и победоносной. Книжные античные источники сами по себе не могли, конечно, послужить достаточной опорой. . . Чтобы открыть гуманистическую античность, уже надо было освободить свое сознание от тысячелетней власти категорий средневекового мышления, уже надо было овладеть позицией по ту сторону официальной культуры. . . Такую опору могла дать только тысячелетиями слагавшаяся могучая народная смеховая культура»⁵⁶.

Исследование «народной смеховой культуры», предпринятое М. М. Бахтиным (в какой-то мере параллельно Хейзинге), не исчерпывает, конечно, всестороннего изучения народных календарных обычаев. Оно не упраздняет классической «аграрно-магической» концепции Маннхардта и его продолжателей; скорее можно говорить о взаимной дополнительности обеих концепций. Если обряды земледельческой магии и культы вегетативных демонов восходят, очевидно, к эпохе первобытнообщинного строя и раннего земледельческого хозяйства, то «смеховая культура» Бахтина отражает более позднюю эпоху — время городского быта и классового феодально-крепостнического средневекового строя. До нас же то и другое дошло в сильно перемешанном виде.

Некоторые новые историко-этнографические исследования позволяют расширить рамки изучения календарных обычаев. Не только отдельные традиционные обряды, праздники приурочены к определенным датам народного календаря, — сезонные колебания климата отзываются и на материальной деятельности и на социальной психологии населения⁵⁷.

- ¹ Геродот. История: В 9-ти кн. Л., 1972, с. 150.
- ² Там же.
- ³ Токарев С. А. Истоки этнографической науки. М., 1978, с. 19, 26—27, 29, 32—34, 35, 40—42, 44 и др.
- ⁴ Там же, с. 46—68.
- ⁵ Там же, с. 80—92, 108—128 и др.
- ⁶ Токарев С. А. Истоки..., с. 128—132; Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе. М., 1960, с. 182—199.
- ⁷ Коккьяра Дж. История..., с. 219—256 и др.
- ⁸ Снетирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1839, вып. I—IV; см. вып. I, с. 1, 57, и др.
- ⁹ Терещенко А. В. Быт русского народа. М., 1848, I—VII.
- ¹⁰ Токарев С. А. Истоки..., с. 152—155; Dupuis Ch. L'origine de tous les cultes. Paris, 1795, т. 1—3; Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Göttingen, 1850; Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen, 1835; Gubernatis A. de. Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Leipzig, 1874.
- ¹¹ Kuhn Ad. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. Berlin, 1859.
- ¹² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. 2, с. 1.
- ¹³ Там же, 1865, т. 1, с. 717—719, 592 и след.; т. 2, с. 12, 33, 51, 120, 277 и др.
- ¹⁴ Там же, т. 1, с. 690.
- ¹⁵ Mannhardt W. Germanische Mythen. Berlin, 1858; Он же. Die Götter der deutschen und nordischen Völker. Berlin, 1860.
- ¹⁶ Mannhardt W. Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865; Он же. Die Korndämonen. Berlin, 1869; Он же. Wald- und Feldkulte. Berlin, 1866—1867, I—2.
- ¹⁷ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Вундт В. Миф и религия. М., б. г., с. 357—358, 373.
- ²⁰ Там же, с. 357—393.
- ²¹ Senner A. val. Les rites de passage. Paris, 1909, p. 254—264.
- ²² Ibid., p. 278—279.
- ²³ Senner A. val. Manuel du folklore français contemporain. Paris, 1943—1958.
- ²⁴ Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики. СПб., 1899; Он же. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 207—208.
- ²⁵ Веселовский А. Н. Историческая поэтика, с. 210—212.
- ²⁶ Андиков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903, ч. 1—2; см. ч. 1, с. 62.
- ²⁷ Там же, с. 64.
- ²⁸ Там же, с. 87—88.
- ²⁹ Там же, ч. 2, с. 1—39.
- ³⁰ Там же, ч. 2, с. 100—209.
- ³¹ Там же, ч. 2, с. 210—213.
- ³² Там же, ч. 2, с. 21.
- ³³ Там же, ч. 2, с. 22, 24—25.
- ³⁴ Там же, ч. 2, с. 33—36.
- ³⁵ Там же, ч. 2, с. 40.
- ³⁶ Sydow C. W. von. Selected papers on folklore. Published on the occasion of his 70-th birthday. Copenhagen, 1948.
- ³⁷ Ibidem.
- ³⁸ Huizinga J. Homo ludens. A study on the play element in culture. London, 1949 (первое издание — на голландском языке, 1938 г., на немецком языке издано в Швейцария, 1944 г.).
- ³⁹ Ibid., p. 7—12.
- ⁴⁰ Ibid., p. 205.
- ⁴¹ Липс Ю. Происхождение вещей. М., 1954, с. 285—294. В другом направлении и гораздо шире рассмотрел эту «игровую» сторону народных праздников советский литературовед М. М. Бахтин. О его вкладе в проблему будет сказано дальше.
- ^{42—43} Vries J. de. Brauchtum und Glaube des bäurlichen Jahres. — In: Folk-Liv. Acta ethnologica et folkloristica Europaea. Stockholm, 1939, т. 3.
- ⁴⁴ Wolfram R. Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung. Wien, 1972.
- ⁴⁵ Богатырева П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- ⁴⁶ Там же, с. 170, 172 и след.
- ⁴⁷ Там же, с. 174.
- ⁴⁸ Там же, с. 184—185.
- ⁴⁹ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957, с. 24.
- ⁵⁰ Там же, с. 231.
- ⁵¹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 13, 15, 18, 21, 22, 68 и др. К сходным выводам о первичности погребального ритуала и культа предков в народных календарных обычаях пришла Н. Н. Велецкая: она видит их древнейшее зерно в ритуале «проводов на тот свет» и связывает это с глубоко архаическим обычаем умерщвлять стариков. См.: Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 11, 12, 82, 95, 96, 107, 110, 119—120, 125, 131, 163—165, 169, 170 и др.
- ⁵² Пропп В. Я. Русские аграрные праздники, с. 136.
- ⁵³ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
- ⁵⁴ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- ⁵⁵ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 80.
- ⁵⁶ Там же, с. 297—298.
- ⁵⁷ Boissvain J. Seasonal variations on some Mediterranean theme. In: «Ethnologia Europaea», vol. XIII, 1982—83.

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ЕВРОПЕЙСКОГО КАЛЕНДАРЯ

* * * * *

Т. Д. Златковская

Трудовая деятельность человека всегда требовала умения измерять время. На ранних этапах истории, в период собирательства и охоты человек ограничивался самым приблизительным отсчетом отрезков времени, связанных со сменой различных явлений природы: чередованием дождей и сухого времени, холодных и теплых сезонов, изменениями направления ветров, появлением сезонных животных, созреванием съедобных плодов, сменой дней и ночей и др. Такой отсчет времени, связанный с изменением окружающей среды, засвидетельствован этнографами в различных частях света. Например, древние обитатели северной Индии, как о том можно судить по названиям сезонов, упоминаемых в Ведах, различали периоды времени по наступлению тепла и холода (например, «гришма» — жаркое время, «шишира» — прохладное время и т. п.)¹. Деление года на два периода существовало и у древних народов Европы. На основании текста «Одиссеи» (XI, 294) можно сделать заключение о том, что годовой цикл у греков заключался в периодической смене сезонов, хотя им был известен к тому же и солнечный год (XIX, 306)².

Кельты делили год на холодный (от праздника Самхейн) и на теплый (от праздника Белтан) периоды. Деление года на две половины существовало вплоть до первых веков н. э. и у древних германцев³. Деление года на два периода — солнечный и дождливый — в древности существовало и в других регионах Европы. Например, на юго-востоке континента, у северокавказских

племен, как о том свидетельствует календарный фриз на сосуде VIII—VII до н. э. с Северного Кавказа⁴. Деление года на два сезона можно заметить в народных календарях до настоящего времени, например, у финнов, австрийцев, болгар, албанцев, греков и других народов⁵. На них указывают и наименования некоторых месяцев у славян, восходящие к древнейшим славянским названиям сезонных периодов и более коротких отрезков времени⁶. Счет времени по смене явлений природы у предков древних славян подтверждается и изображениями на ритуальных глиняных сосудах первых веков нашей эры, символика которых уходит в еще более глубокие хронологические слои. На этих сосудах, найденных на Киевщине, на Волыни и в Молдавии, изображены различные явления природы, соответствующие тем отрезкам времени, для которых они наиболее характерны (ростки различных растений, знак солнца, дождя и др.)⁷.

Наиболее наглядным способом отсчета отрезков времени были сутки с их чередованием и повторяемостью дней и ночей. Связь трудовой деятельности человека с отсчетом дней проявилась между прочим в том, что в понятие «день» включали лишь светлое (от восхода до захода солнца) дневное время (греч. *ἡμέρα*, лат. *dies*), хотя было и понятие о календарных сутках. Счет дней первоначально чаще всего ограничивался пятью (по числу пальцев на одной руке), в дальнейшем десятью (по числу пальцев на двух руках) числами⁸. Развитие хозяйственной деятельности че-

ловека повлекло за собой изобретение древнейших приспособлений для отсчета времени. Насколько можно судить о древнейших календарях из Полинезии, Восточной Африки, Гвинеи, Северной Сибири и других регионов, они представляли собой узелки, завязываемые (или развязываемые) на особых шнурах или ремнях ежедневно. Геродот (IV, 98) дает описание узелкового календаря, оставленного персидским царем Дарием, ушедшим в 512 г. до н. э. за Дунай с намерением покорить скифов. Он приказал подчиненным, чтобы они ожидали его возвращения лишь определенное число дней, развязывая ежедневно один узелок.

К ранним приспособлениям для отсчета времени относятся и деревянные календари, на которых счет дней отмечался зарубками. Такими календарями, как это засвидетельствовано этнографами, пользовались многие племена в Азии, Африке и Америке; весьма усовершенствованную, сложную и значительно более позднюю их форму представляют собой деревянные бруски — календари, бытовавшие у некоторых народов еще в XIX в.⁹ Хотя такая форма учета времени в определенных случаях может быть полезна и в настоящее время, в целом начальная стадия узелковых и деревянных календарей с засечками отражает тот период, когда отсчет времени велся от произвольно установленной точки и вне связи с астрономическими явлениями.

Дальнейшее развитие хозяйственной деятельности человека, появление земледелия и скотоводства требовало более четких точек отсчета времени, с помощью которых можно было бы определить начало и конец основных периодов земледельческих и скотоводческих работ. Годичная смена природных явлений, периоды биологического развития скота и роста растений определяли циклы сельскохозяйственных работ. Земледелец и скотовод должны были

знать сроки приближения холодов зимой, теплых дней — весной, жарких и засушливых — летом, осенних дождей, время созревания злаков — осенью. Это давало возможность своевременно подготовиться к посеву, жатве, выпасу и отелу скота и к другим работам.

Связь календаря с трудовой деятельностью ярко выступает у древних европейских племен. Кельты, например, отсчитывали начало холодного периода со времени прихода скота с пастбищ, а начало теплого — от выгона скота на пастбище. Именно эта потребность способствовала усовершенствованию методов счисления времени. После того как люди заметили, что между временем и астрономическими и метеорологическими явлениями есть определенная связь, развитие календарей заметно продвинулось вперед. Очевидная повторяемость астрономических явлений дала возможность найти единицы для измерения интервалов времени. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» отмечал, что «астрономия... уже из-за времен года абсолютно необходима для пастушеских и земледельческих народов»¹⁰. Трудовой опыт убедил человека в том, что периоды работ (главным образом аграрных) следует согласовывать с движением Луны, Солнца и планет.

В этот общечеловеческий опыт древнее население Европы внесло свой вклад. Ценные сведения о пространственных и временных представлениях европейцев эпохи неолита дают памятники трипольской культуры, распространенной в IV—III тысячелетиях до н. э. между Карпатами и Днестром. По мнению Б. А. Рыбакова, орнамент на расписной керамике, сделанной руками трипольцев, дает устойчивую картину космогонических представлений о вселенной, состоящей из трех основных элементов: земля, твердь небесная, воздушное пространство. Б. А. Рыбаков полагает, что у трипольцев были определенные представления о смене времен

года и беге времени, отраженные в виде наиболее устойчивого и заметного элемента трипольского орнамента — знаменитой «обегаящей спирали» с солнечными символами (обычно круг со знаком креста) в центре каждого витка. Иногда в центре обегаящей спирали оказывается не солнце, а луна. Вероятно, нельзя считать случайными изображения 12 полумесяцев на орнаментах других сосудов. Орнамент трипольцев, а также их керамическая пластика отражают идею непрерывности времени и характеризуют их обряды; солнце и луна выступают его измерителями. Весенние обряды отражены символами вспаханного поля, прорастающих семян и собак, охраняющих побеги; изображения беременных женщин воплощают в пластике ту же идею плодородия и весеннего пробуждения природы. Летний цикл праздников отражен в символах зелени, деревьев или же в теме живой воды. С праздником дня летнего солнцестояния связаны изображения женского божества на сосудах и антропоморфные подставки со следами огня. К осеннему периоду скорее всего следует отнести схему вертикального разреза мира, мирового круговорота времени и других обобщающих космогонических идей¹¹.

Весьма ярким примером раннего развития астрономических знаний и их использования для календаря народами Западной Европы может служить кромлех Стоунхендж, расположенный в Англии, между Бристолем и Солсбери. Это сооружение, относящееся к эпохе неолита, представляло собой два concentрических круга, состоящих из 38 пар вертикально стоявших камней; конструкция Стоунхенджа включала также и третье сооружение из врытых в землю тесаных камней, перекрытых каменными плитами. В центре всего сооружения стоял один огромный камень-монолит, а на северо-восток от него вне сооружения — другой. Исследователи Стоун-

хенджа обратили внимание на то, что ось этого загадочного сооружения, проведенная от центрального монолита к внешнему, направлена к той точке горизонта, где в день летнего солнцестояния восходит солнце. Этот кромлех является, вероятно, древнейшим в Европе астрономическим сооружением для наблюдений восхода и захода небесных светил — Солнца и Луны, необходимых для определения времени¹².

Подобные сооружения существовали и в восточной части зарубежной Европы. Бесспорно, что святилище-календарь гето-даков близ столицы — Сармицегетузы (в современной Румынии)¹³, построенный по тому же принципу соответствия двух каменных сооружений в виде кругов (о них см. ниже), но относящийся к значительно более позднему этапу развития европейского календаря, имел своих предшественников.

Сложность мировоззрения европейцев энеолитической эпохи, в котором присутствует понятие о времени и пространстве, и разработанность временных циклов обрядности могут служить свидетельством раннего и самостоятельного развития европейского календаря, хотя детали счисления времени в этот период нам неизвестны. И в более поздние периоды истории при сложении системы отсчета времени огромную роль играли длительные наблюдения над наиболее яркими астральными явлениями, имевшие целью правильное распределение человеком своих работ. Сравнительно поздние, но определенные указания на необходимость учитывать астрономические явления при определении сроков сельскохозяйственных работ можно найти у Гесиода (конец VIII—VII в. до н. э.)¹⁴.

Вероятно, этим же народным и трудовым происхождением календарей объясняется присутствие и в официальных римских календарях указаний на то, когда и какая именно звезда или со-

звезды имеют первый или последний годичный восход.

На тесную связь календаря с циклами сельскохозяйственных (прежде всего скотоводческих) работ указывают празднества кельтов. 1 ноября справляли Самхейн — праздник, когда отмечали приход скота с пастбищ и начало нового года. 1 мая совершали обряд Белтан, во время которого скот перед выгоном на пастбище проводили через дым от костров¹⁵. К началу февраля, когда ягнятся овцы, относится праздник Имболе, а 1 августа отмечали день Лугнаса, совершая обряд для получения хорошего урожая, посвященный богу Лугу (Лугдуну); день Лугнаса в древних кельтских документах толковался как «время начала жатвы». Постоянные даты кельтских праздников (хотя они и дошли до нас в римской интерпретации) указывают на высокий уровень знаний и разработанность календаря у этого древнего европейского народа. Существенным подтверждением этого является указание Плиния Старшего о кельтском календаре, из которого следует, что кельты умели корректировать свой лунный календарь, проводя исправление раз в 30 лет. Ниже будет показано на примере римского календаря, как много усилий, времени и прямых заимствований потребовалось римлянам для установления этой корректировки лунного и солнечного года.

Высокий уровень календарей, достигнутый в результате самостоятельного развития знаний и трудового опыта, можно отметить и у других древних европейских народов. В этом отношении большой интерес представляет уже упоминавшееся выше святилище даков, племен, занимавших в древние эпохи земли современной Румынии. Святилище, расположенное близ их столицы Сармицегетызы, играло одновременно роль календаря. Оно представляло собой круг, состоящий из 180 каменных столбов, по которым следили за движением солнца.

Круг был разделен 30 более толстыми столбами на 30 групп. Исследовав структуру этого оригинального календаря, ученые пришли к выводу, что год даков содержал два полугодия по 180 дней, был подразделен на 12 равных месяцев; а каждый из месяцев делился на пять периодов по 6 дней. Еще больший интерес представляют собой сооружения внутри круга из каменных столбов — это круг из 68 деревянных столбов и вписанная в него подковообразная конструкция, состоящая из 34 деревянных столбов. Это приспособление давало возможность дакийским жрецам-астрономам раз в 34 года корректировать допущенную ошибку, сведя ее до незначительной величины (1,77 дня в 34 солнечных года). Учитывая, во-первых, то обстоятельство, что святилище-календарь был воздвигнут между 89 и 101 г. н. э., когда римская агрессия в Дакию только начиналась, когда о глубоком проникновении римской культуры (и астрономии, в частности) говорить еще рано, и, во-вторых, оригинальность дакийского календаря и метода его корректировки, можно сделать вывод о том, что даки длительным и самостоятельным путем пришли к созданию своего календаря, столь близкого к современному европейскому летоисчислению.

Дни солнцестояний и равноденствия были хорошо известны древним европейским народам. Так, древние германцы справляли праздник середины зимы; в древности англичане отмечали новогодний праздник 25 декабря; праздники, справляемые швейцарцами с 25 декабря по 6 января, носят следы древнего культа солнца. К языческому периоду истории религии румын относится возникновение праздника Крачун, справлявшегося в день зимнего солнцестояния. Древние греки отсчитывали год от первого новолуния после летнего или зимнего солнцестояния, от весеннего или осеннего равноденствия.

Дни солнцестояний были известны древним финнам и другим древним народам Европы¹⁶. Языческий культ солнца был широко распространен в древнеславянском мире, где дни зимнего и летнего солнцестояния были хорошо известны¹⁷.

Приведенные примеры служат указанием на уровень астрономических знаний и создание самостоятельных календарных систем у европейских народов задолго до того времени, когда Рим мог оказать на них свое воздействие. Тем не менее изучение развития и сложения римской системы счисления времени чрезвычайно важно для истории европейского календаря. Оно важно потому, что путь развития римского календаря, сравнительно хорошо освещенный античной литературной традицией и эпиграфическими документами, в значительной степени восполняет лакуны в описании пути сложения календарей других племен и народов Европы; можно полагать, что эти народы, вырабатывая свою систему счисления времени, в общих чертах прошли тем же путем. Бесспорно и то обстоятельство, что римская календарная система в конечном итоге усовершенствовалась и унифицировала доримские календари, оказав нивелирующее влияние не только на систему летосчисления, но и на наименование отдельных ее единиц.

Римский календарь прошел длительный путь развития, прежде чем он достиг той системы счета времени, с которой познакомились народы раннесредневековой Европы¹⁸.

Наиболее древний из римских календарей, о котором у нас имеются сведения, был в употреблении у римлян в середине VIII в. до н. э. Его введение приписывают первому легендарному царю Ромулу или же относят ко времени его правления. Год был разделен на 10 месяцев и состоял из 304 дней. Каждый месяц имел только порядковый номер, другие их наименования в то время отсутствовали, число дней в каждом

из месяцев у римлян и других италийских племен (альбанов, тускуланов, аркинов и др.) было различным: оно колебалось от 16 до 39. Свидетельства древних писателей о столь укороченном годе у римлян в ранний период их истории (ошибка достигала, как видим, 60 дней) дают основания предполагать, что речь идет о 10-месячном периоде, когда земледелец совершал свои главные работы; при этом два зимних месяца в расчет не принимались. Подобные соображения находят подтверждение в том, что и труд Гесиода разделен на 10 разделов, соответствовавших трудовым циклам работ, простиравшихся до времени зимнего солнцестояния. Сам факт деления года в ранний период истории Рима на 10 отрезков подтверждается тем, что и в более позднее время 10-месячный срок оставался сроком уплаты податей, процентов по ссудам, наиболее распространенным временем перемирий, ношения траура.

Деление на дни в «календаре Ромула» (как о том можно судить по их неравномерному распределению внутри месяцев) определялось не по фазам луны, а вероятно, по иным явлениям природы. В этом смысле наиболее ранний из римских календарей не был ни лунным, ни солнечным, ни лунно-солнечным (т. е. системой, уравнивающей солнечный и лунный год).

К концу VIII в. до н. э. четыре первых месяца года получили названия март (martius), апрель (aprilis), май (majus), июнь (junius). Остальные шесть месяцев продолжали сохранять числовые обозначения: quintilis — пятый, sextilis — шестой, september — седьмой, october — восьмой, november — девятый, december — десятый.

Объяснение названий, которые получили четыре первых месяца римского года, столь четко звучащие в наименованиях месяцев у многих современных народов, можно найти в глубинных пластах древнеиталийской религии.

Среди этих месяцев март, посвященный богу Марсу, занимал особое место. Это был период бурного возрождения сил природы, победы тепла и весны, т. е. тех явлений, которые ассоциировались с началом жизни, и от которых, по представлениям древних римлян, было естественно отсчитывать начало года: с 1-го числа марта первоначально (вплоть до 153 г. до н. э.) начинался древний римский год. С этим связано совершение в марте обряда, посвященного богине Анне Перенне. Хотя сам обряд известен нам плохо, о характере культа Анны Перенны свидетельствует этимология имени и прозвища богини: имя Анна происходит от слова *annus* — год, а прозвище *Регенна* — от глагола *regennare* — «прожить год до конца». Возможно, Анна Перенна была божеством, олицетворявшим годовой цикл¹⁹.

Март и вся мартовская обрядность имела ярко выраженную аграрную направленность. Марс считался не только богом войны, но олицетворял также силу и мощь природы в период ее оживления, был защитником и покровителем растительности. Марса как аграрное божество характеризуют многие моменты в его культе, к нему обращали свои мольбы о защите плодородия полей, садов, виноградников. Сами жрецы бога Марса в начале и конце вегетационного периода совершали ритуал, включавший танцы с прыжками и подскоками, которые, как верили, должны были увеличить рост хлебов. Их процессии со щитами имели целью изгнать злые силы, приносящие вред людям и урожаю, в частности всходам зерна. Аналогичную направленность имели и другие обряды марта месяца (мамуралии, либераллии).

В отличие от марта название «апрель» произошло не от имени бога, а от глагола *aperire* — показывать, обнаруживать. Уже Варрон и другие древние авторы объясняли название месяца

появлением всходов растений и рождением молодняка. В этот месяц следовало метыжить землю, полоть и особенно внимательно ухаживать за молодым скотом. Один из обрядов этого месяца имел целью уберечь молодые всходы и вообще растительность от всевозможных напастей. Именно такими были апрельские обряды Фордицидия, Флоралиа, посвященные божествам земли (Теллусу, Церере, Флоре); другие празднества апреля, например Парилла, были связаны с пастушескими культами. Впрочем, между теми и другими празднествами была тесная связь²⁰.

По наиболее распространенной версии, май получил свое название от имени богини Майи, бывшей у римлян одним из божеств земли, плодородия, покровительниц женщин. Майские календы (1 мая) были днем освящения ее храма и приношения ей жертв. Есть и иные предположения: по одному из них название мая происходит от слов *major* (большой), *majestas* (величие, достоинство); по другому — от того же имени Майи, которую считают, однако, жрицей богини земли — Доброй богини (*Вона деа*), а не самим божеством²¹.

Обычно считается, что название июня происходит от имени богини Юноны, которой были посвящены календы июня. Однако есть и другие версии происхождения названия июня: например, от слова *junius* («более молодой, юный»). Первая из упомянутых версий кажется все же более убедительной и потому, что в римских календарях иногда присутствует другое название июня — *Junonius* и *Junonalis*, явно происходящие от имени Юноны; и потому, что культ Юноны — жены Юпитера, богини — покровительницы женского начала, плодородия, спасительницы Рима и охранительницы жизни более всего соответствовал периоду созревания плодов.

Март, май, квинтилис и октябрь имели по 31 дню, остальные месяцы — по 30.

Реорганизация римского календаря произошла в VII в. до н. э., античная литературная традиция приписывала ее второму легендарному царю Рима — Нуме Помпилию. Это был календарь, основанный на чередовании фаз Луны от новолуния до новолуния, продолжающихся 29 с половиной дней. Появление в Риме лунного календаря, давшего основу для более четкого, чем «календарь Ромула», отсчета отрезков времени, было связано с прогрессом астрономических знаний, в основе которого лежало дальнейшее развитие и усовершенствование трудовых навыков человека в земледелии, скотоводстве, мореплавании. Через стадию появления лунных календарей задолго до римлян прошли народы Древнего Востока — вавилоняне, иудеи, китайцы. Лунный календарь, сложившийся помимо римского влияния, был этапом также и в истории календаря древних европейских народов.

Известно, что кельты исчисляли время по количеству ночей и что их календарь был основан на наблюдениях за луной. Счет времени по числу ночей вели и древние германцы. В английском языке до сих пор существует название отрезка времени в две недели — *fort-night* — «четырнадцать ночей», являющееся пережитком лунного календаря²². Лунный месяц в качестве основной меры времени использовали афиняне. Греческое слово *μήν* связано с названием луны²³. Древние финские племена до перехода к земледелию вели счет времени по лунным месяцам²⁴.

Однако сведения о лунных календарях древних жителей Европы все же скудны; данные о римском лунном временисчислении (важные и сами по себе) в какой-то мере могут восполнить этот пробел.

Календарь, который условно называют «календарем Нумы», давал возможность почти точного отсчета лунных месяцев и приближался к фиксации лун-

ного года. К десяти установленным «календарем Нумы» месяцам были прибавлены в конце года январь (*januarius*) и февраль (*februarius*). Название января происходит от латинского слова *janua* — «вход» или от *Janus* — имени бога Януса. В наиболее ранних упоминаниях Янус фигурирует как бог небесного свода, открывающий ворота солнцу в начале и закрывающий их в конце дня. Такому представлению о Янусе, регулирующем движение солнца, соответствует и характер посвященного ему месяца, когда после зимнего солнцестояния начиналось удлинение дня. И в более позднее время, когда год был поделен на 12 месяцев, римляне связывали Януса со счетом времени: ему были посвящены 12 алтарей, соответствующие 12 месяцам в году. Более всего Янус известен как божество входа (в жилище, на форум, на рынок и т. п.), но в то же время и как божество выхода, чем объясняется двуголовый облик Януса («двуликий Янус»). С этим же представлением о Янусе, как о божестве входа, связана вера в его покровительство всяким начинаниям, всякому началу. Так же, как Юноне, ему были посвящены календы каждого месяца; с упоминания Януса начинали заклинания, ему приносили в начале года жертвы во время одного из торжественных римских празднеств, называвшихся Агония²⁵.

Название февраля — первого весеннего месяца в Риме происходит от слова *februm*, которым обозначали особый инструмент для ритуального очищения, и соответствующего ему глагола *februa* — очищать. В феврале начинали основные весенние полевые работы — пахоту, сев, занимались работами по саду — обработкой почвы и культивацией деревьев. Обряды очищения сопутствовали этому ответственному периоду сельскохозяйственной деятельности.

Число дней в 12 месяцах распределялось следующим образом: март, май,

квintiлис и октябрь имели по 31 дню, остальные месяцы по 29; исключение составлял февраль, содержащий 28 дней. Как можно заметить, и общее число дней в году (355), и количество дней в каждом из месяцев (за исключением февраля) было нечетным. В этом, как и в некоторых других чертах римского календаря, проявились не столько недостаточность астрономических знаний, сколько суеверие и чрезвычайно большая роль в идеологической жизни римлян жреческой коллегии понтификов (во главе ее стоял pontifex maximus — верховный жрец). Ведавшая календарем и проведением празднеств коллегия понтификов оказывала сопротивление любым новшествам в этой области и поддерживала суеверия. В данном случае расхождение с числом дней в лунном годе, содержащем 354 (29,5 дней \times 12) дня, объясняется предпочтением, которое отдавали римляне нечетным числам как благоприятным перед четными — несчастливыми. Это суеверие было воспринято римлянами от древних италийских племен, оно оказало влияние и на пифагорейцев.

Лунный характер календаря Нумы объясняет тот особый счет дней в месяце, которого придерживались римляне. В каждом из месяцев были три особых дня — календы, ноны, иды, от которых велся счет дням. Первое число каждого месяца называлось календы (calendae, kalendae); оно определялось младшим понтификом определенной магической формулой, в которой несколько раз повторялось слово *calo* — «я выкликаю» (от *calere* — выкликать), что дало название первому дню. Слово «календы» в свою очередь легло в основу слова «календарь»: в календы должники были обязаны выплачивать проценты по долгам, которые фиксировались в особом списке (calendarium, kalendarium). Нонами (nonae) называли седьмые числа марта, мая, квинтилиса и октября и пятые числа остальных меся-

цев. Идами (idus) считали 15-е число тех месяцев, в которых ноны падали на 7-е число, и 13-е число тех месяцев, в которых ноны падали на 5-е число.

Счет дням велся от одного из этих трех рубежей («такой-то день до майских ид», «такой-то день до апрельских календ», «до январских нон» и т. п.). Календы падали на дни новолуний, иды — дни полнолуний, ноны совпадали с появлением первой четверти луны. В таком подсчете дней в месяцах легко уловить метод счисления по новолуниям, первым четвертям луны и дням полнолуния, который характерен для лунных календарей. Этот же метод отсчета дней в месяцах сохранялся и тогда, когда календарь у римлян стал солнечным.

Несовершенство лунного календаря Нумы, расхождение его года с солнечным тропическим годом (т. е. промежутком времени между двумя последовательными весенними равноденствиями) стало вскоре очевидным. Была нарушена прямая связь между праздниками, главные из которых у римлян были аграрными празднествами и, естественно, должны были совпадать с сезонными явлениями природы, и календарем, который должен был согласоваться с движением солнца, а не луны²⁶. Попытка согласовать лунный год с солнечным была предпринята в Риме только в середине V в. до н. э., но она была подготовлена более ранним планом исправления календаря.

Уравнение тропического, истинно солнечного года с лунным натакаивалось на трудную для римлян того времени задачу: целое число лунных месяцев не укладывалось в один солнечный год. Надо было подыскать такое их число, которое бы без остатка укладывалось в целое число солнечных лет.

Многие исследователи полагают, что усовершенствование календаря было заимствовано римлянами у греков и египтян²⁷. Для этого есть основания. Метод уравнения лунных лет с солнечными,

примененный римлянами, весьма схож с тем, который еще в VI в. до н. э. был предложен греческим астрономом Клеостратом. Он высчитал, что 8 солнечных лет равны 2922 суткам или 99 лунным месяцам, в которых 48 месяцев содержат по 29 суток и 51 месяц по 30 суток каждый. Этот восьмилетний цикл (октаэтериды), в котором солнечные годы совпадают с целым числом лунных месяцев, во времена Клеострата был принят в Афинах.

Такой метод согласования солнечного и лунного календаря был положен римлянами в основу календарной реформы. Поделив октаэтериду пополам, римляне установили четырехгодичный цикл, вставляя при этом один раз в два года добавочный месяц — мерцедоний (*mercedonius*). Название месяца производят от глагола *mergere* — увядать (месяц увядает, чтобы через два года возникнуть вновь); есть и другие объяснения его названия: от *merces* — плата (месяц расплаты). Он содержал попеременно то 22, то 23 дня; добавления этих вставляемых дней (*dies intercalares*) производили в феврале. При этом, чтобы не прогневить богов, которым был посвящен февраль, делали это не в конце (когда это было бы, как думали, очень уж заметно), а между 23-м и 24-м числами этого месяца. Четырехлетний цикл содержал, таким образом, 1465 дней: первый год — 355 дней, второй — 377 (355+22) дней, третий — 355 дней, четвертый — 378 (355+23) дней. Средняя продолжительность одного года была при этой системе счисления равна 366,25 дня (1465 : 4), т. е. была больше естественного (тропического) солнечного года на 1,01 (366,25—365,24) дня.

Проведенная реформа означала отход от лунного календаря и переход к лунно-солнечному календарю, в котором продолжительность лунных месяцев (путем прибавления мерцедония) была приведена в соответствие с продолжительностью солнечного года. Несовершенство

и этой реформы повело к установлению слишком длинного года, при котором явления естественного солнечного года быстро отступали назад. Несовершенство этого календаря, как это было и при лунном времяисчислении, было особенно заметно при проведении празднеств. Они не приходились уже на то время года, которому должны были соответствовать.

Коллегия понтификов, чтобы привести в соответствие празднества и природные явления, начала произвольно вставлять в мерцедоний дополнительные (помимо установленных реформой) дни. Эти произвольные изменения в календаре проводились понтификами не только с религиозными целями, но диктовались политическими и экономическими интересами самих жрецов и тех слоев римского общества, с которыми они были связаны. Злоупотребления приводили к нарушению не только сроков исполнения обрядов, но и функционирования административной и налоговой системы в Римской республике (сдвигались сроки отправления государственных должностей, время сбора налогов, отдачи долгов, выплаты процентов по ссудам и т. п.). Реформа сделалась насущной необходимостью, так как календарь потерял связь и с лунным и с солнечным годом.

Этап развития календаря от лунного к лунно-солнечному характерен не только для Рима. Лунно-солнечный календарь был у вавилонян во II тысячелетии до н. э., позже — у ассирийцев, иудеев, персов, греков и македонцев, в эллинистических государствах²⁸. Этот же метод летосчисления применялся позже в тюрко-монгольских календарях и других календарях Азии.

Решительные изменения в римском времяисчислении произошли во времена Юлия Цезаря. Реформа, проведенная Цезарем в 46 г. до н. э., существенно отличалась от всех предыдущих отходом и от лунного и от лунно-солнечного

счисления. Календарь, введенный Цезарем, является солнечным календарем.

Юлий Цезарь и сам не был чужд исследованиям в области астрономии и был хорошо знаком с достижениями египетских астрономов, особенно же высоко он ценил александрийских астрономов. Цезарь использовал их богатый опыт при введении новой системы календаря. Один из них — грек Созиген играл важную роль в создании нового, юлианского (по имени Юлия Цезаря) календаря и был включен в число сотрудников Цезаря по его разработке. К I в. до н. э. египетская астрономия прошла длительный путь развития. Наблюдения за разливами Нила уже в IV тысячелетии до н. э. привели египтян к заключению о совпадении начала разливов этой реки с двумя небесными явлениями — с первым предутренним восходом Сириуса (Сотиса, Анубиса)²⁹ — самой яркой звезды из созвездия Большого Пса, а также с наступлением летнего солнцестояния, день которого считался началом нового года. Эти многовековые наблюдения привели египтян к определению длины солнечного года первоначально в 360 дней, а впоследствии в 365 дней (5 дней прибавляли в конце года). Год делили на 12 месяцев по 30 дней каждый, они не были связаны с фазами Луны, а были единицами внутренней структуры года. Месяцы делили на 3 седмиц.

Египетский год таким образом отставал на 0,24 суток от действительного солнечного года, что вело к отставанию египетского календаря каждые 4 года на целые сутки. Дата начала года все время передвигалась вперед на разные месяцы и времена года; египетский год поэтому теперь называют «блуждающим» солнечным годом. Ошибка в системе счисления времени была по крайней мере уже в III в. до н. э. известна египетским астрономам, о чем со всей определенностью свидетельствует «дек-

рет» Птолемея III Еввергета, изданный в 238 г. до н. э. и предписывавший один раз в четыре года вводить високосный год, прибавляя один день. (Это — так называемый александрийский календарь.) Тем не менее изменения в календарь не вводились: египетский год, вероятно под влиянием косности жрецов, оставался «блуждающим годом». Только в 26 г. н. э. римлянами Египта здесь была введена та же система, которая была принята в Риме и сложилась под влиянием собственно египетской астрономии.

Умение использовать достижения астрономии, необходимость устранить неточность прежнего римского времяисчисления, диктуемая экономической и политической действительностью, а также высокие должности, занимаемые Юлием Цезарем (в том числе и должность верховного понтифика) способствовали проведению в Римском государстве существенной реформы календаря. Средняя продолжительность года была установлена в 365,25 дня; таким образом, он стал значительно ближе к истинной длине тропического года (если округлять до 5-го десятичного знака, она равна, как известно, 365,24220 суток, т. е. содержит 365 дней, 5 часов 48 минут, 45,9747 секунды), но все же был больше нее на 11 минут 14 секунд, которыми римские реформаторы пренебрегли.

Чтобы начало года всегда приходилось на одно и то же число и час, было установлено, что в течение трех лет год будет содержать 365 дней, а на четвертый 366 дней. Год был поделен на 12 месяцев (мерцедоний был исключен), однако продолжительность их в силу традиционной приверженности римлян к нечетным числам была установлена следующим образом. Январь, март, май, квинтилис, сентябрь и ноябрь имели по 31 дню, а февраль (в високосный год), апрель, июнь, секстилий, октябрь и декабрь — по 30 дней. Февраль в обыч-

ный (невисокосный) год содержал 28 дней. Дополнительный день один раз в четыре года вставляли в февраль тогда же, когда ранее вставляли в мерцедоний (т. е. между 23 и 24-м числами месяца), поэтому добавочный день после 23-го февраля — второй шестой день до мартовских календ повторялся дважды и назывался bissextilis, т. е. «дважды шестой». Отсюда и наше «високос», пришедшее к нам через Византию, где «б» выговаривали как «в», и французское «bissextile».

Год начинался теперь не 1 марта, а 1 января. Изменение начала года, вероятно, было следствием перехода римского календаря к солнечному году. Январь был первым месяцем после зимнего солнцестояния, началом удлинения дня, «входа солнца в новое русло». С переходом к летосчислению по солнцу этот месяц становился более естественным началом года. Были и иные причины изменения даты начала года, связанные с функционированием римской административной системы. С 153 г. до н. э. консулы приступали к исполнению своих обязанностей 1 января. Это давало возможность до отбытия в предназначенные им провинции и до начала военных походов (обычно в марте) пробыть некоторое время в столице и участвовать в распределении армий, финансов и т. п. делах. Во времена Юлия Цезаря, когда повышалась роль администрации, и в частности консулов, в Римской республике, и эти соображения при проведении календарной реформы должны были приниматься во внимание.

Вскоре после реформы календаря месяц квинтилис в честь Юлия Цезаря был переименован в июль (julius).

Введенное Юлием Цезарем летоисчисление принято называть по его имени юлианским. Реформа Цезаря, основанная на достижениях египетской астрономии, мало была доступна пониманию коллегии понтификов, которая

должна была следить за ее выполнением. Цезарь был убит на второй год после введения реформы; понтифики же стали вставлять один лишний день не раз в четыре года, а раз в три года. Ошибка была исправлена только при Августе: с 8 г. до н. э. и по 8 г. н. э. не вводили високосных лет. В честь Августа и в связи с военными победами, одержанными им в месяце секстилис, этот месяц был переименован в август (augustus).

В дальнейшем в силу различных суеверий, раболепства перед Августом и других ненаучных соображений число дней в месяцах было распределено следующим образом: по 31 дню содержали январь, март, май, июль, август, октябрь, декабрь; по 30 дней — апрель, июнь, сентябрь и ноябрь; февраль имел 28 (или в високосный год — 29) дней. Хотя количество дней в каждом месяце отличалось от тех чисел, которые были установлены при Юлии Цезаре, но общее количество дней в году оставалось равным 365 в обычном году и 366 дням в високосном, вводимом один раз в четыре года.

В 325 г. н. э. на Никейском церковном соборе юлианский календарь был принят в тех странах Европы, где христианская церковь была господствующей. День 21 марта (уже во времена Никейского собора отстававший от астрономического момента равноденствия на 3 дня) был утвержден днем весеннего равноденствия, что имело значение для составления пасхалий — таблиц для определения дней празднования пасхи.

Пасху постановили отмечать в воскресенье после первого весеннего полнолуния. Этим объясняется то обстоятельство, что пасха является «подвижным» праздником, так как дни ее празднования приходятся на различные даты, зависящие от изменяющегося дня весеннего полнолуния (между 22 марта и 25 апреля). Соответственно меняются и

дни других христианских празднеств, отмечаемых до и после дня пасхи³⁰.

Сфера применения юлианского календаря продолжала расширяться по мере распространения христианства. Англичане, французы, испанцы, итальянцы, немцы и многие другие европейские народы восприняли латинские названия месяцев, которые утратили, однако, первоначальный смысл. Сохранился и тот порядок в их названиях, который уже в Риме (после того как начало года было перенесено на январь) перестал соответствовать действительному порядковому положению месяцев в годовом ряду. Так, сентябрь («седьмой») стал девятым по счету от начала года, октябрь («восьмой») — десятым, ноябрь («девятый») — одиннадцатым, декабрь («десятый») — двенадцатым месяцем. Проникновение латинских названий месяцев в европейские языки не было тотальным: в названиях месяцев сохранились и самобытные, доюлианские наименования.

У славянских народов многие наименования месяцев произошли от древнеславянских названий растений (цветущих или собираемых в месяц, носящий их имя), животных (чаще всего появляющихся в этом месяце), природных явлений (наиболее характерных для месяца, названного по их наименованию) или же от земледельческих работ (производимых в это время), порядковых мест в годовом ряду месяцев. Так, например, январь назывался сечень (время рубить лес), просинец (время появления синего неба) или студень; февраль — сечень, снежень или лютый; март — березозол (от времени цветения березы или времени, когда берут сок березы или жгут из нее уголь); апрель — цветень, березень, бубен, квинть; май — травень, летень, цветень; август — серпень, жнивень; октябрь — листопад; декабрь — студень, грудень (от «груда» — мерзлая колея) и другие. Многие из этих названий перешли

в современные славянские языки³¹. Местные названия иногда соседствовали с наименованиями других месяцев, происходившими от латинских корней; иногда один и тот же месяц имел два названия, одно из которых имело местное, а другое — латинское происхождение.

Следует отметить также, что юлианский календарь оказал влияние не на все таксономические единицы измерения времени в Европе. Истоки европейского деления месяцев на семидневные недели лежат в древневосточных системах счисления времени. Такой единицей времени пользовались в странах Древнего Востока — в Шумере, Вавилонии, Иудее, Китае. Она была основана на фазах луны, считавшихся по четвертям (новолуние, первая четверть, полнолуние, последняя четверть), содержащим, считая период времени, когда луна видна с земли, по семь дней. Каждой из планет (к ним причисляли также Солнце и Луну) был посвящен один день недели. Семидневную неделю от вавилонян восприняли в древней Иудее, откуда она лишь в I в. н. э. (или в самом конце I в. до н. э. между 30-м и 26-м годами) попала в Рим.

Первое упоминание в римской литературе о том, что дни посвящены планетам, можно найти в поэмах Тибулла, относящихся ко времени между 30-м и 26-м годами до н. э. До этого у римлян была лишь «торговая» неделя из восьми дней (семь рабочих и один — базарный, праздничный день), которые обозначались буквами (от «А» до «Н») ³².

Римскому влиянию, однако, надо приписать происхождение названий дней недели во многих европейских языках. Как уже упоминалось, у римлян не было сплошного порядкового счета дней в месяцах: отсчет велся от трех рубежей — от календ, нон и ид. Как это было у народов Древнего Востока, римляне каждый из семи дней недели называли по наименованию пяти планет

(Марса, Меркурия, Юпитера, Венеры и Сатурна), Солнца и Луны; *dies Lunae* — понедельник, *dies Martis* — вторник, *dies Mercurii* — среда, *dies Jovis* — четверг, *dies Veneris* — пятница, *dies Saturni* — суббота, *dies Solis* — воскресенье. Латинские названия звучат в наименованиях дней недели во многих европейских языках. Так, например, во французском языке латинским названиям дней соответствуют: *lundi* (понедельник), *mardi* (вторник), *mercredi* (среда), *jeudi* (четверг), *vendredi* (пятница); в испанском — *lunes* (понедельник), *martes* (вторник), *miércoles* (среда), *jueves* (четверг), *viernes* (пятница); в итальянском — *lunedì* (понедельник), *martedì* (вторник), *mercoledì* (среда), *giovedì* (четверг), *venerdì* (пятница); в английском — *Monday* (понедельник), *Saturday* (суббота), *Sunday* (воскресенье); в немецком — *Montag* (понедельник), *Sonntag* (воскресенье); в шведском — *mandag* (понедельник), *söndag* (воскресенье).

Следует, однако, и здесь сказать, что латинское происхождение не было единственным источником наименований дней недели. В славяноязычных странах за большинством дней недели сохранились порядковые славянские наименования; в Скандинавских странах и в Англии есть дни, названные по именам древних скандинавских божеств: Тiu, Вотана, Тора, Фрейи, например, английский *Tuesday*, шведский *tesdag* (вторник); английский *Thursday*, шведский *torsdag* (четверг); английский *Friday*, шведский *fredag* (пятница). Название суббота (от еврейского «саббат» — «конец работы», «покой») во многих языках закрепилось как название еженедельного праздника, вытеснив название, происходящее от имени Сатурна. Библейский запрет работать в этот день, когда бог «почил от дел своих», соблюдался у евреев и христиан в древности. Во II в. н. э. при римском императоре Адриане день отдыха в Римской империи был перенесен на следую-

щий день недели — день Солнца, а император Константин, принявший христианство, в 321 г. назвал этот день «воскресением» — днем, посвященным воскресению Христа. Отсюда — соответствующие названия еженедельного праздника у европейских народов: *dimanche* (фр.), *Domenica* (ит.), *Domingo* (исп.) и у других романоязычных народов, «воскресенье» — у славян³⁸.

Расхождение юлианского календаря с астрономическим годом составляло отставание на одни сутки в 128 лет, так как юлианский год был, как мы уже отметили, длиннее астрономического на 11 минут 14 секунд. Уже в XIV в. на неточность юлианского календаря указывали византийские ученые. Необходимость реформы юлианского календаря в XIV—XVI вв. понимали и руководители католической церкви: «календарный вопрос» обсуждался на ряде соборов, к его решению были привлечены известные астрономы. К XVI в. юлианский год отставал от истинного уже на 10 суток. Один из наиболее значительных церковных праздников — пасха, который должен был падать на начало весны и от которого отсчитывались и другие празднества, явно передвигался к лету. Решительные меры по устранению ошибки были приняты лишь в 1582 г., когда папа Григорий XIII принял реформу, предложенную итальянским ученым Луиджи Лило. Первоначально буллой Григория XIII всем католическим странам предписывалось передвинуть счет дней на 10 суток вперед. Эта мера возвращала день весеннего равноденствия на правильную календарную дату (21 марта), но не могла сохранить дальнейшего их совпадения: юлианский год продолжал быть длиннее календарного. Достижения астрономии к этому времени позволили уточнить истинную продолжительность астрономического года, которая была признана равной 365 суткам 5 часам 49 минутам 16 секундам, т. е. была ко-

роче юлианского года на 10 минут 44 секунды. Чтобы уравнивать юлианский год с вновь высчитанной длиной года, Лило предложил в течение каждых 400 лет выбрасывать 3 дня; для этого следовало считать простыми (т. е. невысокосными, содержащими по 365 дней) также три из считавшихся по юлианскому календарю високосными года, число сотен в которых не делится на 4. Реформированный таким образом календарь получил по имени папы Григория XIII название григорианского, а сама новая календарная система была названа «новый стиль».

История введения григорианского календаря, несмотря на всю очевидность его большей, чем юлианский, точности (григорианский год больше установленной теперь длины года всего на 0,000305 суток, т. е. на 26 секунд), наполнена ожесточенной борьбой, в которой проявилось соперничество православной и протестантской церковью с католической. Вскоре после буллы Григория XIII григорианский календарь был введен лишь в тех странах Европы, где преобладала католическая религия; только к концу XVIII в. «новый стиль» был принят и в тех странах, где господствовал протестантизм. Этому предшествовала длительная и ожесточенная дискуссия между представителями католического и протестантского духовенства, осложнявшаяся активным вмешательством в «календарные дела» светских властей.

Споры между католическим и православным духовенством по поводу введения григорианского календаря тянулись несколько столетий и принимали иногда весьма обостренный характер. Православное духовенство отвергало григорианскую реформу, ссылаясь на то, что в некоторые годы она нарушала определение Никейского собора (например, о

том, что христианская пасха должна праздноваться всегда позднее иудейской). Страны, где преобладала православная церковь, приняли «новый стиль» значительно позже других: Италия, Испания, Португалия, Польша, Франция, Люксембург — в 1582 г., большинство католических княжеств Германии — в 1583—1584 гг., Австрия, католические кантоны Швейцарии — в 1584 г., Венгрия — в 1587 г., большинство протестантских княжеств Германии, Норвегия, Дания — в 1700 г., протестантские кантоны Швейцарии — в 1701 г., Великобритания — в 1752 г., Финляндия — в 1753 г., Болгария — в 1916 г., Сербия, Румыния — в 1919 г., Греция — в 1924 г.

Существо разногласий по поводу введения «нового стиля» лежало в стремлении каждой из церковей сохранить и расширить свое влияние. Последний раз это с особенной ясностью проявилось в 20-х годах нашего столетия. Состоявшийся в 1923 г. собор православных восточных церковей признал необходимость реформы календаря. Однако, чтобы не принимать григорианский календарь, связанный с именем папы и католичеством, было решено принять «новоюлианский календарь», разработанный югославским астрономом Милутином Миланковичем. Этот календарь дает отклонение от астрономического года только на 0,00022 средних солнечных суток (в нем исключаются семь високосных дней в 900 лет, а не три високосных дня в 400 лет, как это делается при григорианском счислении). Однако, декларируя таким образом свою независимость от григорианского летосчисления, православная церковь все же оставила григорианский календарь в тех странах, где он уже был введен, и его же (а не новоюлианский) ввела в тех, где «новый стиль» еще не был принят.

- ¹ Никольский В. К. Происхождение нашего летоисчисления. М., 1938, с. 7; Селешников С. И. История календаря и хронология. М., 1972, с. 19.
- ² Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1976, с. 23, 24.
- ³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники (далее: Зимние праздники). М., 1973, с. 139.
- ⁴ Рыбаков Б. А. Календарный фриз северокавказского сосуда XIII—XII вв. до н.э. — В кн.: Кавказ и Восточная Европа в древности. М.: Наука, 1973, с. 158—262.
- ⁵ Зимние праздники, с. 120, 134, 162, 266, 300, 308.
- ⁶ Селешников С. И. История календаря... с. 153—154 и табл. 23; Климишин И. Поговоримо про Літочислення. Київ, 1965, с. 46.
- ⁷ Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян. — СА, 1962, № 4, с. 66—89.
- ⁸ Nilsson M. P. Primitive Time-reckoning. Lund, 1920, p. 324.
- ⁹ Селешников С. И. История календаря, с. 15—17; Майстров А. Е., Просвирикина С. К. Народные деревянные календари. — В кн.: Историко-астрономические исследования. М., 1960, вып. VI, с. 279—298; Никольский В. К. Происхождение... с. 7.
- ¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 500.
- ¹¹ Рыбаков Б. А. Семантика трипольского орнамента. — Тезисы докладов 1-го симпозиума по археологии и этнографии Юго-Запада СССР. Кишинев, 1964; Он же. Космогония и мифология земледельцев энеолита. — СА, 1965, № 1, с. 24—47; № 2, с. 13—33.
- ¹² Stone J. F. S. Wessex before the Celts. New York, 1958; Хокис Д., Уайт Д. Разгадка тайны Стоунхенджа. М.; Мир, 1973; Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. М.: Наука, 1973, с. 260—261.
- ¹³ Daicovicu H. Nouvelles données concernant le sanctuaire-calendrier dacé. — Dacia, 1965, N. S., IX, p. 383—385; Il tempo-calendario dacico di Sarmizegetusa. — Dacia, 1960, IV, p. 231—254; Charrière G. Le comput et le monument calendaire de Daces à Sarmizegetusa. — In: Bulletin de la Société Préhistorique, 1963, t. LX, N 7—8, p. 410.
- ¹⁴ Гессюд. Работы и дни / Пер. В. Вересаева. Л., 1927, с. 380—384.
- ¹⁵ Зимние праздники, с. 80, 88, 99; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники (далее — Летне-осенние праздники). М., 1973, с. 75—77; Charrière G. Le calendrier gaulois de Coligny. — In: Bulletin et monuments Lyonnais, 1963, N 3, p. 31—38; Филип Я. Кельтская цивилизация и ее наследие. Прага, 1961, с. 175,
- ¹⁶ Зимние праздники, с. 85—86, 119, 148, 153, 182, 204, 208, 270, 308.
- ¹⁷ Обширную литературу по этому вопросу см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 180—258; Зимние праздники, с. 204—270; Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М.; Л., 1957, с. 108—109.
- ¹⁸ Исследования о римском времяисчислении многочисленны. Среди них следует отметить: Mommsen A. Die alte Chronologie. — Philologus, Bd. XII, 1853; Idem. Zweiter Beitrag zur Zeitrechnung der Griechen und Römer. Leipzig, 1859; Mommsen Th. Die Römische Chronologie bis auf Caesar. Berlin, 1859; Marquardt Y. I. Römische Staatsverwaltung. Berlin, 1873; Hartmann C. E. Der Römische Kalender. Leipzig, 1882; Fowler W. The Roman Festivals. London, 1908, p. 1—19; Ginzel F. K. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Leipzig, 1905—1914 (критику этой работы см.: Лебедев Д. К истории времяисчисления у евреев, греков и римлян. — Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия, ч. I, 1914, с. 262—299; ч. II, 1914, с. 159—228; ч. III, 1914, с. 95—153); Samuel A. E. Greek and Roman Chronology, Calendars and Years in Classical Antiquity. München, 1972; Бикерман Э. Хронология, с. 38—46. В общих трудах по истории времяисчисления о римском календаре см.: Селешников С. И. История календаря... с. 53—54; Никольский В. К. Происхождение... с. 18—19; Идельсон Н. История календаря. Л., 1925, с. 51—56; Черепнин А. В. Русская хронология. М., 1944, с. 12—13; Климишин И. Поговоримо... с. 16—20; Времяисчисление у древних и новых народов. Казань, 1884, с. 9—15.
- ¹⁹ Fowler W. The Roman Festivals, p. 52—53; Календарные обычаи и обряды у народов зарубежной Европы. Весенние праздники (далее — Весенние праздники). М., 1977, с. 16.
- ²⁰ Fowler W. The Roman Festivals, p. 33—43; Roscher W. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1884—1890, s. v. Mars.
- ²¹ Fowler W. The Roman Festivals, p. 98—100.
- ²² Филип Я. Кельтская цивилизация... с. 175; Бикерман Э. Хронология... с. 10—11, 30; по сообщению Цезаря (De bel. Gall., VI, 18), началом суток у кельтов считалась ночь; аналогичные сведения о германцах, ведущих счет времени по количеству ночей, дает Тацит (Germ., 11).
- ²³ Аристотель сообщает (Ath. Pol., 43, 2), что год в Афинах исчислялся по луне; Бикер-

- ман Э. Хронология... с. 23—33; Зимние праздники, с. 308—309.
- ²⁴ Зимние праздники, с. 119.
- ²⁵ Roscher W. Ausführliches Lexikon... s. V. Janus, S. 32, ff.; Fowler W. The Roman Festivals. p. 281—289)
- ²⁶ Связь празднеств с календарем особенно ярко проявилась в календарях древних греков, у которых названия месяцев обычно происходили от названий праздников, отмечавшихся в соответствующем месяце (см.: Бикерман Э. Хронология... с. 24).
- ²⁷ Mommsen Th. Die Römische Chronologie... p. 29—30; Лебедев Д. К истории времяисчисления... с. 125—153.
- ²⁸ Бикерман Э. Хронология... с. 18—35 и указанная там литература; Зимние праздники, с. 308; Черепнин А. В. Русская хронология, с. 18, 82—87.
- ²⁹ Эта звезда в Риме называлась stella Canicula («Песья звезда»). Предутреннее ее появление совпадало с самым жарким временем в перерыве в торговой и администра-

- тивной деятельности в Риме — канкулами. Отсюда и наше «канкулы», применяемое, однако, лишь для обозначения перерыва в учебных занятиях.
- ³⁰ Идельсон Н. История календаря, с. 149—160; Селешников С. И. История календаря... с. 153—154, с. 187—189; Никольский В. К. Происхождение... с. 48; Бикерман Э. Хронология... с. 26; Черепнин А. В. Русская хронология, с. 51—64.
- ³¹ Климишин И. Поговоримо... с. 46.
- ³² Бикерман Э. Хронология... с. 54—56; Селешников С. И. История календаря... с. 165; Никольский В. К. Происхождение... с. 26; Идельсон Н. История календаря, с. 10; Климишин И. Поговоримо... с. 8.
- ³³ Селешников С. И. История календаря... с. 165—170; Бикерман Э. Хронология... с. 54—55; Никольский В. К. Происхождение... с. 26; Идельсон Н. История календаря, с. 11; Климишин И. Поговоримо... с. 8—9.

КАЛЕНДАРНЫЙ ПРАЗДНИК И ЕГО МЕСТО В ЕВРОПЕЙСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

* * * * *
С. Я. Серов

В подзаголовках трех томов серии «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» отчетливо была выражена основная мысль составителей: обычаи и обряды, соотносящиеся с определенными датами, функционируют как неотъемлемая часть праздника, и сам их смысл объясняется значением того или иного сезонного праздника.

Однако, что собой являет праздник? Современное понимание русского читателя прежде всего обратится к первичному смыслу слова: «праздник» — это «пустой» день, не наполненный работой. Такое толкование, хотя и отражает одну из существенных характеристик празд-

ника, все же недостаточно. В западнославянских языках название нерабочего дня связано с его небудничным, сакральным содержанием (święto, svátek, svätok). Романские же и германские языки восприняли этот термин от латинского festum, feriae, fanum, где также чувствуется связь с сакральностью.

Все же и этимологическое толкование не полно, оно дает представление лишь о генетическом аспекте. Но в наше время существуют праздники самого разнообразного содержания. Государственные, местные, церковные, трудовые, спортивные, корпоративные и так далее. Многие из них закреплены за какой-либо датой календаря. Нас интересуют

а первую очередь традиционные народные праздники, более или менее четко соотносимые с временем года.

Какова же суть праздника, что его выделяет из остального времени? Уже было отмечено формальное противопоставление «праздник—будни» по степени наполненности работой. К этому можно добавить, что и эмоциональный фон у праздника ярче, чем у будней: он ощущается как необычный день. Поэтому некоторые исследователи основной характеристикой праздника считают веселость. Другие необходимым минимумом праздника, придающим ему отличие, признают хоть какой-то набор особенных блюд. Третьи видят стремление выделить день из череды будней в ношении нарядных одежд. Такое же разнообразие существует в вопросе о смысле праздника. Роже Кайюа видел в нем род социального пароксизма, в котором стремятся проявить себя наиболее инстинктивные и неупорядоченные компоненты человеческой жизни. Джон Пайпер, много занимавшийся этим вопросом, наоборот, объясняет праздник потребностью выразить всеобщее принятие мира как целостности¹. М. М. Бахтин справедливо относит празднество к первичным формам культуры. Излишнюю резкость некоторых его утверждений, кажется, можно объяснить внутренней полемикой с социологизацией, процветавшей в годы написания работы. Празднество, писал он, «нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или — еще более вульгарная форма объяснения — из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе»². Опять же Бахтин, должно быть, ориентировался на позднестаднальный, средневековый праздник, которому и посвящена его книга. «Вывести и объяснить» архаичный праздник из целей общественного труда, не противопоставляя последний «миру высших целей человече-

ского существования», а рассматривая их в неразрывном единстве, например, удалось А. Н. Веселовскому и О. М. Фрейденберг еще до написания М. М. Бахтиным его блестящего исследования о Рабле и карнавальной культуре³. А успехи последних десятилетий в изучении биоритмов, возможно, дадут базу для объяснения замеченной прежде регулярности основных календарных праздников. В частности, имеются в виду более или менее равные интервалы (около 40 дней) между днем св. Мартина (11 ноября) — для многих европейских народов это начало зимы — и зимним солнцеворотом (21 декабря), к которому приурочены рождественские праздники; между рождеством (25 декабря) и сретением (2 февраля) — фиксированным аналогом карнавалу, как будет показано ниже; между сретением и весенним солнцестоянием (21 марта), а в скользящих датах — между карнавалом и пасхой; между весенним солнцестоянием и 1 мая; наконец, между 1 мая и летним солнцеворотом, к которому приурочены иоанновские праздники⁴. При этом речь идет, вероятнее всего, не просто о «потребности в периодическом отдыхе» каждые 40 дней. Праздник, требовавший выполнения сложных, а часто и трудных обрядов, был не отдыхом, а скорее отдушиной в монотонности будней. Возможно, близки к истине те, кто видит в празднике прежде всего переключение эмоционального строя человека (и М. М. Бахтин, впрочем, отмечал, что для того чтобы «передышка в труде» стала праздничной, к ней должно добавиться «что-то» из сферы духовно-идеологической)⁵.

Прежде чем перейти к попытке классификации праздников, надо отметить общую для всех них роль, вероятно — первичную. В традиционном обществе время часто различается по своей большей или меньшей наполненности трудом — «насыщенное» и «пустое». Но таким образом ощущается только каче-

ство, а не количество времени. Как физическое пространство человек формирует при помощи перспективы, так и во времени, чтобы определить его движение и измерить собственные действия, человеку надо было установить ориентиры. Праздничные фиксированные даты и стали веками, помогающими измерить время, дать ему направление: от праздника к празднику.

«Промежуток между двумя последовательными праздниками одного и того же типа, — считает Эдмунд Лич, — это „период“, обычно имеющий название, т. е. „неделя“, „год“. Без праздников такие периоды не могли бы существовать, и весь порядок исчез бы из общественной жизни». Правда, тут же Лич заходит слишком далеко, заявляя, что мы неправильно «говорим об измерении времени, как если бы время было конкретной вещью, ожидающей измерения; фактически мы создаем время, создавая интервалы в общественной жизни. До тех пор пока мы этого не сделали, нет времени, которое надо бы было мерить»⁶.

Оставим на ответственности заслуженного этнографа забвение или неприятие объективности времени. Нам важны сейчас те формы, которые человек придает времени. Поэтому здесь достаточно отметить, что для линейного, исторического времени чередование праздников является принципом измерения.

Праздники не только меняют качество времени, нарушая его монотонность. Они в определенной мере противодействуют его тенденции к прямолинейности. Праздничное обрядовое время родственно мифологическому и соответственно подобным же образом организовано: оно также циклично⁷. Вопрос о первичности мифа или обряда, не раз поднимавшийся в работах как советских, так и зарубежных ученых, вообще представляется искусственным: логичнее всего, пожалуй, рассматривать их в том идеологическом единстве, в котором они

и существовали. Словесный и обрядовый тексты мифа в таком случае — два варианта его общественной реализации. Не противоречит, как кажется, такому методическому подходу предположение, что цикличность мифического времени (на более высоком таксономическом уровне, чем у отдельного текста) определяется — не генетически, а типологически — необходимо циклической организацией годичных календарных праздников.

В историческом же линейном времени праздничные даты являют собой как бы разрывы, где время движется в другом направлении. Историческим изменениям праздник вроде бы не подвержен: из года в год он начинается с той же точкой, что и прежде. Может забиться его первоначальный смысл, а форма останется та же. Вернее, праздничная форма в ходе истории изменяется — не может не изменяться, так как переменчивость феноменов исторически закономерна, а праздник есть также историческое явление. У него иная внутренняя организация, но как комплекс он несет в «потоке времени» и понемногу размывается. Все же скорость изменений у праздничных форм гораздо ниже, чем у форм быта, хозяйства, общественной организации. Потому и праздничные одежды старомодны либо вообще невозможны в «нормальной жизни» (ряжение); обряды, имитирующие трудовое действие, совершаются коллективно, хотя реальная работа давно уже — частное дело, и т. д. Праздник по сути своей архаичен, и смысл его существования — не в том, чтобы просто дать людям отдохнуть, а в том, чтобы позволить им немного задержаться, не превысить скорость прогресса, не оторваться от традиции. В празднике реализуется коллективная память. Недаром в античности сатурналии воспринимались как временный возврат золотого века. Недаром в сюжете праздников, посвященных историческим событиям, основное место за-

нимает воспроизведение этих событий: мистерия, театральное действо, вербализованное воспоминание в речах и т. д.

Наличие праздников с их цикличностью на прямой дороге исторического развития реальных форм жизни постоянно затормаживает «бег времени» — в этом смысле их роль можно уподобить той, которую в механике играет полезное сопротивление. Направленность истории выражается, таким образом, через борьбу прямолинейного и цикличного времени (что находит свою параллель в сосуществовании рационального и мифологического мышления). Праздничный день не просто выпадает из будней — он должен «надломить» их прямую, сбить в сторону, замкнуть в круг. Точнее — не круг, а многоугольник с количеством углов, равным количеству праздников. Круг может быть образован лишь годом с 365 праздничными днями. Но попытки создать «вечный праздник» случались не раз в истории и неизменно кончались крахом. И беспраздничная, будничная жизнь не может длиться — ее ход будет разорван эмоциональным бунтом. Суть — в равнодействии этих двух противоположностей. Нарушение равнодействия в тот или иной исторический период создает своеобразие периода.

Архаичное мышление (не обязательно примитивное — его выразителями были и Пифагор, и Экклезиаст) видит смысл (или бессмысленность) существования человечества в движении по кругу. Постепенно набравшее силу противоположное представление через эсхатологию пришло в XVIII—XIX вв. к крайней формуле безудержного прогресса. Сомнение в последней еще в прошлом веке и крушение ее в нынешнем привело к осознанию их диалектического единства. Взаимодействие двух видов времени — праздничного и исторического, выражаемых в образах круга и прямой, дало конечный их образ, принятый со-

временным диалектическим мышлением: спираль.

*

Теории происхождения праздника подробно рассматриваться здесь не будут. Как исходный пункт принимается теория обрядового генезиса, вполне соответствующая материалу трех книг серии. Гипотеза о первоначальном «синкретическом» состоянии самой обрядности принимается постольку, поскольку с ее помощью можно понять даже поздние формы некоторых трудовых и символических действий⁸.

Возникновение обрядности и соответственно праздника коренится, вероятно, в специфике мышления человека, требующей образной мультипликацией практических действий. «Тождество субъекта и объекта, — считала О. М. Фрейденберг, — мира одушевленного и неодушевленного, слова и действия (курсив мой. — С. С.) приводит к тому, что сознание первобытного общества орудует одними повторениями. Тождество и повторения ставят знак равенства между тем, что происходит во внешнем мире и в жизни самого общества; переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует: это и есть то, что мы называем обрядом и что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой»⁹. «В мертвом виде» здесь значит — отчужденное, приобретенное самостоятельное существование. Но собственно и обряд, достаточно оформившись, выделился из этого «прасинкретического» бытия и тоже стал «мертвым» в понятиях прежней стадии. Однако при этом обряды, символизированные дубликаты космических и общественных действий, не утратили прежнего значения: для достижения результата в трудовом процессе человек считал нужным совершать не только физические усилия, но и ус-

ловные акты, предваряющие или повторяющие их. Эти условные акты, обряды, считались столь же важными, сколь и физическая работа.

В истории развития праздничной обрядности выделяются следующие моменты:

В комплексе праздника, быть может, еще в большей степени, чем в отдельном обряде, играет роль не только определенный набор элементов, но и эмоциональный фон, игровой характер совершаемых действий. С ходом истории этот игровой характер начинает преобладать и вытесняет «серьезный», конкретный смысл обрядовой структуры. Выпадение либо добавление того или иного обрядового жеста не мешает до поры существованию праздника.

Выделенное в цитате курсивом место относится к самой сути возникновения и бытования обрядовых элементов, на которую в последнее время обращается внимание фольклористов. Различные формы обрядности (жест, слово, ряжение, пляска, действия с огнем, водой, зеленью и т. д.), как правило, служат параллельными формами выражения одной необходимой идеи, определяемой в каждом конкретном случае¹⁰.

В основе формирования обрядов и развившихся из них праздников лежит не только трудовая деятельность в узком ее понимании и не только отражение космического цикла. Этот процесс был двуединым, и как хозяйственные действия человека (охотника и собирателя, земледельца и скотовода) протекали в годичной смене сезонов, так и обряды отражали причастность человека и к работе, и к жизни природы. Поэтому-то при выделении обрядовых элементов из «синкретического» трудового комплекса они «притягивались» к наиболее значительным дням годичного цикла. Дни эти могли быть установленными объективно (солнцеворот, солнцестояния) или условно, в зависимости от климата, типа хозяйства (большин-

ство дат, позднее получивших церковные названия). Важнее, что они приобрели особую функцию: обеспечить существование жизни на земле, в том числе успех трудовым действиям, при помощи которых человек добывает себе пищу, жилище и одежду.

Особо надо оговорить, что процесс перехода от «синкретичности» к «специализации» не сводится к механическому перераспределению составляющих на оси времени. В сфере культуры при выделении какого-либо феномена из комплекса он зачастую остается существовать в этом комплексе по-прежнему, так что такие термины, как «разложение», «распад» не определяют сути процесса. Математический метод для истории, как принципиально нестрогой науки, может быть лишь прикладным. Взаимоотношения культурного комплекса с выделившимися из него (либо самостоятельно возникшими в ходе истории) феноменами, образующими новые комплексы, создают новую, более сложную, чем прежде, культурную систему, где основное — не более или менее стабильные феномены, а «напряжение» между ними.

*

В календарном празднике мы обычно можем выявить несколько функций, как в одном обряде, в одном заклинании — несколько пожеланий: чтобы и скот был здоров, и земля уродила, и виноград созрел, и в семье были все здоровы. Такая сложность объяснима и отмеченным выше параллелизмом символического мышления, и тем, что праздничные обряды (более, чем оставшиеся прикрепленными к какому-либо трудовому акту) соединились, смешались. При смене типов хозяйства в прежнюю словесную формулу включались новые слова, обрядность инициальной магии начала служить не только прежним заботам, но и оттеснившим (не вытеснившим) их новым.

Все же и в этом многофункциональном единстве есть первостепенные и дополняющие элементы. Вычленив смысл того или иного праздника — значит определить его особенность, отличающую от других, даже сходных с ним внешне (или сближающую с ними).

При предварительной попытке классифицировать годичные праздники хотя бы на основе материала, изложенного в посезонных томах серии «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы», бросается в глаза их разделение на три типа:

1. Праздники, связанные с завершением хозяйственного года (вторая половина лета — сентябрь; у некоторых народов и октябрь).

2. Праздники, связанные с зимним (21 декабря) и летним (21 июня) солнцеворотами: святочный и иоанновский циклы.

3. Праздники, связанные с началом нового хозяйственного года, пробуждением природы («весенние праздники»).

Деление это условно постольку, поскольку в каждой из групп имеются обряды, сходные с обрядами других групп. Более того, в празднествах зимнего солнцестояния, например, присутствует — в более явном виде, чем в иоанновские дни, — идея «начала года», определяющая характер празднеств третьей группы; и в рождественских, и в весенних гуляньях можно заметить обряды, долженствующие обеспечить успех в труде, сходные с теми, что мы видим в цикле позднего лета — осени. Однако различия заметнее.

Вообще, если в зимних и весенних праздниках смысл действия часто спрятан за довлеющей ему обрядностью и требуется дополнительный анализ для раскрытия этого смысла, то праздники и обряды конца лета — осени недвусмысленно зависят от уборки урожая (жатвы, молотбы, сбора фруктов, винограда), пригона скота с летних пастбищ и т. п. Они совершаются «по

случаю» и как сами трудовые действия не закреплены строго за определенной датой, а зависят от сроков вызревания урожая, так и обряды этого рода не столь жестко фиксированы во времени. Впрочем, и здесь можно выделить два вида обрядов:

те, в которых сохранилась первоначальная «синкретичность», совершаемые непосредственно в процессе уборки урожая (начало жатвы, «завивание бороды», оставление на поле последних колосьев или на дереве — плода и т. п.). В них меньше «чистой игры», чем в календарных фиксированных, больше осознанной практичности. Сюда же относятся и обряды, связанные с возвращением скота;

те, что определены сроками и характером трудовых актов, но совершаются до или после сбора урожая. В них много элементов, общих с обрядами конца весны — начала лета. Прежде всего действия с последним сжатым снопом, центральные в дожиночных праздниках, очень близки тем, что совершаются с майско-тронцким деревом; более того, в осенних праздниках «майское дерево» играет важную роль. Такой важный и распространенный обряд, как игровое убийство петуха (олицетворяющего дух зерна), частое в послежатвенных праздниках типа кирмеса, встречается также в карнавальных и в иоанновских играх¹¹. Пляски на дожиночных праздниках у чехов и словаков, где имитируются сельскохозяйственные работы, относятся скорее к исключениям — в большинстве своем кирмеса, храмовые послежатвенные празднества скорее схожи с карнавалом (не только по разгульности, но и по набору обрядовых элементов).

В трудовых обрядах отчетливее, чем в празднествах более символизированных, можно заметить двойственность организационно календаря, борьбу двух стремлений: фиксировать дату, прикрепить к ней сельскохозяйственные рабо-

ты; не догматизировать календарные сроки, руководствоваться практически условиями. Скотоводы, например, стараются начинать выгон скота на летние пастбища 24 апреля, в день св. Георгия. Если погода в этом году не благоприятствовала, то скот ненадолго выгоняли (у венгров, например) за околицу для соблюдения обычая, но реальный отгон начинался в зависимости от погоды. Норвежцы считают завершением сенокоса день св. Олафа — олсок и в этот день устраивают праздник. Кончают же косить траву в разные сроки, в зависимости от того, какова она в том или ином году¹².

На еще более высоком уровне заметна наряду со стремлением обязательно отмечать конец года и начало следующего (особенно в праздниках зимних и весенних), отделить один год от другого и тенденция связать нынешний год с будущим. Именно это ощущение неразрывности и требует сохранения какого-то количества зерен от первин до следующего года; эти зерна подмешивались в посевные семена, чтобы новый урожай был не хуже последнего. Возможно, этим же можно объяснить и обычай сохранять последние колосья на борозде. Смысл обряда с последним снопом («завивание бороды», коллективное срезание, бросание в него серпов) достаточно убедительно объяснен В. Маннхардтом. Однако поверье о том, что в последних колосьях прячется дух зерна, не объясняет, почему в одних случаях последний сноп торжественно везут или несут домой и тут чествуют того, кто сжал последние колосья, а в других — пытаются оставить последние недосжатыми. Вероятно, следует рассматривать эти два обычая как две традиции, равнозначные по смыслу. В каждой из них не только проявляется почитание духа зерна (а потому «убивший» его освящается в обряде — через прославление либо через инвективу), но и видно отмеченное желание связать этот

урожай с будущим. В одном случае (где ярче выражена идея «убивания и воскрешения») урожай следующего года обеспечивается более активным участием человека; в другом — божество плодородия не убивается, а умирает (и затем воскресает) со всей природой. Такая форма, по всей вероятности, более архаична.

Если же рассматривать обряды и праздники преджатвенные, «синкретичные» с рабочими действиями, и послежатвенные как единое целое, то можно выделить в общих чертах следующее их соотношение.

Перед началом и в ходе сельскохозяйственных работ обряды направлены на будущее, на достижение результата. Речь идет не столько о гаданиях в первый день работ, сколько о явно выраженном стремлении угодить «духу зерна» (или плодов). Ему приносятся символические умиловительные жертвы (убийство петуха, оскорбления или связывание зашедшего на поле чужака). Но и после сбора урожая, когда результат, казалось бы, достигнут, обязательны «подводящие итог» в обрядовой форме праздники. Дело, вероятно, не в одном только стремлении отдохнуть от трудов и повеселиться — это можно было бы устроить и попроще. Все оформление трудовых праздников и обрядов представляется как бы осуществлением договора человека с силами природы, в рамках идеи космической взаимности. Сначала природным божествам приносят жертвы, чтобы добиться их расположения и соучастия в труде. После с ними делятся собранным урожаем. Другое дело, что дележ этот метафорический: божеству достаются то верхки, то корешки, в зависимости от того, сжал крестьянин репу или сеял рожь. Главное, что человек соблюдал договор и может надеяться на расположение сил природы и в будущем году.

Второй тип выделяемых праздников — это те, что имеют своим апогеем

зимний и летний солнцевороты. Следует отметить, что зимний цикл вмещает в себя большее число праздников с одинаковой структурой и длится несколько месяцев; летний же, стесненный, с одной стороны, забравшимися и в июнь весенними праздниками (последними из них можно считать троицкие), а с другой — начинающейся сразу после летнего солнцеворота страдой, продолжается в «чистом виде», т. е. при большем или меньшем структурном единстве, не дольше двух недель.

Праздники солнцеворотов, как можно предположить, — древнейшие из календарных. До XX в. у многих народов Европы сохранилось характерное для доземледельческих стадий деление года лишь на два периода: зимний и летний. Начало каждого из сезонов не было фиксировано: для зимы это конец октября — первая половина ноября; для лета — конец апреля — начало мая. Самые твердые даты, принятые за середину сезона, — это 21 декабря и 21 июня. Впрочем, как мы видели хотя бы на примере юрьева дня и олсока, для крестьянина вообще не существовало твердых дат. Они появились в жреческом, а затем — в церковном календаре, не столь связанном с сельскохозяйственной практикой. Как обстояло дело прежде, мы можем заключить хотя бы из того, что самым коротким днем в году считается в народном календаре и 13 декабря (св. Люция), и 25 (рождество); впрочем и 21 (св. Томас). Соответственно сходна их обрядность.

Так же обстоит дело и с празднествами самого длинного дня: они совершаются не только 24 июня (рождество Иоанна Предтечи), но растянуты на 14 дней (аналогично святочному 12-дневью и менее заметному — от св. Люции до рождества), от св. Вита (15 июня) до св. Петра и Павла (29 июня)¹³. Не фиксировано жестко и начало зимы и лета. Зима начинается, например, у французов и бель-

гийцев и на св. Мартина (11 ноября), и на св. Екатерину (25 ноября), и на св. Андрея (30 ноября); у немцев — и на св. Галлуса (16 октября), и на св. Мартина, и на св. Клементя (23 ноября), и на св. Екатерину, и на св. Андрея; у западных славян — и на св. Андрея, и на св. Люцию; у румын — на св. Андрея и на св. Николая (6 декабря); у греков — на св. Филиппа (15 ноября) и на св. Андрея. У финнов, если новый год начинался с 28 октября, то его встреча длилась до дня св. Мартина, и в эти 12 дней совершались обряды (в частности, гадания о погоде на будущий год), аналогичные святочным у других народов или в период от св. Люции до рождества у западных славян¹⁴.

Подобная «растянутость» тождественной обрядности по периоду уже была отмечена для весенних праздников¹⁵. Таким образом, в народном сознании календарный праздник являет собой не «точку» фиксированного дня, а скорее «пятно», в котором сливаются несколько дат. Обычно эти даты не идут одна за другой (исключения редки и сводятся почти только к масленично-карнавальному празднеству), а выглядят как ступки определенного праздничного фона (даже в святочном 12-дневье наибольшая эмоциональная и обрядовая насыщенность приходится на три дня — сочельник, канун Нового года и крещение¹⁶).

Зима и лето противостоят друг другу как ночь и день¹⁷; солнцеворот зимний и летний также взаимосвязаны в народном сознании (недаром церковь, приравливаясь к традиции, сделала их датами двух рождеств: Иисуса и Иоанна Крестителя). При этом контрастном единстве основная характеристика праздников солнцеворота, выделяющая их из всего годичного цикла, — то, что их обряды имеют первичной целью не успех в конкретных хозяйственных действиях (как, например, жатвенные) и

даже не заботу о природном плодородии (как главным образом в весенних празднествах), а обеспечение общекоsmических задач, непосредственное использование человеком первичных сил природы.

Обрядность этих дней — игровая, но такая игра глубоко серьезна по своей сути и когда-то, вероятно, осознавалась как ответственнойший труд, усилие, направленное не на то, чтобы рос хлеб и плодился скот (такого рода обряды, совершаемые в эти дни, по-видимому, — позднейшие наслоения), а на то, чтобы не прекратилась жизнь. По пословице, «Будет день — будет хлеб». Если весенние и летне-осенние обряды имеют своей главной целью, чтобы был хлеб, то обрядность солнцеворотов — чтобы был день. Ярче всего это видно в зимних праздниках — аналогия зимы со смертью, которую надо побороть, общеизвестна. Впрочем, хотя иоанновские дни, казалось бы, приходится на расцвет природы, но именно сходство их обрядности со святочными подчеркивает тот парадокс (давший обильную пищу Томасу Манну для медитаций в «Волшебной горе»), что солнце с этой точки начинает умирать и год склоняется к зиме. И если человек в зимних обрядах помогает солнцу в момент, когда оно слабее всего, то в летних — загодя, в начале ослабления солнца поддерживает его.

Соотношение будничного и праздничного сознания можно выразить еще одним образом: архаическое (и один из видов его — праздничное) мышление часто сравнивается с зыбким болотом, неверной почвой. Будничные, уютные формы рационального сознания в таком случае — гать, которую человек мостит на этом болоте. Моменты праздников — проломы в мостовой, и в эти проломы выбивается архаика, изжитая в обыденной жизни. Время теряет свои измерения, перестает быть — на день или несколько дней наступает необходимый

для дальнейшего обновления «конец света». Хаотично смешиваются и современные, и древнейшие формы. Сказанное относится ко всем календарным праздникам (каждый из них в какой-то мере конец и начало года). Но для праздников солнцеворота такая открытость неупорядоченных космических сил и стремление людей уловить этот момент, использовать в своих интересах (излечиться, разбогатеть, узнать судьбу и повлиять на нее) имеет определяющее значение.

Приведем несколько примеров такого «пролома времени». Особенный разгул нечистой силы, по верованиям большинства европейских народов, бывает на святки (главным образом в сочельник, канун Нового года, на крещение). В это же время мертвые выходят из могил и навещают родственников. Другие важнейшие даты зимнего периода: св. Мартин, св. Андрей (оба — начало зимы), св. Люция, св. Томас. Летом «тот свет» открыт для общения на иванов день (вообще во все 12-дневье); у немцев и скандинавов также на св. Варфоломея (24 августа). Вероятно, с евангельским сюжетом связано поверье о том, что на крещение раскрываются небеса, но румыны верили, что то же происходит и на рождество, и на Новый год, и в пасхальное воскресенье, а югославы — на иванов день. Общеизвестно предание о возможности найти клад в купальскую ночь. А у скандинавских лопарей, кроме этой ночи, заколдованный клад можно обнаружить и в святки. В ночь на Новый год, по поверьям славянских и германских народов, животные могут говорить человеческим языком, но и в сочельник тоже.

В кельтских районах Великобритании (о. Мэн, Шотландия, Ольстер) ряженные ходят по домам, слава Новый год, не 31 декабря, а 31 октября: у кельтов год начинался 1 ноября. А в Нидерландах и Бельгии «колядуют» на св. Мартина, так как здесь этот день — на-

чало зимы. В тот же день шведы изгоняют нечисть.

В летнее время персонажи народной мифологии — «силы света», слишком яркого и жаркого (полуденницы, самовилы и др.) были столь же опасны, сколь «силы тьмы» зимой. Впрочем, благодатная мощь солнца и расцвет природы открывали много возможностей.

Купальская ночь — время наивысшего могущества природы (в прошлом понимавшегося как могущество хтонических божеств); травы, собранные в эту ночь, считались лучшим лекарством, как и роса этой ночи. На св. Иоанна больных детей протягивали для исцеления через расщеп в дереве либо через венок ивановских трав¹⁸.

И, конечно, в эти переломные дни, когда перемешиваются времена и будущее становится настоящим, можно узнать судьбу. Гадания совершаются главным образом индивидуально, а не коллективно. Даже пускание девушками венков по воде (река — дорога на тот свет) в иванову ночь, хотя и могло совершаться публично, но было делом рук каждой отдельной девушки. То же и с крещенскими гаданиями. А в большинстве случаев общаться с темными силами следовало индивидуально и по возможности тайно¹⁹. Такие гадания совершались чаще всего в те же «переломные дни» — в святочное 12-дневье, на св. Мартина, на св. Андрея и св. Люцию.

С гаданиями тесно связаны и магические действия, совершаемые в «переломные» даты (не только в солнцевороты). Желание войти в контакт с неосвященным миром особенно проявляется в сопутствующих магии действиях. Одежда — знак принадлежности к упорядоченному миру, тем более что такие ее элементы, как пояс, головной убор, орнамент на рукавах, подоле и вороте, играют роль оберега. В иванову ночь «для здоровья» девушки катаются по

росе голыми (и ведьмы обнажались для колдовства, и в обрядах, например «опаживания», женщины сбрасывали одежду). Как даже скот может говорить в сочельник или на Новый год, так человек при совершении некоторых магических действий в «ночи перелома» должен молчать. Немота — в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых; молча, «став своим», человек может принести нужное ему из того мира. Вода, которую обязательно молча набирают в такие моменты для магических целей, так и называется «немая вода». Молодая полька молча рвет и приносит домой цветы в ночь на св. Яна, чтобы положить под подушку и увидеть во сне суженого. У немцев молча копали цикорий в ночь на св. Якоба (либо Петра и Павла — все это дни ивановского цикла) и в полдень св. Лаврентия искали уголь.

На зимние даты, особенно на канун Нового года, приходится и попытка повлиять на будущее, так называемая «магия первого дня»: что сделаешь в первый день года, то будешь делать и весь год.

При всем единстве праздников зимнего и летнего солнцестояний каждый из них обладает собственными, более того — контрастными в отношении друг друга характеристиками. Летние праздники, как уже говорилось, — дни самого яркого света (даже слишком яркого, выходящего за нормальные пределы), самого большого тепла, расцвета жизни. Естественно, что заметная в весенних праздниках эротическая направленность в эти дни достигает своей кульминации. В соответствующем томе «Календарных обычаев и обрядов в странах зарубежной Европы» приведен обильный материал как о позволительности в эти ночи нарушения сексуальных запретов, так и о символическом заключении союзов («кумовья св. Иоанна», гадания с венками и огнями, прыгание парами через костер).

В зимних же праздниках, напротив, подчеркивается идея смерти, присутствия мертвых. Их «кормят» специальной едой, для их умилостивления совершаются обряды, аналогичные поминальным. Раздача в эти дни еды беднякам являет собой одну из форм «кормления мертвецов». Бедняк, особенно нищий, социально тождествен мертвецу в сфере биологической. Можно видеть в этом обычае и другой смысл: поддержки общиной неимущих сочленов. Но, во-первых, кормят не только бедняков-соседей, но и бродяг; во-вторых, такой обычай характерен лишь для рождественско-святочного периода. Бедность в фольклоре часто объясняется тем, что человек либо лишился живительной сверхъестественной поддержки, либо к нему привязалось «горе-злосчастие», т. е. он отрицательно сакрализован. Не противоречит такому пониманию, кажется, и тот факт, что в те же дни обрядовая пища достается и детям. Ведь до женитьбы, до перехода в социальную группу самостоятельных хозяев, член общины неполноценен и как бы не существует. Семантически он ближе к мертвым, чем к живым — труженикам и производителям. При таком взгляде становится не столь уж существенным и различие в возрасте колядовщиков: в одних случаях это взрослые (но не женатые) парни, в других — малолетние дети. У европейцев (в последние века, по крайней мере) инициационные группы сравнительно немногочисленны, те и другие колядовщики находятся в одной группе.

Смерть даже в зимних праздниках подразумевает рождение новой жизни, но эта жизнь (до весны) принципиально не эротична. Если купальские праздники требуют соучастия парней и девушек в обрядах, если в «мужских» и «женских» весенних праздниках, в агоническом контрастном двуединстве (шуточные перебранки и бой, травести) уже налицо хотя бы потенциаль-

ная эротичность, то в зимних праздниках она практически отсутствует. Гадания о женихах в расчет не могут быть приняты, потому что, во-первых, они индивидуальны, а не коллективны, а во-вторых, имеют целью именно брак, создание собственной семьи и хозяйства. Даже в специфически святочных общих обрядах (колядование) роль девушек сугубо пассивна: они получают песенное благословение колядовщиков на брак, но сами в колядовании не участвуют. Исключения так редки, что невольно возникает соблазн считать их поздней формой обряда. Более того, у многих народов зарубежной Европы обход домов девушкой, олицетворяющей св. Люцию, напоминает скорее визиты Перхты (негативная форма приобщения) — недаром девушка должна в течение всего обхода молчать. У венгров, если первый посетитель рождественским утром будет женщина, — дому грозит беда.

«Девичьи» коляды у западных славян, подробно рассмотренные Л. Н. Виноградовой²⁰, имеют, по-видимому, ту же основную функцию, что и «господарские» коляды и щедровки: заклятие социального и хозяйственного благополучия. Кажется, сравнительным изучением структуры коляды и заговора еще никто детально не занимался²¹. Но даже поверхностное сравнение позволяет предположить их близость. Как в одном, так и в другом случае полная формула предполагает сообщение, показывающее, что исполнителю известна ситуация (у колядовщиков — место и время действия, у заклинателя — свойства объекта). Затем следует активная часть: благословение или проклятие у колядников, приказ (пожелание) у заклинателя.

Таким образом, колядование можно считать заклинательным обрядом, совершаемым в дни наибольшей опасности, не просто «переломные», но специфически зимние праздники.

В подтверждение оговорки о том, что и весенние праздники — своего рода начало года, и тем самым тоже «разлом» на месте встречи старого и нового времени, можно привести такие параллели.

Разгул нечисти и возвращение покойников в мир весной происходит согласно поверьям, чаще всего на сретение (2 февраля), когда «зима с весной встречаются»; на карнавал (масленицу); в середине поста (также у некоторых народов время встречи зимы и весны); на св. Георгия — день начала лета в двухсезонном году; со страстного четверга по страстную субботу; на 1 мая (Вальпургиева ночь); в троицко-вознесенский период. Гадания обычны на сретение и на масленицу.

Наиболее богатая обрядность как раз и группируется по этим основным праздникам весеннего календаря: сретение, карнавал, пасхальная неделя, начало мая. У народов Юго-Восточной Европы георгиевский (юрьев) день потеснил майские праздники или слился с ними. В троицких же празднествах, формально связанных с пасхой, преобладает не связанная с христианством обрядность майского типа.

Самый популярный, самый изученный из этих праздников — карнавал, в котором наиболее заметна одна главная тема: веселые проводы старого года. Ход и смысл карнавальных шествий достаточно подробно исследованы²², поэтому здесь ограничимся лишь определением специфики карнавала как календарного праздника.

Прежде всего при ближайшем рассмотрении можно увидеть, что карнавал — не единственная вежа, отмечающая начало весны: у нее несколько начал. Пасха, как известно, даже официально открывала новый год до тех пор, пока в конце XVI в. не был утвержден нынешний календарь. Майские или юрьевские дни, когда нет сомнения в том, что весна наступила, по своей обрядности схожи с карнавалом, хотя эмо-

ционально они — не столько проводы старого года, сколько встреча нового. В комплексе их можно рассматривать как растянувшийся праздник с контрастными перерывами, где карнавал — завязка сюжета, а май — кульминация. Впрочем, как майские праздники в ослабленном виде переходят в троицкие, так и у карнавала есть свой, не столь заметный, предшественник — сретение, близкое к карнавалу и по времени, и по структуре, и по персонажам.

Наиболее известное олицетворение карнавала — пузатый весельчак с подчеркнута фаллическими признаками. Его возят или водят по всему поселку, а затем торжественно «казнят» (сжигают, топят, расстреливают). Если роль Карнавала исполняет человек — казнь совершается символически. Если это чучело, то сожжение или утопление реальные. Однако те же действия мы находим и в другие весенние праздники: шествия с центральным персонажем, а затем — расправа с ним. Конкретные детали, естественно, различаются не только по праздникам, но и географически.

Антропоморфность дона Карналя, Сан-Пансара — как бы ни называлось олицетворяющее карнавал чучело — не должна нас смущать. Не в одном этом обряде человеческий образ вытеснил предшествовавшие ему зооморфные или фитоморфные персонажи. Но они остаются на периферии действия: или в том же самом празднике на менее заметных ролях, или в центре обрядности второстепенных праздников того же типа. В сретенских действиях, например, медведь занимает место Карнавала²³. В них же, как и в карнавал — масленицу, как и в майские праздники, место медведя иногда заступает «дикий человек», «лесной человек», закутанный в зелень или в гороховую солому. Он прячется в лесу; его находят и «убивают». «Воскреснув», он должен обойти под конюем все село; нередко его при этом запрягают в плуг.

Уже то, что «охота на дикого человека» — не только масленичный, но и майский обряд, наводит на мысль об их однозначности. Но майские персонажи в обоих видах (одетый в зелень или скрытый внутри увитого зеленью каркаса человек и «король» с «королевой» мая) олицетворяют ту же идею, что и «медведь», и «дикий человек», и чучело Карнавала: эротическое торжество героя праздника, его смерть (и воскресение). Как правило, «король» и «королева» символизируют первую часть комплекса, а «май», одетый в зелень, — вторую. Носимый им каркас топят, его самого символически разрывают, коллективно обрывая с него зелень. Арханичность такой формы «убийства», общественное разрывание (подразумевается затем и поедание) божества, аналогичное греческому спарагмосу, позволяет считать такую форму ряжения первичной, а избрание «короля» и «королевы» — поздним оформлением феодальной эпохи.

Итак, в трех праздниках — сретение, карнавал, начало мая — разыгрывается одна и та же мистерия персонажами, имеющими различную внешность, но одну роль. В этот же круг входит и привнесенный в европейскую народную культуру позднее, но также уходящий корнями в миф об умирающем и воскресающем божестве пасхальный праздник. Сходство их обрядности приводило некоторых наблюдателей к мысли, что карнавал являет собой пародию на пасхальную мистику. Действительно, в карнавальные процессии включены действия, пародирующие церковную обрядность. Но, вероятно всего, это — результат длительного сосуществования обоих праздников, столь схожих по основной идее. Карнавал все-таки древнее пасхальных действ. Скорее страстная неделя — как и карнавал, праздник торжества, смерти и воскресения — использовала готовые элементы популярного праздника, сублимировав их в сво-

ем контексте. Пасха стала «торжественной пародией» карнавала. А степень серьезности или шутовства — вопрос формы: в любом обряде, любом празднике творчески самовыражается *homo ludens*, «человек играющий».

Известно, что церковь вела много веков борьбу с языческим разгулом карнавала, но уничтожить этот праздник, заменив его христианским, оказалось невозможно — слишком глубоко он внедрился в народную жизнь. Церковь ограничилась тем, что отгородила пасху от карнавала глубоким сорокадневным провалом поста, контрастным обоим праздникам. Слишком контрастным: в сравнении с постом еще виднее изначальное сходство карнавала и пасхи. Впрочем, пост как не просто отсутствие веселья, а как подчеркнутое «антивеселье» тоже относится не к будням, а к сакрализованному времени и являет собой праздничный период, но с обратной по отношению к карнавалу и пасхе знаковостью.

Даже в организации поста видно сходство с карнавальными празднествами: в первое воскресенье и в середине поста бывают «всплески праздничности». Особенно выразителен средопостный праздник «распиливания старухи». Большинство информаторов он осмысливается как маркирование середины поста, а «старуха» олицетворяет пост. Однако, если вспомним, что обрядовые надругательства над маской старухи совершались и на св. Агату, и по другим весенним датам, то не исключено, что такая интерпретация — позднейшая. Первоначально старуха могла быть рядом с другими масками символом зимы, немощи, увядания — т. е. уходящего старого года. Тогда мы не удивимся, встретив в зимнем цикле, основная тема которого — смерть природы, структуру праздников, аналогичную весенней, и те самые обряды первостепенной важности, что и в карнавальных.

Трехдневной кульминации карнавала предшествуют три подготовительных четверга. Так же и перед рождеством в восточной Франции молодежь колядует в четверги трех предшествующих недель, причем дело не ограничивается только пением: колядовщики совершали также обряд разбрасывания зерна по дому, устраивали «кошачьи концерты» (шум, в противоположность молчанию, — жизненное начало).

Этот обычай, вероятно, немецкого происхождения: в Германии, Австрии и Швейцарии также отмечались три четверга адвента с шумными шествиями молодежи, бросанием в окна гороха и бобов, отдариванием хозяевам ряженых. Кстати, и в этих процессах одна из главных масок — «гороховый медведь». Интересна привязанность этих «подготовительных» дней к четвергам. Ограничиться объяснением, что четверг был посвящен громовнику, первичному божеству, и успокоиться отсылкой к гипотезе «основного мифа» индоевропейских народов (о борьбе громовника с хтоническим противником), мешает явно выраженный манический характер этих обрядов. К тому же у балканских славян (главным образом сербы, черногорцы) обряды неколядного типа совершались в три предрождественских воскресенья²⁴.

Сходство в структурной организации и в обрядности весенних и зимних праздников еще раз напоминает об условности их разделения. Они не контрастны: при всей специфичности в них есть и общие моменты. Прежде всего сретенско-карнавалльно-майские праздники, как и зимние, тоже символизируют «начало года», и в этом смысле в них также наличествует идея «разлома времени». Сельскохозяйственная и природная их оформленность выражает большую, чем в зимних, обусловленность историческими формами хозяйства. Они — результат солнцеворота и если сретение — карнавал можно сопо-

ставить с майскими праздниками как конец и начало цикла, то святочный и карнавалльный периоды могут быть рассмотрены в таком же единстве. В зимних же обрядах, особенно рождественско-святочных, многие обряды имеют целью обеспечить плодородие людей, полей, скота.

Один из главных обрядов, общих новогодним и карнавалным праздникам, — обрядовая пахота. Для карнавала, вероятно, это основной, первичный обряд — ведь не только шествие с плугом обязательно в эти дни, но частое присутствие в шествиях корабля, колесниц придает убедительность выведению слова «карнавал» из латинского *carrus navalis*, при том что *carrus* — не только колесница, но и плуг, и корабль; а семантическое единство «пахоты», «плавания» и «езды» показано, в частности, советскими учеными еще в 30-е годы. И если сретение и майские праздники роднит с карнавалом общая идея пробуждения природы (в том или ином олицетворении), то «пахота» подчеркивает именно инициальный характер новогодних и карнавалных обычаев. Обрядовая запашка, может быть, наиболее яркий пример выхода «чистого» обряда из «синкретического» состояния, прикрепления его к определенному дню и через обрастание дополнительными элементами превращения в праздник.

Пахота по снегу или на улицах в праздник «перелома», конца — начала года имеет тот же смысл заклинания, создания обрядовой модели для успеха реальной пахоты, что и исполняемая, например, параллельно действиям с плужком «колядка пахаря», в которой содержатся пожелания удачи тому хозяйству, где исполнялся обряд. Здесь виден уже отмеченный выше параллелизм слова и жеста в обрядах.

Впрочем, при единстве смысла зимней и весенней символической запашки они включены в разные праздничные комплексы. В различных контекстах

одни и тот же обряд может связываться с несходными осмыслениями. Первичная цель обрядовой пахоты и в том и в другом случае — обеспечение успеха трудовых действий через участие вне-человеческих сил. Но в сфере зимних манических праздников идеальную модель будущих реальных работ создают мертвые (олицетворяемые колядовщиками либо ряжеными). В системе же обрядов, отражающих веру в умирающее и воскресающее божество природы, запашку производит изображающий это божество «царь», «жених» (общественные эквиваленты, семантически равнозначные) или же зооморфный персонаж («хозяин» природы), являющий собой раннюю стадию оформления обряда. Той же зависимостью от общего смысла праздника объясняются и различия в сюжете «пахоты». Зимних пахарей одаривают, как и положено поступать с колядовщиками, их задабривают, как вообще задабривают мертвых в эти дни. В разыгрывании же весенней обрядовой пахоты входит явно или скрыто «убийство» божественного пахаря.

Идея смерти и воскресения наиболее отчетливо выражена в праздниках весеннего цикла и связанных с ними ми-

фах и обрядах. Но эта же идея — «представить переход смерти в жизнь, смену старого и нового года, регенерацию из вчерашнего умирания... в сегодняшнее новое оживание»²⁵ — заметна и в трудовых праздниках конца лета — начала осени, и — в меньшей степени — в зимних.

Функция праздника как мерил времени, отмеченная в начале, вполне может определять эту идею. Праздник «создает» (формулировку Э. Лича можно использовать метафорически) время, разделяя его линию на отрезки разной величины. Тем самым он заканчивает один отрезок и начинает новый, «убивает» прежнее время и «возрождает» его на новом этапе, в новом качестве.

В праздниках карнавального толка эта идея оформляется главным образом через «перевернутость», противоположение праздничных норм обычным. Но карнавал, сатурналии и подобные им — лишь один из видов празднества. Другие воплощают ту же идею иным способом. Конкретное же оформление, реалии зависят от исторического этапа, хозяйственных процессов, сезона, климатических условий и этнических традиций.

¹ Caillois R. *Théorie de la fête*. — Nouvelle Revue Française, Paris, 1939, N 53; Pieper J. *In Tune with the World: a Theory of Festivity*. New York, 1965, p. 23.

² Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. М., 1966, с. 11.

³ Веселовский А. Н. *Поэтика*. СПб., 1913, т. 1; Фрейденберг О. М. *Поэтика сюжета и жанра*. Л., 1936; Она же: *Миф и литература древности*. М., 1978.

⁴ Leach E. *Rethinking Anthropology*. London, 1961, p. 135; Gaignebet C., Florentin M.-C. *Le Carnaval*. Essais de mythologie populaire. Paris, 1974.

⁵ Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле...* с. 12.

⁶ Leach E. *Rethinking Anthropology...* p. 134—135.

⁷ О связи мифа и обряда см.: *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Ев-*

ропы. Весенние праздники. М., 1977 (далее — *Весенние праздники*), с. 7.

⁸ Тонкий комментарий Н. В. Брагинской к внешнему расхождению в трактовке первобытного синкретизма А. Н. Веселовским, с одной стороны, и О. М. Фрейденберг и Е. М. Мелетянским — с другой, см.: *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности*. с. 570—571.

⁹ Фрейденберг О. М. *Поэтика сюжета и жанра*, с. 54.

¹⁰ Параллельность функций слова и действия в обрядах была проанализирована, в частности, авторами сборника «Обряды и обрядовый фольклор» (М., 1982).

¹¹ *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники*. М., 1978 (далее — *Летне-осенние праздники*), с. 28, 62, 64—65, 74, 96, 103, 127, 132—134, 136—137, 146, 149, 152, 158, 176, 192, 193—194, 199; *Весенние*

- праздники, с. 36, 52, 58, 93, 144, 160, 196, 200.
- ¹² Летне-осенние праздники, с. 102; Весенние праздники, с. 197.
- ¹³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 54—55, 104—106, 127—128; особенно 145—148, 167—170, 193—196, 206—208; Летне-осенние праздники, с. 21, 53, 58—60, 124—128, 143—148.
- ¹⁴ Зимние праздники, с. 33—34, 69, 71, 122—123, 139—140, 205, 207, 284—286, 309.
- ¹⁵ Весенние праздники, с. 67—68.
- ¹⁶ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982, с. 190.
- ¹⁷ *Брагинская Н. В.* Календарь. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 614.
- ¹⁸ Летне-осенние праздники, с. 70, 283.
- ¹⁹ Замечательный по своей выразительности великорусский материал святочных гаданий (осознание разгула нечисти, принцип нечетности, снятие нательных крестов, locus гадания и пр.) см.: *Живая старина*, 1905, вып. I—II, с. 6—9.
- ²⁰ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия..., с. 39—67.
- ²¹ Разбор состава и характера коляд. См.: *Виноградова Л. Н.* Композиционный анализ польских колядных обрядовых песен. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1971, с. 124—157; *Она же.* Заканнательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 7—26.
- ²² Весенние праздники; *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле...; *Caro Varaja J.* El Carnaval. Madrid, 1965; *Caignebet C., Florentin M.-C.* Le Carnaval.
- ²³ Подробнее о тождественности сретенских и карнаваловых праздников см.: *Серов С. Я.* Медведь—супруг (вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки). — В кн.: Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
- ²⁴ Зимние праздники, с. 36, 146—147, 163, 165, 181, 243.
- ²⁵ *Фрейденберг О. М.* Терсит. — Яфетический сборник. Л., 1930, VI, с. 233. Формулировка автора относится в полной мере к весенне-летним праздникам; что же касается зимних, то они соответствуют такому определению разве что с учетом общегодового единства.

ЭЛЕМЕНТЫ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Календарные обряды, связанные с ними поверья, магические действия, песни, игры, развлечения представляют собой необычайно сложный комплекс действий и идей. Найти исторические корни этих явлений, выяснить, что в них первичное и основное, а что вторичное и производное, — задача сложная.

В научной литературе не раз делались попытки свести календарные обычаи, обряды и верования к единому корню. Этот корень одни исследователи видели в мифологических олицетворениях и культе небесных явлений (астрально-мифологическая школа Гримма и др.), другие — в земледельческих поверьях о «хлебных демонах» (Маннхардт, Вундт), иные — в первобытных магических представлениях (Фрэзер), в «ро-

довой жертве» (Робертсон-Смит), в «обрядках-переходах» (А. ван Геннеп), в погребальном культе (Пропп, Мошинский), в потребности периодической психической разрядки и в «смеховой культуре» (Бахтин).

Все эти попытки, однако, не решают проблемы в целом: они дают в лучшем случае лишь объяснение отдельных элементов, входящих в сложную систему календарных обычаев и верований.

Авторы настоящей работы предприняли попытку, прибегая к сравнительно-историческому методу, отыскать среди элементов, слагающих календарные обряды, более ранние и более поздние, приурочить их к тем или иным эпохам в истории человечества или хотя бы в истории отдельных групп народов.

ПРИМЕТЫ И ГАДАНИЯ

* * * * *

С. А. Токарев

Вера в приметы — один из древнейших компонентов календарной обрядности, если не самый древний ее компонент; она универсальна и известна у всех народов. Записано множество народных примет на разных языках. Но даже самое поверхностное ознакомление с ними показывает, что перед нами весьма неоднородная группа явлений и что в сущности само слово «приметы» может относиться к вещам совершенно различным.

Идя сознательно на некоторое упрощение, можно разделить приметы на три большие категории:

1) народные приметы, касающиеся главным образом погоды и ее предположительных перемен; назовем их пока «стихийными»;

2) приметы, основанные на систематических наблюдениях, — так называемые «научные» (или не противоречащие науке) предсказания погоды;

3) «суеверные», бытовые приметы, по большей части не относящиеся ни к по-

годе, ни к календарным обычаям и поверьям.

Разделение это условное, и резких граней между 1-й и 2-й, между 1-й и 3-й категориями нет; между 2-й и 3-й категориями, разумеется, есть резкая грань.

Можно предположить также, пока лишь схематически и гипотетически, последовательность и фазы развития наблюдения примет. Их можно выразить предварительно в такой схеме:

Схема 1



Вряд ли можно сомневаться в том, что в древнейший, доземледельческий (для краткости называемый иногда «охотничий»), период своей истории человек, еще целиком зависевший от сил природы, имел — и вынужден был иметь — какие-то представления о переменах погоды. Эти представления, древнейшие «знания» человека о природе, стихийно накапливались поколениями людей в тяжелой борьбе их за существование. Суровые природные условия — в северных широтах морозы, бураны, в умеренных те же морозы, метели, летние засухи, в жарком климате тропические ливни, грозы, ураганы и пр. — угрожали слабо защищенному человеку если не гибелью, то голодом, трудностями кочевания. Вот почему древний охотник, рыбак, собиратель с опаской вглядывался в окружающую его природную среду, стараясь хотя бы за день угадать предстоящую перемену погоды.

Богатый фактический материал, подтверждающий это предположение, дают этнографические описания различных народов вневропейских стран, живущих охотой, рыболовством, собирательством и сохранивших много архаических черт

в своем быту. Эти «первобытные охотники» нередко поражали европейцев не только своим превосходным знанием окружающей местности, умением найти дорогу, раздобыть воду, выследить зверя, но и умением по каким-то признакам предсказать предстоящую смену погоды, похолодание или оттепель, ветер, дождь, безоблачную погоду.

Вероятно, не все люди обладают в этом смысле одинаковой наблюдательностью. Недаром у многих отсталых народов выделяются особые специалисты — «делатели дождя», которые, очевидно, лучше других умеют подмечать признаки перемены погоды и знают, когда нужно пустить в ход свои шарлатанские фокусы, чтобы обмануть соплеменников и не ошибиться самому¹. Во всяком случае, «предвидение» будущего у первобытных охотников не шло дальше ближайшего отрезка времени — завтрашнего дня.

В историко-этнографической литературе в последние годы обнаружился интерес к широкой и очень важной проблеме — восприятию времени в разные эпохи истории человечества. Все данные говорят за то, что первобытным людям было совершенно чуждо абстрактное понятие времени: идея времени всегда связывалась с конкретными действиями, с непосредственной человеческой практикой. В эпоху присваивающего хозяйства заботы о будущем и быть еще не могло. В сознании людей будущее существовало только как самое ближайшее, непосредственное². Поэтому и приметы предстоящих перемен погоды могли охватывать только самые короткие сроки.

У земледельческих народов, стоящих в большинстве своем на более высоком уровне культурного развития, жизненная необходимость наблюдения примет погоды многократно возрастает. Их хозяйственная деятельность основана не на суточном, а на годовом цикле трудовых процессов. Земледельцу важно

знать, хотя бы предположительно, не только какая будет погода завтра или послезавтра, но и какая будет весна, ранняя или поздняя, когда ждать последних заморозков, какое будет лето, дождливое или засушливое, а потому — когда начинать весеннюю пахоту и сев, в какие сроки убирать урожай. Ему надо хотя бы предположительно знать, какого ждать урожая злаков, винограда, овощей, льна, конопли, табака и т. д. Особенно важны такие предсказания, пусть гипотетические, для народов умеренных широт, где погода отличается особым непостоянством.

Эти «стихийные» («земледельческие»), если их так условно называть, приметы, известные у многих народов тысячами и десятками тысяч, отличаются чрезвычайной устойчивостью и единичностью, а в то же время и необычайным разнообразием. Возникшие, конечно, в отдаленной древности, скажем, в эпоху неолита, они дожили до наших дней. Главная причина устойчивости — та, что они связаны со всем строем земледельческого хозяйства, отличающегося, как известно, крайним консерватизмом и застойностью.

*

Даже в таком раннем историческом источнике, как евангелие, говорится о предсказаниях погоды. В евангелии от Луки Иисус напоминает народу, что облако, поднимающееся с запада, предвещает дождь (Лука XII, 54—55); багровый закат означает хорошую завтрашнюю погоду (Матф. XVI, 2—3).

С доверием относился к народным метеорологическим приметам А. С. Пушкин. В одном из его ранних стихотворений «Приметы» мы читаем:

Старайся наблюдать различные приметы.
Пастух и земледел в младенческие леты,
Взглянув на небеса, на западную тень,
Умеют уж предречь и ветер, и ясный день,
И майские дожди, младых полей отраду,
И мразов ранний хлад, опасный винограду.

Так, если лебеди, на лоне тихих вод
Плескаясь вечером, окончат твой приход,
Иль солнце яркое зайдет в печальны тучи,
Знай, завтра сонных дев разбудит дождь
ревучий
Иль бьющий в окна град, а ранний селянин,
Готовясь уж косить высокий злак долин,
Услыша бури шум, не выйдет на работу
И погрузится вновь в ленивую дремоту³.

Напротив, в известном стихотворении Баратынского «Приметы» приметы противопоставляются холодному научному знанию. И автор романтически любит младенческим мировосприятием древнего человека:

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой,
По-детски вешавым природы внимал,
Ловил ее знаменья с верой:
Покуда природу любил он, она
Любовью ему отвечала:
О нем дружелюбной заботы полна,
Язык для него обретала.
Почуя беду над его головой,
Враи каркали ему в опасенье,
И замысла, в пору смирясь пред судьбой,
Воздерживал он дерзновеенье.
На путь ему выбежав из лесу, волк,
Крутясь и подымая щетну,
Победу пророчил, и смело свой полк
Бросал он на вражью дружину.
Чета голубиная, пень над ним,
Блаженство любви прорычала,
В пустыне безлюдной он не был одним:
Нечуждая жизнь в ней дышала.
Но, чувство презрев, он доверял уму,
Вдался в суету изысканий,
И сердце природы закрылось ему,
И вет на земле прорицаний⁴.

Ясно во всяком случае, что в основе народных примет о погоде лежат вполне реальные наблюдения, подтверждаемые, если не всегда, то во многих случаях, действительным наступлением ожидаемой погоды: дождя, оттепели, заморозка. Столь же ясно, однако, что скудный, ограниченный опыт древнего земледельца не позволял ему очерчивать трезвые границы своих познаний природы: наряду со здоровыми прогнозами погоды у любого народа бытовали и бытуют совершенно фантастические, никаким опытом не подтверждаемые метеорологические приметы. Но и мы сей-

час еще не можем отделить резкой чертой одно от другого⁵.

Мы знаем, впрочем, что и научная метеорология, имеющая за собой свыше пяти веков систематических наблюдений с применением сложной аппаратуры и с обширной сетью обсервационных пунктов, до сих пор не может похвастаться безошибочностью своих прогнозов.

Поэтому и для классификации метеорологических примет деление их на реальные и мнимые (фантастические, суеверные) мало что дает.

Приметы о погоде более четко можно разделить на 3 группы: 1) краткосрочные (погода на завтра); 2) долгосрочные (какая будет весна, лето); 3) фиксированные (в день такого-то святого полагается быть такой-то погоде). Есть еще переходный тип — от 2-й группе к 3-й: если в день такого-то святого стоит такая-то погода, то...

В народном быту существовали определенные наблюдения: по виду заходящего солнца, по виду луны, по цвету неба, по состоянию воздуха, по ветру, по облакам, по растениям, по поведению животных. Это больше относится к краткосрочным приметам, которые наиболее реалистичны и достоверны.

Так, у всех европейских народов есть примета (с вариантами), что безоблачный заход солнца предвещает на завтра ясную погоду, а солнце, заходящее за тучу, — дождь или ветер. Напротив, приметы, связанные с луной, облик которой на небе разнообразен, суеверны: к ним примешивается понятие счастливого и несчастливое времени, что можно и чего нельзя делать при новолунии или полнолунии, при первой или последней четверти луны; да и судьба самого человека будто бы связана как-то с лунными фазами.

Приметы по животным отличаются по большей части реалистичностью, осо-

бенно когда по их поведению судят о скорой перемене погоды. Например, если собака катается по земле, дрожит, залезает в воду и пр., — это к дождю, к дурной погоде; если кошка умывается, чихает, скребет когтями стену, садится к огню, — будет дождь или ветер⁶.

Что касается долгосрочных примет: какая будет весна, какое лето, какой урожай, — то здесь в гораздо большей мере можно говорить о фантазии, чем о реальной действительности. Это вполне понятно. Для древнего земледельца всего важнее было знать, не какая будет погода завтра, а будет ли благоприятна погода весной и летом и какого ждать урожая. Но надежных источников подобной информации у него в руках не было; и тут-то разгоралась фантазия, подстегнутая жесткой необходимостью: информация буквально выжималась из тех источников, где ее в действительности не было.

Один из самых показательных примеров — широко распространенное мнение о взаимной связи сезонов по модели: если зима была такая-то, то лето будет таким-то. Как известно, научная метеорология не отвергает существования такой связи, но она не так проста и не дает никаких гарантий от ошибок. Тем больше был риск ошибиться у древнего земледельца. Но вопреки постоянным ошибкам и разочарованиям суровая нужда заставляет человека вновь и вновь делать свои прогнозы. Схема — такая зима (весна), такое и лето — продолжает работать. И чаще всего она дополняется весьма важным, самым важным, звеном: ... и такой будет урожай.

Вот неудачу несколько примеров: приметы по январю у европейских народов выражены обычно в форме пословиц. Общий смысл их: сухой и морозный январь предвещает хорошую жатву, а сырой и дождливый — плохую.

Немецкие пословицы

Gelinder Januar bringt ein spätes Frühjahr.

Nasser Januar — nasses Frühjahr.

Ist der Januar hell und weiß, wird der Sommer sicher heiß.

Wenn das Gras wächst im Januar, wächst es schlecht durch's ganze Jahr.

Regen im Januar bringt der Saat Gefahr.

Ist der Januar naß — bleibt leer der Faß.

Im Januar viel Wasser — wenig Wein, wenig Wasser — viel Wein.

Januar kalt — das gefällt, Januar warm — das Gott erbarm.

Французские пословицы

Janvier d'eau chiche fait le paysan riche.

Quand sec est le mois de Janvier, ne doit se plaindre le fermier.

Dieu te garde d'un chaud Janvier.

Il vaut mieux voir un voleur dans son grenier, qu'un laboureur en chemise en Janvier.

Итальянские пословицы

Gennaio secco, lo villan ricco.

Guardati della primavera del Gennaio.

Приведем еще несколько образцов примет, относящихся к другим месяцам года. Это опять-таки крестьянские приметы-пословицы, своего рода агрономи-

Немецкие пословицы

Mai kühl und naß füllt dem Bauer Scheuer und Faß.

Abendtau im Mai bringt Wein und vieles Heu.

Auf einen heißen Sommer — folgt ein strenger Winter.

Medardi Regen gibt der Ernte keinen Segen.

Vor Johannstag man Gerst und Hafer nicht loben mag.

Мягкий январь принесет позднюю весну.

Мокрый январь — мокрая весна.

Если январь ясный и белый, то лето будет наверняка жаркое.

Если в январе растет трава, то она плохо будет расти весь год.

Дождь в январе опасен для посева.

Если январь мокрый, бочка останется пустой.

Много воды в январе — мало вина, мало воды — много вина.

Январь холодный — это к добру, январь теплый — господи, помилуй нас!

Январь, бедный водой, делает крестьянина богатым.

Когда январь сухой, фермер не должен жаловаться.

Боже сохрани тебя от теплого января.

Лучше увидеть вора в твоём амбаре, чем пахаря в январе в одной рубашке.

Январь сух — мужик богат.

Берегись весны в январе.

ческие советы и предостережения (приуроченные впоследствии по большей части к дням каких-нибудь святых).

Холодный и сырой май наполняет крестьянину задром я бочку (т. е. много хлеба и вина).

Вечерняя роса в мае приносит много вина и сена.

За жарким летом — суровая зима.

Дождь на св. Медарда (8 июня) не принесет добра урожаю.

До иванова дня (24 июня) не хвались ячменем и овсом.

Andries bringt den Winter gewiß.

Frost ohne Schnee in der Adventzeit bringt viel und gutes Wintergetreid.

Французские пословицы

Brouillard en mars ne fait mal aucun, celui d'avril emporte pain et vin.

Si tu veux avoir du grain, sème ton blé à la St. Martin.

Passé la St. Clément ne sème plus froment.

A la Ste. Catherine fais ta farine.

Испанские пословицы

Por Todos los Santos los trigos sembrados y todos los frutos en casa encerrados.

De Santa Catalina la nieve se avecina.

La lluvia de febrero es el mejor estercolero.

Польские пословицы

Na Św. Marka — późny owies i wczesna latarka.

Na Św. Floriana deszczyk rzęśisty — będzie plon obfity i dobry i czysty.

Na Św. Wita zboże zakwita.

Na Św. Wawrzyniec czas orać ozimiec.

Ненадежность подобных примет видна уже из одного того, что наряду с ними бытуют и пословицы противоположного значения, например французская пословица о пользе теплого января для урожая. «Если можно пахать в январе, то получишь семь хлебов к обеду» («Lorsqu'on peut labourer en Janvier, on aura sept pains pour un diner»). Видимо, тут отчасти дело и в различии климатических зон⁷.

Целиком на суеверной фантазии построена вера в приметы погоды на год по первым дням года (или по первым дням святок) — примета, известная преимущественно народам Центральной Европы. Примечали погоду в каждый из

Св. Андрей (30 ноября) наверняка принесет зиму.

Мороз без снега на Адвент (предрождественский месяц) принесет добрый урожай озимых.

Туман в марте — беды не будет, туман в апреле — хлеба и вина убудет.

Если хочешь получить урожай, сей хлеб на св. Мартина (11 ноября).

После дня св. Клементя (23 ноября) пшеницу уже не сей.

На св. Катерину (25 ноября) мели зерно.

Ко дню всех святых (1 ноября) пшеница посеяна и все плоды заперты в доме.

На св. Каталину (25 ноября) снег уже близко.

Дождь в феврале — лучшее удобрение.

На св. Марка (25 апреля) — поздний овес и ранняя гречиха.

На св. Флориана (4 мая) проливной дождь — будет урожай обильный и добрый и чистый.

На св. Вита (15 июня) хлеба зацветают.

На св. Вавжинца (10 августа) пора пахать под озимь.

12 дней святок (от 25 декабря до 6 января), и каждый день означал месяц года: 1-й день святок (или же 1 января) означал погоду в январе, 2-й день — погоду в феврале, 3-й день — погоду в марте и т. д.

Более реалистичны приметы на урожай по весне: ранняя, дружная, холодная, дождливая и пр. весна, несомненно, оказывает влияние на растительность. Отсюда пословицы: «Весна прохладная и сырая наполнит амбар и бочку (вина)» («Lenz kühl und naß füllt Scheune und Faß»); «Весенний дождь приносит благодать» («Frühlingsregen bringt Segen»); «Ранний посев — добрый посев» («Frühe Saat — gute Saat»); «Весенний

дождь никогда не считается ненастьем» («Jamais pluie de printemps ne passe pour mauvais temps») и многие другие⁸.

Как бы то ни было, но в основе подобных, так сказать, сезонных прогнозов лежат пусть неточные, но реальные наблюдения над взаимосвязью погоды по сезонам. Но от них один шаг к совсем уже лишенным реального основания прогнозам погоды — по фиксированным дням. Эти дни, быть может, когда-то определялись по самобытному земледельческому календарю, но мы не знаем, что это был за календарь. Уже много веков, как христианская церковь во всех европейских странах отметила дни календаря именами своих святых, и под этими обозначениями дни месяца и года прочно вошли в народный календарь. Из них некоторые получили по тем или иным причинам широкую известность: Никола Зимний и Вешний, Георгий, Иоанн Креститель, Петр и Павел, Илья Пророк, Благовещение Богородицы, успенье Богородицы и др. Большинство же святых (а их многие сотни) мало кому известны, разве только священнослужителям. Тем не менее, к именам и дням очень многих святых народ-

ная фантазия (но вовсе не праздная, а порожденная суровой хозяйственной необходимостью) приурочила определенные прогнозы погоды, а тем самым и сроки сельскохозяйственных работ и виды на урожай.

Здесь бытуют две модели: одна переходная — «если на святого... то...», другая фиксированная — «на святого... такая-то погода», а из нее — для земледельца самая важная: «на святого... делай такую-то работу». Чаще всего (и по понятным причинам) эта рекомендация сроков касается начала пахоты и сева.

Вполне естественно. Весна — самое неустойчивое время года, и сроки сельскохозяйственных работ весной — самые ненадежные. Запоздал с пахотой, севом — урожай меньше; поторопился (особенно с посадкой овощей) — весенний заморозок погубил всходы. С летне-осенней уборкой урожая все-таки проще: ясно видно, когда поспела рожь, овес, тут их и начинай косить, лови только погожие дни.

Вот несколько примеров западноевропейских примет по дням церковно-народного календаря. Сначала по переходной модели.

К дню св. Винцента (Викентия) (22 января).

A la St. Vincent claire journée nous annonce bonne année.

St. Vincent claire et beau — plus de vin que d'eau.

Vincens Sonnenschein bringt viel Korn und viel Wein, bringt es aber Wasserfluh — ist's für beide nicht gut.

Ко дню «обращения Павла» (25 января).

Pauli klar — gutes Jahr; Pauli Regen — schlechter Segen.

Ко дню сретения 2 февраля

Si à la Chandeleur il fait beau, on aura du vin comme de l'eau.

Lichtmess hell und klar — bringt ein gutes Flachs-(Roggen-, Bienen-) Jahr

Ясный день на св. Винцента вещает хороший год (т. е. урожай).

Если на св. Винцента ясно и тепло, то будет больше вина, чем воды.

Солнечный день на св. Винцента принесет много зерна и вина, а если будет паводок — худо для обоих⁹.

Ясно на Паули — хороший год; дождь на Паули — плохо дело.

Если на Шанделёр хорошая погода — вина будет (так же много) как воды.

На Лихтмесс ясно и светло — добрый год для льна (для ржи, для пчел)¹⁰.

Примеры по фиксированной модели:

Si l'hiver va son chemin, il commence à la
St. Martin

Если зима идет своим ходом, то она
начинается на св. Мартина (11 ноября).

Andries bringt den Winter gewiß.

Андрис (30 ноября) приносит зиму навер-
няка.

Die heilige Agathe ist reich an Schnee.

Св. Агата (5 ноября) снегом богата¹¹.

St. Gertrud die Erde öffnen tut.

Св. Гертруда (17 марта) землю раскры-
вает¹².

Концом зимы и началом весны во
многих странах Европы, по крайней ме-
ре в более южной полосе, считается сре-
тение — 2 февраля: «На сретение мы
уже вне зимы» («Per la Candelora
dall'inverno siamo fora»), — говорят
итальянцы¹³.

Разумеется, не все дни года в этом
отношении равноценны для земледельца.
Максимум примет, и самых важных,
падает на те узловые точки года, когда
происходят наиболее заметные измене-
ния в окружающей природе. Таких
главных фиксированных точек в году
четыре: зимнее и летнее солнцестояние,
весеннее и осеннее равноденствие.
К трем из них привязан и максимум
народных примет о погоде и урожае.

В этих фиксированных календарных
точках — основа народных аграрных
праздников и приуроченных к ним
обычаев и обрядов.

Как бы для постоянного напомни-
ния о том, что первоначальную основу
календарных обычаев и праздников со-
ставляли материальные потребности
земледельческого (и скотоводческого)
хозяйства, у всех народов сохранились
в фольклоризированной форме, как
рифмованные пословицы, агрономиче-

ские советы и рецепты: они связывают
имена святых с сельскохозяйственными
работами.

A la Chandeleur à ta charrue, laboureur!

На Шанделёр берись за плуг, пахарь!

Auf Georg muß man Frühkartoffeln säen.

На св. Георга (23 апреля) надо сажать
ранний картофель.

Daniel zum Erbsensäen wähl.

На св. Даниила (10 апреля) сажай горох.

Antoni ist gute Flachssaat.

На св. Антония (13 апреля) хорошо сеять
лен.

Kto w Sw. Antoniego sieje tatarę, sto mia-
tek zbierze zo miarę.

Кто сеет гречиху на св. Антония, получит
с одной мерки сто мерок¹⁴.

Рекомендации, приуроченные к опре-
деленным дням года (в день такого-то
святого делай то-то), имеют и свою об-
ратную сторону — запреты. В такой-то
день нельзя делать то-то. Такими за-
претами полон крестьянский календарь
в европейских странах. Мотивировка
этих запретов по большей части суевер-
ная или подсказанная церковью, а чаще
никакой мотивировки вообще не бы-
вает: нельзя, грех — и все.

Большая часть календарных запретов
на те или иные виды работ (полевых,
домашних) ложилась на дни зимних
святок, первую неделю великого поста,
страстную неделю и др. — главным об-
разом на церковные праздники. По
всей видимости, они позднего, может
быть, церковного происхождения, и с
трудом поддаются разумному объясне-
нию.

К числу запретов можно бы отнести
и пищевые ограничения, падающие на
определенные дни или недели, — так

называемые посты. Но вопрос о происхождении и функциях обычая поститься — вопрос совсем особый, и в настоящей главе не место его рассматривать.

*

Так как приметы погоды и урожая никогда не давали и не могли дать надежных результатов, то естественно, что человек, и особенно крестьянин, издавна обратился к другому, хотя сходному, но, к несчастью, еще менее надежному, источнику информации о будущем — к гаданию.

В отличие от примет, где человек только замечает то, что показывает ему окружающая его среда, и делает из этого какие-то выводы, гадание есть способ получения информации (пусть недостоверной, даже ложной) из обстановки, искусственно создаваемой самим человеком. Гадание в отличие от примет, основа которых реальна, хотя в них много и суеверного, целиком входит в область суеверия и реальной основы в нем нет. Но в нем есть некий известный психологический эффект: благоприятное гадание повышает в некоторых случаях психическую энергию, уверенность в себе, уверенность в успехе, а неблагоприятное, напротив, может подействовать на психику угнетающе; потому можно считать, что благоприятное гадание помогает желаемому «сбыться».

Нас интересуют здесь — оговоримся — только те гадания, которые привязаны к определенным моментам народного календаря, а именно — гадания, составляющие один из компонентов календарных обычаев. Но не надо забывать, что всегда существовало и существует великое множество других гаданий, никак не связанных ни с календарем, ни с погодой, ни с урожаем. Гадания (мантика) вообще занимали в прошлом очень большое место в общественной и семейной жизни людей. До-

статочно вспомнить гадателей у первобытных племен: они давали советы в разных затруднительных случаях. Гадание входило составной частью и в практику знахарей, «делателей погоды», шаманов и др. Еще более яркий пример — система государственной мантики и частных гаданий в странах древнего мира, особенно в Египте, Вавилонии, Греции, Риме. В Риме, например, ни одно важное государственное дело не предпринималось без обязательной консультации профессиональных гадателей — авгугов, гаруспиков.

Оставим, однако, все это в стороне, займемся только календарными гаданиями, входящими в практику праздничных и сезонных обрядов.

Гадания очень разнообразны, более разнообразны, чем рассмотренные выше приметы. Хотя они и приурочены по большей части к тем же точкам календаря, но связаны с более широким кругом вопросов. Сами способы гаданий также гораздо более пестры и разнохарактерны, чем довольно монотонные наблюдения примет.

Но, как это ни странно, рассмотрение типов, форм и разновидностей гаданий проще, чем примет. Быть может, потому, что здесь нет надобности искать какой-то основы в реальной действительности. Основа, правда, есть, и она всегда одна и та же: настоятельная потребность — и объективная, и психологическая — знать что-то о предстоящих событиях, близко затрагивающих интересы человека. Но эта потребность удовлетворяется лишь воображаемым, а не действительным способом.

Гадания можно классифицировать так: 1) по времени (к каким дням приурочены); 2) по цели (о чем гадают); 3) по способу.

Первый пункт не представляет никаких трудностей. Не забудем, что нас здесь интересуют только календарные гадания. Сразу же можно видеть, что они вписываются в те же узловые мо-

менты сельскохозяйственного года, к которым в большинстве случаев приурочены приметы и особенно народные календарные праздники. Гадают больше всего зимой, точнее, с поздней осени, с мартынова, андреева дня, на святки, а также весной, начиная с масленицы-карнавала, последней недели поста и вплоть до начала лета, до троицына и иванова дня. На рождество, Новый год, крещение гадания занимали одно из самых видных мест в традиционном ритуале.

Раз в крещенский вечерок
Девушки гадали.
За ворота башмачок,
Сняв с ног, бросали...¹⁶

...По старине торжествовали
В их доме эти вечера (крещение. — С. Т.):
Служанки со всего двора
Про барышень своих гадали...¹⁶

Почему обычай гадания привязан больше к холодному времени года? Потому, что это — время подготовки сельскохозяйственных работ, время, когда и приметы, и гадания призваны как-то ответить на естественное желание земледельца угадать сроки посева и перспективы урожая. Летом же и осенью надо убирать урожай, а не гадать о нем.

А почему именно на святки и на Новый год падает большинство гаданий? По закону «инициальной магии» — «магии первого дня». Более точно было бы называть новогодние гадания «мантической первого дня»: начало какого-то отрезка времени (года) бросает некий свет на весь этот этап, т. е. на весь начинающийся год. Конечно, те или иные приемы гадания применялись и в другие, более или менее знаменательные даты года.

Не так трудно разобраться и в вопросе о целях гаданий. Первичная и, надо думать, древнейшая цель — та же, что и в приметах: узнать погоду. Но, конечно, не на день или на два вперед, а на предстоящий сезон, на весну и лето. Но эта ближайшая цель подчинена

другой, более существенной: узнать, какой будет урожай хлеба, овощей, льна, винограда.

В некоторых случаях мы встречаем в кристально чистом виде гадание о погоде на предстоящий год. Так, во многих странах Европы это делалось так: разрезали луковицу (или половинку луковицы) на 12 долек, называя каждую дольку именем одного из месяцев, от января до декабря; дольки посыпали солью и оставляли на ночь. На утро смотрели, на какой долке соль намочила, на какой осталась сухой; соответственные месяцы будут сырими или сухими¹⁷.

А вот один из примеров гадания непосредственно об урожае. У финнов был обычай под Новый год устилать пол жилья соломой, затем подбрасывать ее вверх; если стебли соломы зацеплялись за выступающие жерди перекрытия, то надо ожидать хороший урожай, если вся солома падала вниз, — неурожай¹⁸.

Гадали и об общем благополучии семьи в наступающем году. Гадали о каждом члене семьи в отдельности — что его ждет? Неблагоприятный исход гадания мог означать болезнь, даже смерть данного лица.

Самый частый предмет гаданий святочно-новогодних, весенних, летних — это гадание девушек о замужестве. Об этом обычае говорится во всех этнографических описаниях любого народа. Гадали о том, суждено ли девушке вообще выйти замуж в ближайшее время, в наступающем году? Кто будет суженым? Из какой стороны он появится? Богатый или бедный? Кто он по профессии?

Чем объясняется такое обилие сообщений о девичьих гаданиях? Конечно, социальными условиями. Сложившийся в странах Европы патриархальный семейный строй лишал женщину всякой самостоятельности в вопросах заключения брака и создания семьи. Эту законнейшую человеческую потребность,

законнейшее желание иметь мужа и детей женщина не могла удовлетворить при помощи каких-либо активных действий. Девушка не имела права искать себе жениха: это было строго запрещено обычаем, под страхом всеобщих насмешек. Если девушка красива собой, если она богата, имеет приданое, — ей не приходится долго ждать женихов. А если этих преимуществ у нее нет и на «ярмарке невест» ее оттесняли соперницы, ей не оставалось ничего другого, как ждать, мечтать о женихе и... гадать.

Наряду с гаданиями девушек о замужестве практиковались и гадания парней о невесте. Но об этом сообщений гораздо меньше. Видимо, обычай мужских гаданий был распространен меньше, и значение его было намного слабее. Немудрено. Деревенский (да и городской) парень, задумавший жениться, обычно легко мог это сделать. Ему оставалось, если только он не был уродом, калекой или очень бедным, выбрать невесту или же за него это делали родители. Гадать о невесте в большинстве случаев ему не было надобности.

Вопрос о социальной стороне обычая гадания вообще очень важен. Кто является субъектом мантических обрядов? Кто, собственно, гадают?

Все говорит за то, что в подавляющем большинстве случаев гадание о погоде, об урожае, о благополучии ведется от имени семьи, домохозяйства. Субъект гадания — семья. Если гадание ведется по более дифференцированной программе, каждый член семьи выступает отдельно — гадают о своей личной судьбе. Девушки, гадающие о замужестве, действуют каждая от себя.

Но любопытно, что в отдельных случаях видны следы древней общинной организации — коллективное гадание, один из пережитков режима сельской общины. В числе самых ярких примеров — болгарский обычай ладувания

под Новый год. Девушки целой махалы (часть села, квартал) собирались вместе где-нибудь у источника, у колодца, на перекрестке, зачерпывали в полном молчании ведро воды («немая вода»), которой приписывали особую магическую силу. В это ведро каждая девушка бросала горсть овса, колечко или букетик со своей меткой. Маленькая девочка вынимала эти предметы по очереди, под пение особых обрядовых песен: слова песен относились к будущему мужу девушки, чье колечко вынуто. Затем девушки брали из ведра понемножку овса и клали себе под подушку в надежде, что приснится суженый¹⁹.

Что касается самих способов гадания, то они так разнообразны, что с трудом поддаются систематизации. Есть, правда, давно описанные в литературе и хорошо известные на практике способы гадания, но они в большинстве своем не имеют никакого отношения к календарным обычаям и обрядам. Так, гадание по звездам (астрология) в средневековье составляло монополию особых специалистов — звездочетов, и оно никогда не практиковалось простыми людьми; гадание по руке (хиромантия) уже по одному тому не входило в календарную мантику, что у каждого человека линии рук всегда одни и те же; гадание на картах — повседневная практика по большей части тоже особых специалистов-гадалок, во всяком случае, это не календарный обычай; «античные» способы гадания — по полету птиц (орнитомантия), по внутренностям жертвенных животных, вопрошание духов умерших (некромантия) — тоже здесь не применяются.

Из описанных же в практике календарных (святочно-новогодних и др.) приемов гадания чаще всего встречаются: вынимание жребия, пускание на воду венков, гадание по застывающим жидкостям (воск, олово, свинец), по прорастающим веткам, по брошенным наудачу ботинкам (куда упадет носком),

по отражению в зеркале, по домашним птицам, клюющим зерно, по имени встречного прохожего, по сновидениям (онейромантия: специальный способ увидеть во сне суженого) и др. Установить какую-либо закономерность в выборе этих столь разнообразных гадальных приемов пока не удастся. Даже простая систематика их весьма затруднительна.

Очень вероятно, что некоторые из перечисленных и иных приемов гадания восходят к незапамятной древности; другие могли сложиться в недавнее время. Но общий смысл их всегда один и тот же — предугадать будущее, притом в жизненно важных вопросах.

*

Гадания вместе с верой в приметы, видимо, составляют наиболее устойчивый стержень календарных обычаев и обрядов, особенно тех, которые приурочены к самым значительным моментам сельскохозяйственного года: к зимнему святочному циклу, к праздникам наступления весны, к дню летнего солнцестояния. Этот компонент сезонных праздников — древнейший или, если угодно, один из древнейших, но не в том смысле, что все другие компоненты праздников развились или сложились из этого первоначального ядра: утверждать подобное было бы грубым упрощением и недопустимым эволюционистским схематизмом. К первоначаль-



ному стержню позже присоединились иные элементы, создавая в ходе истории все более и более сложный клубок традиционных обрядов и поверий.

Однако, продолжая существовать с древности вплоть до наших дней в составе праздничного ритуала святок, Нового года, масленицы, Ивана Купала и пр., гадания уже давно начали терять свой первоначальный серьезный смысл. Гадать по традиции продолжают, но по-настоящему в это мало кто верит. В большинстве случаев новогодние «предсказания» превратились в простое развлечение, в своеобразную игру, часто в форме взаимного вышучивания и флирта для молодежи. Иначе говоря, обычай гаданий разделил судьбу большинства других традиционных обрядов и обычаев, когда-то имевших нешуточное значение, но давно его потерявших и превратившихся в простые праздничные развлечения и игры (схема 2).

¹ Radin P. Primitive religion. New York, 1937.

² Бестужев-Лада И. В. Развитие представлений о будущем: первые шаги (Презентизм первобытного мышления). — СЭ, 1968, № 5; Файнберг А. А. Представления о времени в первобытном обществе. — СЭ, 1977, № 1; Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

³ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10-ти т. Л., 1977, т. II, с. 65.

⁴ Баратынский Е. А. Полн. собр. стих. Л., 1936, т. I, с. 206.

⁵ Чичеро В. И. Зимний период русского на-

родного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957, с. 24, 284—285 и др.

⁶ Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. IV. Погодоведение. СПб., 1905, с. 55—58, 221—297.

⁷ Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость... I. Всенародный месяцеслов. СПб., 1901, с. 20—25.

⁸ Там же, с. 126—142.

⁹ Там же, с. 47.

¹⁰ Там же, с. 50.

¹¹ Там же, с. 80.

- ¹² Там же, с. 84, 535, 544, 550; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 54; Oesterreichische Volkskunde für Jedermann. Wien, 1952, S. 47.
- ¹³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977, с. 13.
- ¹⁴ Ермолов А. Народная сельскохозяйствен-

- ная мудрость... I, с. 216, 230, 333.
- ¹⁵ Жуковский В. А. Сочинения. М., 1954, с. 122.
- ¹⁶ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10-ти т. Л., 1978, т. V, с. 87.
- ¹⁷ Зимние праздники, с. 48, 215, 292 и др.
- ¹⁸ Там же, с. 133.
- ¹⁹ Там же, с. 275—276.

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ

А. В. Покровская

Календарные обряды народов зарубежной Европы, сосредоточенные в циклах зимних, весенних и летне-осенних праздников — это обряды главным образом аграрные. Сохранившиеся в быту до начала XX в. и в трансформированном виде дожившие до наших дней, они представляют собой набор реликтовых явлений, сложившийся путем напластований религиозных представлений различных эпох; истоки их лежат в глубокой древности, в эпохе, когда с возникновением земледелия сложилось новое мировоззрение земледельца.

Земледельческая обрядность, аграрные культы для этнографов всегда представляли предмет особого интереса.

Впервые вопрос о том, как в земледелии через связанные с ним образы и мифы проявляется тайна возрождения растительности, был поставлен немецким фольклористом В. Маннхардтом. В основе обрядов и культов В. Маннхардт видел поверье, согласно которому человек живет в растении, имеющем, как и все в природе, душу. Маннхардт считал, что низшая мифология, т. е. олицетворение духов растительности, феи, гении, духи, легла в основу мифологии, представленной высшими божествами. И именно низшая

мифология обнаружила поразительную живучесть, ее реликты сохранились в земледельческой обрядности европейских народов¹.

Видный английский ученый Дж. Фрэзер, опираясь на материалы Маннхардта, воссоздал картину древней аграрной религии, показал динамику ее развития, подчеркнул роль античных культов как промежуточного звена различных стадий развития культуры; с помощью сравнительно-исторического метода он показал связь между первобытной мифологией и ритуалом и земледельческой обрядностью европейских народов, дожившей до наших дней².

С тех пор по интересующему нас сюжету накопилась обширная литература. По-видимому, нет в земледельческой обрядности элементов, не получивших толкований, подчас самых противоречивых³.

Благодаря исследованиям семантики народной культуры, к которым в последние десятилетия обратились советские ученые, представители различных научных дисциплин — лингвистики, археологии, этнографии — открылись новые возможности дешифровки архаической символики в искусстве и мировоззрении, новые возможности проникно-

вения к истокам земледельческой обрядности.

Так, исследования Б. А. Рыбакова, посвященные славянскому язычеству⁴, его концепция язычества, применимая, как справедливо подчеркивает С. А. Арутюнов⁵, к обширному европейско-индосредиземноморскому региону, позволили Б. А. Рыбакову определить хронологические рамки появления отчасти иллюзорных, отчасти основанных на рациональном опыте представлений о мире и о силах природы, им управляющих. Глубина человеческой памяти, как показали эти исследования, исчисляется десятками тысячелетий, она сохранила в обрядах и народном творчестве наряду с символами эпохи энеолита, эпохи трипольской земледельческой культуры символы палеолитической и мезолитической эпох.

Важным источником для изучения идеологии раннеземледельческих племен послужили женские статуэтки, изобиловавшие в археологических культурах на обширной территории от Франции до Сибири еще в эпоху палеолита, а в период расцвета раннеземледельческих цивилизаций получившие многократно большее распространение.

Как показали многочисленные исследования, обобщенные С. Н. Бибиковым, и проведенный последним ретроспективный анализ с привлечением этнографических материалов, в этих женских изображениях нашла отражение идея плодородия, они служат одним из ранних памятников культа плодородия, от них идут истоки символического значения женского образа, которое сохраняется в доживших до наших дней обрядовых действиях земледельцев⁶.

Идея плодородия также присутствовала в мировоззрении охотников, рыболовов и собирателей, людей более ранних эпох развития. И археологические свидетельства, и этнографические наблюдения дают многочисленные примеры того, как племена, стоявшие на ран-

ней стадии развития, использовали магические приемы и совершали обрядовые действия, стремясь воздействовать на способность промыслового животного к размножению⁷. Аналогичные черты палеолитических и энеолитических статуэток отражают один и тот же круг идей, складывавшихся в эпоху, когда духовная деятельность людей непосредственно вплеталась в материальную жизнь общества.

С началом земледелия значительно расширились наблюдения людей над природой. Развитие земледелия вызвало потребность в более глубоком, чем в предшествующие эпохи, осознании сезонных изменений в природе. Ритм жизни оказался еще в большей зависимости от чередования времен года и производственных циклов, урожай — в прямой зависимости от капризов природы, от воздействия природных стихий. Трудности, с которыми сталкивался человек, осваивая природу, побуждали его к поискам новых причинно-следственных связей, что привело к глубокому перелому в его мировоззрении. Представления о возможности земли плодоносить, о силах, вызывающих регулярное появление злаков и плодов, о способах воздействия на эти силы сочетались неразрывно с целой системой магических действий и жертвенным ритуалом⁸.

Новая идеология обрела и новую форму выражения, свойственную ей символику, особенно полно представленную в пластике и расписной керамике эпохи энеолита. Если в пластике наиболее полно отразилась символика женского образа, то расшифрованная в значительной мере роспись бытовых сосудов дала картину сложного комплекса космогонических представлений и мифологических образов.

Стержневой идеей мировоззрения древнего земледельца стала идея плодородия. Древние земледельцы, олицетворявшие землю как стихию плодородия, отождествляли родящую землю с жен-

щиной, дарящей новую жизнь. Именно женщина воспринималась как носительница идеи бессмертного круговорота жизни. Женщина, символизирующая землю, должна была зачать, чтобы земля могла плодоносить. Сексуальные отношения в древнем земледельческом обществе были моделью, по аналогии с которой осознавались природные связи. Наглядное свидетельство этих представлений — обрядовая практика племен и народов, стоявших на низших ступенях исторического развития, иллюстрируемая широчайшим этнографическим материалом, а также эротическая символика, изобилующая в орнаменте неолитической росписи и дошедшая в образцах народного творчества до наших дней⁹. Аграрная предназначенность многих эротических обрядов со всей очевидностью проступает и в календарных праздниках современных европейских народов, хотя мотивировка этих обрядов обычно забыта.

Древнейшим символом плодородия было и зерно. Плодоносящая сила зерна, таившего в себе секрет произрастания и соответственно тайну круговорота жизни, диалектическую триаду «жизнь—смерть—жизнь», вызвала представления о его сакральных свойствах.

Культовое применение зерна в эпоху неолита и энеолита подтверждено многими археологическими находками: это — зерно или глиняные муляжи зерен, обнаруженные в культовых местах и у жертвенников. О культовом назначении глиняных муляжей, изготовлявшихся, вероятно, для испрашивания урожая, говорил тот факт, что глина для них замешивалась на мучном растворе, для которого использовали зерна именно тех культур, которые возделывались в том или ином регионе.

Глиняные женские статуэтки с примесью зерен в составе глины, относящиеся к раннему этапу трипольской культуры, также принято рассматри-

вать как ритуальный символ, применявшийся в заклинательных земледельческих обрядах той эпохи.

В этих обрядах, подчиненных, по заключению Б. А. Рыбакова, двум основным целям — испрашиванию влаги и стремлению усилить плодоносную силу зерен, применялись и ритуальные сосуды, представлявшие группу женских фигур, возносящих к небу чашу, или женские статуэтки с признаками беременности, с оттисками зерен на животе.

Особенно напряженно-драматический характер носили обряды, обращенные к космическим силам, природным стихиям. Зависимость благополучия от дождя, солнца, засухи и тому подобных явлений выразилась в том, что в символику вошли такие элементы, как огонь и вода. Женский образ отождествлялся и с этими космическими силами. Дождь в первобытных верованиях уподоблялся молоку, источником которого считались женская грудь и коровье вымя. Мотив женской груди, как показывает археология, — один из наиболее часто встречающихся элементов орнамента во множестве земледельческих культур Европы от неолита до бронзового века. В женском образе виделось первобытному земледельцу и солнце.

Солнце, луна, дождь, растения — все это отразилось в символических знаках, столь характерных для орнаментики этих эпох. До наших дней растения сохранили в обрядности значение символа жизни, плодородия. От заключительных обрядов раннеземледельческой эпохи тянется нить к почитанию стихий, сохранившемуся в земледельческой обрядности.

От эпохи раннеземледельческих обществ в мировоззрении земледельцев сохранились представления о взаимосвязанности загробного мира с миром живых, идея зависимости благополучия, здоровья, успехов в хозяйственной деятельности, т. е. плодородия в целом, от воздействия мира умерших.

Бибиков приводит ряд археологических свидетельств, подтверждающих эту взаимосвязь. Таков пример оссуария (Пянджикент, VII в. н. э.), на крышке которого изображена сидящая женщина со сложенными под грудью руками. В этой скульптуре С. Н. Бибиков видит образ богини плодородия, широко распространенный в раннеземледельческих обществах южных областей Старого Света. Второй пример: женские фигурки, которые клали в могилы (обнаружены во многих археологических памятниках). Идея плодородия диктовала, несомненно, и обычай класть в гроб умерших яйца, что засвидетельствовано было при археологических находках у предков немцев¹⁰. (Яйцо, заключающее в себе новую жизнь, представлялось древнему человеку источником мироздания, оно широко применяется до сих пор в земледельческой обрядности как символ плодородия.)

Сложность и взаимное переплетение представлений, касающихся смерти, судьбы умерших и их взаимоотношений с миром живых, характерны для идеологии народов, находящихся на разных ступенях исторического развития. Несмотря на противоречивость этих представлений, в ритуалах плодородия народов раннеземледельческой эпохи, наблюдаемых этнографами, неизменно прослеживается вера в продуктивную связь с землей мира умерших, будь то духи умерших, родовые, тотемические, мифологические предки¹¹.

О большом значении подобных представлений в мировоззрении народов античного времени пишет А. В. Богаевский, опираясь на археологический материал и тексты древних авторов¹².

Французский исследователь А. Вараньяк, обращаясь к этому сюжету, подчеркивал, что связи между миром живых и миром мертвых в обществах, которые ставили свое существование в зависимость от этих связей, обычно регулировались календарными обрядами¹³.

При изучении сюжета о связи загробного мира с благом плодородия нельзя обойти вниманием концепцию Н. Н. Велецкой, приводящей систему доказательств того, что на раннем этапе развития религиозных воззрений существовал ритуал отправления посланцев на «тот свет», ритуал, понимавшийся как необходимое условие ожидаемого плодородия земли и устойчивого благополучия общества. Н. Н. Велецкая разделяет концепцию В. Я. Проппа о том, что особенности аграрных праздников во многом определены культом предков¹⁴.

Рассматривая реликты этих представлений в земледельческой обрядности европейских народов, нельзя не учитывать относительность каких-либо обобщений, имея в виду, что восприятие европейского человека отражает качественно новый уровень мыслительных категорий.

Одним из магических актов заклинания плодородия в ритуалах древних земледельцев был смех. Фольклорный, обрядовый, мифологический материал позволили В. Я. Проппу очень убедительно показать ритуальный, земледельческий характер смеха¹⁵. Смех в представлении древних был одним из способов создания и воссоздания жизни. Мышление первобытного человека знало и запрет смеха, и принуждение к смеху; смеху приписывалась возможность не только сопровождать жизнь, но и вызывать ее. В. Я. Пропп иллюстрирует свои выводы множеством примеров: древние охотники смеялись после поимки зверя ради возрождения убитого зверя и вторичной его поимки; смеялись, чтобы вызвать беременность и во время родов; в греко-египетском трактате о создании мира говорится: «Семь раз рассмеялся бог, и родилось семеро охватывающих мир богов». Естественно, что в земледельческих обществах жизнь растительности стала связываться со смехом. Солице, от ко-

торого зависит жизнь растительности, также ассоциируется со смехом. Цветы в сказочных сюжетах расцветают от улыбки женщины.

Смех играет нередко ритуальную роль в обрядовых действиях, сопровождающих календарные праздники. В них присутствует и нечто, выполняющее ту же функцию, что и пение непристойных песен, всхрюлогия (ритуальное сквернословие), жесты обнажения. О ритуальной роли земледельческого сквернословия, земледельческого заголения в античной обрядности выразительные примеры мы найдем у Б. А. Богаевского. Этот сюжет отражен особенно ярко М. М. Бахтиным при характеристике карнавальной культуры средневековья¹⁶.

Носителями идеи плодородия и цикличности в природе в представлениях древних земледельцев выступали и животные: бык, коза, свинья, лошадь и др. Домашние животные, роль которых в жизни земледельцев была очень велика, уже на ранних стадиях развития религиозных представлений выступали как сакральные существа. Об этом свидетельствуют археологические находки зооморфных фигурок возле жертвенников в местах культовых отправлений. Общеизвестна их роль в мифологии¹⁷.

Примеры подобных представлений дает античная мифология. Свинья как особенно плодовитое животное играла большую роль в культе Деметры. В жертву Деметре приносили поросят; их мясо отдавали жрецу, совершавшему ритуальную вспашку: мясо клали на алтарь, смешивали с зерном и опускали в борозду¹⁸.

Античная мифология дает выразительные примеры символизации идеи плодородия. В мифологическом мышлении плодородие земли не мыслится вне представления о неизбежной смерти растительного мира, без которой невозможно его возрождение во всей полноте жизненных сил. Эта идея, выражен-

ная в мифе об умирающем и воскресающем слове (как символе умирания и возрождения) природы, плодородия, находит соответствия и в архаических обрядах, и в более поздних культурах; отзвуки ее проявляются и в земледельческой обрядности европейских народов. Мифам об умирающих и воскресающих богах свойственна, как правило, природная земледельческая семантика. Этим богам, выступающим в качестве культурных героев, приспосабливалась задача обучения людей земледелию и скотоводству. В мифах об Адонисе, Аттисе, Деметре и Персефоне мы видим, как смерть или уход бога вызывает неурожай, засуху, голод и как пробуждается природа при его появлении. Другой пример символики, отражающий возрождение плодородия через смерть, — это гранатовое зернышко — символ плодородия, владельцем которого является бог смерти (миф о Деметре и Персефоне). В созданной Д. Фрэзером картине древней аграрной религии, отражающей различные стадии ее развития, идея умирания или умерщвления ради плодородия, ради воскресения раскрыта на множестве примеров из обрядовой практики и мифологии разных народов мира¹⁹.

Античные культы — это одна из наиболее известных читателям форм аграрных культов, свойственных развитым земледельческим обществам. В науке принято считать, что аграрные культы сложились как форма земледельческой религии, характерная для определенного этапа общественной жизни, а именно сельской общины²⁰. Консерватизм общинной жизни, длительное сохранение общинных традиций в пережиточной форме у многих народов Европы в значительной мере способствовали живучести религиозных представлений, проявлявшихся в различных формах земледельческой обрядности.

Основной идеей, пронизывающей земледельческую обрядность в календар-

ных праздниках XIX—XX вв. остается идея плодородия, которая принимает разные формы выражения в зависимости от сезона. Несмотря на историческое изменение форм, а порой и содержания обрядов, во многих из них забота об интересах хозяйства и благополучии семьи выражена очень наглядно.

Основную мировоззренческую идею обрядности выражают общие элементы, общие ритуальные действия, составляющие слагаемые каждого праздника, но применяемые в различных сочетаниях. Эти слагаемые являются, как правило, древнейшими символами плодородия либо приемами, разумеется ирреальными, его достижения.

Наряду с приметам о погоде и урожае, гаданиями, откровенно магическими приемами вызывания плодородия в обрядовых действиях европейской земледельцев выявляются следы почитания духов (одних духов заглаживали, приносили им жертвы, против других применяли обереги), почитания умерших, предков-покровителей, природных стихий, божеств плодородия. В христианских формах обрядности божества выступали уже под именами различных святых, дни их приурочены по большей части к датам древних языческих праздников.

Цикличность в совершении обрядовых действий, родившаяся в древности, имеет в своей основе глубокие знания, опыт конкретной хозяйственной деятельности, о чем можно судить по результатам дешифровки древнейших календарей, и в частности календаря на глиняном сосуде IV в. н. э. из с. Ромашек (Киевская обл.)²¹. О тесной связи аграрной магии с глубоким знанием природы свидетельствуют и многочисленные этнографические наблюдения.

Зимние, весенние и летне-осенние праздники — это циклы обрядов, отвечающие датам солнцеворота и этапам сельскохозяйственных работ. В зимних

праздниках основное место занимают обряды заклинания плодородия в самом широком понимании этого слова, заклинания на весь год, все 12 месяцев, что очевидно из сакрального значения числа 12 в приметах и гаданиях, совершаемых в этот период²². Весенние праздники приурочены к пробуждению природы, подготовке и проведению полевых работ. Летне-осенние обряды и праздники подчинены охране посевов и сбору урожая.

*

Основной набор ритуальных действий и магических приемов зимнего цикла (так же, как и других циклов) сосредоточивается в его кульминационные моменты — рождество, Новый год и крещение (или день трех королей у католиков), а также распределяется по отдельным дням на протяжении всего периода, которые ныне обозначаются как дни святых. Именно к этим дням и был приурочен максимум примет о погоде и урожае. Французы, например, ко дню св. Мартина заканчивали посев озимых, удобряли почву, закрепляли этот обычай в поговорке: «Если хочешь получить урожай, сей хлеб на св. Мартена». Важной вехой в ритме сельскохозяйственных работ был у них день св. Катины — 25 ноября (поговорка: «На св. Катерину каждая веточка пускает корень»).

Поверия и обычаи аграрного значения были связаны с другими святыми: св. Лудия или Люция, св. Анастасия, св. Анна, св. Андрей, св. Василий, св. Варвара. В Болгарии, например, день св. Варвары (4 декабря) — важный аграрный праздник зимнего календаря. Как подательница плодородия св. Варвара выступала, по-видимому, у многих народов Европы, но постепенно она приобрела новые функции (покровительницы горняков в Австрии, например, и др.), утратив прежнюю, основную. Но обычай загадывать о будущем

урожае у многих народов остается приуроченным ко дню св. Варвары. В этот день ставят в воду веточку вишни или березы, чтобы они распустились к рождеству, либо насыпают в блюде с водой зерна пшеницы, называемые «пшеницей св. Варвары», чтобы по зеленым всходам, которыми украсят рождественский стол, судить об урожае.

Проращивание зерен как прием гадания некогда был, видимо, одним из важных ритуальных действий, применявшихся у народов разных широт, в целях достижения плодородия. Характерен в данном случае пример, отмеченный Г. П. Снесаревым у народов Средней Азии, где был обычай проращивать зерна для приготовления ритуального кушанья — сумалака. Иногда это блюдо готовилось специально в дни посева зерновых²³.

Гадания, являясь пассивной формой обряда, переплетаются со многими его активными формами, особое место среди которых приобретали обряды, имевшие значение почина, так называемая магия первого дня; эти обряды носили заклинательный характер.

В первый день совершали то, что имело воздействие на весь последующий период. В частности, старались поесть не просто обильно и сытно, но и съесть ритуальные блюда, которым придавали особый смысл, — совершить ритуальную трапезу: сама по себе она была тоже актом заклинания будущего изобилия. Среди ритуальных блюд непременно присутствуют блюда из зерна, часто сваренные из нераздробленных зерен пшеницы, обрядовый хлеб и печенье, орехи, каштаны, бобы, свиная голова и колбасы. Аграрно-магический смысл этой традиции выражается как в самом изобилии блюд, так и в символике плодородия²⁴.

Магия первого дня, или почин, придает праздникам рождественско-новогоднего цикла особую окрашенность. Недаром у народов разных стран роди-

лись пословицы: «Почин дороже денег» (русские), «Qui bien engrène, bien finit» (французы), что соответствует русскому: «Доброе начало полдела откаждо».

Роль почина как доброго пожелания выполнял новгодний или рождественский подарок. В романских языках подарок и почин имеют одно название, производное от латинского слова «strenua». Вера в «магию первого дня» очень ярко проявилась в представлениях о том, что первый посетитель либо первое встреченное в этот день лицо приносит счастье (или несчастье). В славянских странах его называли *полазник*, *полаженник*, на Британских островах — «первая нога» или «счастливая птица».

Аграрные интересы отчетливо выступают в пожеланиях *полазника*, в совершаемых им действиях. Так, например, «первая нога» никогда не должен входить в дом с пустыми руками: он приносит с собой виски и овсяную лепешку, оделяя ими всех присутствующих, какой-нибудь вид топлива для разведенного в камине огня, небольшой сноп, который рассыпает над хозяевами дома. В день Нового года двери британских домов открыты для любого посетителя, и каждый пришедший с поздравлениями должен съесть ложку овсяной или ячменной каши и выпить глоток эля.

О том, что в основе этого обряда лежат древние представления, свидетельствует сохранившийся у славянских народов и греков обычай брать на роль *полазника* какое-либо домашнее животное или птицу: свинью, овцу, теленка, собаку, петуха и т. п. Животное и птицу кормили, чтобы их посещение принесло добро. В этом можно усмотреть элемент жертвоприношения, задабривания животных, игравших важную роль в крестьянском хозяйстве и воспринимавшихся как потенциальные носители плодородия либо как добрые гении, покровители людей.

К одному из архаичных пластов календарной обрядности восходит, по-видимому, обряд колядования, сходный по своему функциональному назначению с ритуалом полазника.

Одним из важнейших моментов обряда колядования, выражающим его суть, как, по-видимому, справедливо считают некоторые исследователи, было одаривание полазника и колядников. Обряд колядования назывался у многих народов «собираание даров», причем нередко совпадали названия самого обряда колядования и даров. Так, в Испании колядование носит название *aguinaldo* либо *aguilando*, так же называются иногда подарки; предновогодняя ночь у шотландцев называется «ночь даров», и в колядах, исполняемых ряжеными, выражается цель их прихода. «Эта ночь даров! Добрая женщина, встань и дай нам новогоднюю лепешку». Собираанием даров (*tournées de quêtes*) называется колядование у французов; у поляков колядовать значило «*chodzić po kołędzie, chodzić po szczodrakach ... po rogalach*» — «ходить за колядой», «за подарками», «за рогалями»; у болгар сходными были названия рождественного сочельника, колядовщиков и даров, им предназначенных: «так, сочельник это *маалка коледа, коледето, суха коледа* и т. д., колядники — *коледарчета*, а хлебы им предназначенные, — «*благословник*», *наречник, коладник, каравай*.

На примере тех стран, где архаичская основа обряда колядования сохранилась более полно (страны Юго-Восточной Европы, Шотландия и Ирландия), можно видеть, что одариванию придавалось большое значение, для колядников пекли специальные хлебы, печенье в виде фигурок животных (козы, лошадей, собак, свиней, зайца и т. д.) и птиц. Благополучие семьи представлялось зависимым от обилия розданных даров. Случалось, когда колядовщики обходили вниманием то или иное хозяйство, воспринимались хозяевами как

тяжелое оскорбление, неблагоприятный знак.

Из песен колядников видно, что некогда эти исполнители обряда осознавали себя реальными подателями благополучия и поэтому не просили, а требовали вознаграждения, и прежде всего изделий из теста. В их просительных формулах многократно упоминались хлебы: «калач», «пирог», «щододроки», просто хлеб и как, например, во французских колядках:

Aguignette, aguignon
Coupez-nous un petit crouton,
Si vous ne voulez pas le couper,
Donnez le nous tout entier
Aguignette, aguignon

Агньет, агньон,
Отрежьте нам маленькую горбушку,
Если не хотите отрезать,
Дайте нам весь хлеб целиком
Агньет, агньон²⁵.

Обрядовый хлеб предназначался не только колядникам, он использовался во многих других обрядах и магических приемах: его скармливали скоту, добавляли в посевные семена, бросали в печь, в проточную воду, закапывали в землю, крошки его рассыпали на полях и в саду.

Д. К. Зеленин полагал, что некогда существовало представление о единстве духов умерших, домового и скотины. Наблюдения Зеленина и новые этнографические и фольклорные материалы позволили А. Н. Виноградовой дать свое толкование начального смысла колядования как обряда, в котором колядовщики выступали как заместители духов умерших. Идея обеспечения плодородия и благополучия в хозяйстве и семье связывалась с представлениями о благотворном влиянии духов умерших, персонифицированных в образе колядовщиков. Дары в своей исходной форме представляли собой жертвоприношения, один из способов «кормления—задабривания» духов-опекунов²⁶.

В обряде колядования сосредоточен большой набор магических средств, включающих идею плодородия. Это и песни величальные, содержащие описание — нередко в гиперболической форме — жизненного благополучия, которое по законам имитативной магии должно было вызывать реальное довольство; песни заклинательные, выражающие желание плодородия в хозяйстве, типа: «Репа, как налепа, брюква, как глотка, картофель, как лапти, пшеница, как рукавица, чтоб сноп был при снопе, копна при копне. Хозяин меж копнами, как месяц среди звезд».

Нередко колядники (то же делал и полазник) разносили зеленые ветки, били ими хозяев, зеленой ветвью старались разворошить горящие в очаге угли, совершали обряд «посевания», т. е. обсыпали зерном, орехами, фасолью, сушеными фруктами хозяина дома, домашнюю скотину, птицу или рассыпали все это добро по дому.

Следы культа плодородия можно усмотреть и в приемах ряжения колядовщиков в маски: животных (лошадиный череп или голова лошади, тур, бык, коза, баран, олень и др.), птиц (петух, голубь, журавль, королек) либо устрашающие маски. Выбор той или иной маски животного определялся, возможно, ролью животного в крестьянском хозяйстве или его потенциальными возможностями плодородия. Маска быка, например, одна из древнейших. В. И. Чичеров подчеркивал, что в действиях играющих она осмыслялась как маска эротической игры, и, несомненно, восходит к культу плодородия. Маска птицы также не случайна — птица в обрядах — одна из форм проявления аграрного культа, птица — посредник между миром живых и божествами или умершими, к которым она несет, по народным представлениям, моления об урожае и жизненном благополучии. Устрашающие маски — это, по мнению

многих исследователей, персонификация духов умерших, зависимость от благосклонности которых и боязнь их вредных действий жили в сознании крестьянина²⁷.

Среди магических действий, имевших подчеркнuto земледельческий характер, следует назвать «ритуальную запашку» — обряд, совершавшийся у многих европейских народов в рождественско-новогоднем и весеннем цикле праздников либо как самостоятельный обряд, либо включенный в обрядовый карнавальный комплекс. Исполнители этого обряда — кукеры в Болгарии, калогеры в Греции (весенний цикл); аналогичные обряды — *плушор* в Румынии, *vořáček* (от слова *orati* — пахать) в Чехии (рождественско-новогодний цикл) и др. В обряде плушор, например, разыгрывалась сцена ритуальной запашки и при этом обязательным реквизитом обряда были: плуг, кнут, которыми хлосали, якобы погоняя волов; бухай — особый музыкальный инструмент, на котором играл один из колядников, подражая мычанию волов, а также колокольчики (часто применяемые в обрядовой практике якобы для отпугивания злых сил). В песнях, исполняемых колядниками, давалось подробное описание возделывания земли от пахоты и посева до выпечки первого караваия из зерна нового урожая²⁸.

Песни, в которых выражалась надежда на будущий урожай, исполнялись у многих народов при обрядовой запашке. Заклинательный характер этого обряда подчеркивают и многие другие элементы, выражающие идею плодородия (зелень, вода, женщина, невеста и др.). Так, у англичан в первый понедельник после крещения, получивший название «плужный понедельник», совершали обряд, сходный с обрядом плушор: крестьяне таскали по деревне плуг, украшенный зеленью и лентами. Языческий обряд подкреплялся и новым, церковным: предстоящие работы в поле бла-

гословаялись в церкви, перед алтарем лежал лемех плуга.

В Испании символикой плодородия в подобном обряде служили ходули. К исполнению этого обряда нередко привлекали женщин, невест: в Испании в обрядовой запарке участвовала «дама» — персонаж в маске, изображающей женское лицо. В Германии в подобном обряде плуг иногда волокли девушки, одетые в праздничные наряды, иногда плуг тащили через ручей, обливали девушек водой²⁹.

Характерной особенностью болгарских рождественско-новогодних и весенних обрядов колядования, и в частности «кукерских игр», является присутствие в них особого персонажа — «царя». «Царь» совершает «посев», он произносит заклинательные формулы, выражающие пожелания плодородия полям и животным. Обязательным моментом в кукерских играх является убийство «царя» кукерами и его последующее воскресение, сопровождающееся бурным весельем. Этот акт — реликт одного из самых распространенных сюжетов земледельческой мифологии.

Возможно, образ «царя» в новогодней и весенней обрядности болгар выражает реальность эпохи возникновения земледелия, когда в функцию вождя входила организация полевых работ. Обычай начинать пахоту, сев, уборку урожая ритуальными действиями вождя, царя, являвшегося одновременно верховным жрецом, известен во многих древних цивилизациях: китайский император традиционно проводил первую борозду; египетский фараон делал первый удар мотыгой, срезал первые колосья нового урожая. Ритуал царской пахоты известен в древней Индии, где плодородие земли считалось прямо зависящим от личности и ритуальной деятельности царя. В процессе трансформации обряда место царя как руководителя церемонии заменило лицо, передетое царем. В болгарской традиции

таким был руководитель фракийских дионисий, которого, как полагают некоторые исследователи, следует считать прообразом «царя» болгарской обрядности³⁰.

Нет однозначного толкования обряда ритуального обсыпания. Исполнители видят смысл этого обряда в имитации сходных действий при посеве. Исследователи на основании сравнений вариантов подобных действий в других обрядовых циклах — свадебном, погребальном, в знахарской практике, в девичьих гаданиях и пр. — считают, что по своим генетическим истокам этот ритуал мог иметь другое значение. Его сближают с комплексом «очистительных» обрядов, сопровождающих похороны. Таков обычай посыпать зерном весь пол, углы, хату, лавку, на которой стоял гроб, сыпать зерно вслед выносимому гробу. Принятый у многих народов обычай колядников обсыпать зерном порог дома, начинать сыпать зерно с углов комнаты (или с «красного» угла), мест, которые согласно суеверным представлениям были местом обитания духов умерших, также наводит на мысль о параллелях в календарной и похоронно-поминальной обрядности³¹.

Аграрная основа обряда колядования проявляется в различных областях Европы в разной степени. Различна и степень его трансформации. Церкви, стремившейся к запрещению этого обряда, удалось добиться изменения его формы, замены величальных песен-заклинаний церковными праздничными песнопениями, прославляющими Христа. Сложилась синкретическая обрядовые формы. Например, у народов Югославии колядовщики исполняли песни-заклинания аграрного типа, но дары собирали в пользу церкви; носили по домам рождественские ясли *бэтлехем*, но в некоторых местностях Словении, например, ясли помещали в сито с зерном: христианский символ сливался, таким образом, с древним символом плодородия,

удваивая, укрепляя магическое действие обряда. В Румынии пример такого синкретизма — хождение колядовщиков со звездой и ряжение в зооморфные маски — козы, оленя, птицы³².

С интересами хозяйства связано было и требование соблюдения в святочные дни запретов на определенные виды работ и другие действия. У поляков, например, соблюдался запрет входить на рождество в те помещения, где хранится посевное зерно. Аналогичные запреты отмечаются и в похоронной обрядности; объясняются они обычно необходимостью обезопасить посевное зерно от соприкосновения с душой умершего. Стремление обезопасить себя от вредоносного действия духов умерших и вера в их благотворное влияние при условии соблюдения членами семьи по отношению к ним определенных норм поведения, выражения почтения к ним проявляется в ряде обычаев. Об этом говорит идентичность святочной и поминальной трапезы, выражающие идею плодородия, обычай оставлять для умерших приборы, остатки кушаний, зажигать свечи на рождественском столе и на могилах.

Можно предположить, что зооморфные фигурки из дерева и соломы, изображающие петуха, голубя, козу, которые у некоторых европейских народов, например, у шведов, принято было ставить на рождественский стол среди ритуальных блюд, воспринимались первоначально как воплощение душ умерших³³. Эта мысль рождается при сопоставлении со шведским обычаем аналогичного ему обычая русского и финноязычного населения русского Севера, глубоко изученного Н. А. Криничной³⁴.

Для духов умерших неизменно отводилось почетное место у огня, будь то костер или огонь домашнего очага. Связь огня с культами плодородия прослеживается археологами уже на ранних этапах развития человечества, особенно часто проявляется она в земле-

дельческую эпоху. Выразителен в этой связи обычай бросать в огонь глиняные статуэтки с примесью зерна в составе глины³⁵.

Интересами земледельческого хозяйства продиктовано обрядовое применение огня, воды, растительности³⁶.

Одним из обрядов, в котором можно видеть сплав стадияльно различных религиозных представлений, единых в своей цели, выражающих суть пожеланий крестьянина, является обряд сжигания в домашнем очаге рождественского полена, у южных славян известного под названием *бадняка*.

В этом обряде наряду с очевидными приемами магии плодородия, выражавшихся в выборе для полена самых прочных пород деревьев или фруктовых деревьев, наиболее плодоносных, можно проследить и элементы олицетворения: у некоторых народов в дереве видели воплощение духа, божества, а возможно, как полагает Н. Н. Велецкая, и заменителя человеческой жертвы.

Головня от несгоревшего полена, зола от него наделялись сакральными свойствами и широко использовались³⁷.

Среди символов плодородия, наиболее употребимых в земледельческих обрядах рождественско-новогоднего цикла, были зерно, хлеб, зооморфные и антропоморфные фигурки из теста. О магических приемах их применения было сказано выше.

Большое место в обрядах отводилось соломе. У финнов, например, рождество не мыслилось без застланного соломой пола. Прежде чем расстелить солому, ее бросали горстями вверх, в потолок, гадая о будущем урожае. У многих народов солому расстилали под скатертью рождественского стола, ритуальные блюда праздничной трапезы ставили на пол, застеленный соломой, либо на набитые соломой мешки; на соломе в рождественскую ночь спали. Для усиления магического эффекта расстеленную на полу солому посыпали зерном, бросали

на нее горсти орехов. После праздника всю эту солому разбрасывали по полям, вешали на ветки плодовых деревьев, относили в хлева, стелили в гнезда домашней птицы. В преддрождественские дни принято было обвязывать соломой плодовые деревья или окуривать их, сжигая соломенный жгут.

Солома широко применялась и в обряде ряжения: колядовщики обвязывали себя связками соломы, набивали ее под одежду, украшали себя соломенными накидками и высокими соломенными шляпами³⁸.

*

В земледельческой обрядности весеннего цикла праздников, падающих на период пробуждения природы и начала сельскохозяйственных работ, эмоционально значительно ярче окрашенных, чем зимние, идея плодородия выражена наиболее полно, символика плодородия, применяемая в обрядах, богаче и разнообразнее. Большое место в обрядности этого периода занимают обряды, совершаемые при начале тех или иных сельскохозяйственных работ. Часто это обряды, имитирующие предстоящие работы (например, обрядовая запашка, о которой сказано выше). Покровителями земледельца, святыми, к дням почитания которых приурочивается начало полевых работ, чаще всего выступают святые, заместившие божества плодородия: св. Георг, св. Бригита, св. Марк — опекун хлебов в Польше, и др.

У садоводов и корчмарей Болгарии покровителем, от которого ждали хорошего урожая винограда, считался св. Трифон Зарезан, ко дню почитания которого (1 февраля) традиционная практика предписывала начинать подрезку виноградных лоз. В честь св. Трифона устраивался веселый праздник с избранием «царя виноградаря», обычно лучшего в селе виноградаря, которого, увенчанного короной из виноградных лоз, мужчины носили на плечах либо

возили на передке телеги, совершая обходы села. В каждом доме участников процессий потчевали вином, а «царя» при этом еще и обливали вином.

В основе праздника Трифона Зарезана можно усмотреть, как полагают некоторые исследователи, пережитки культа фригийско-фракийского бога плодородия и природы Сабазия (одна из ипостасей Диониса), распространенного по всему Балканскому полуострову. Этот праздник вошел в систему обычаев южных славян, расселившихся на Балканах и освоивших здесь культуру виноградарства³⁹.

Весенние молодежные забавы и развлечения имеют нередко откровенно эротический смысл, они предполагают воздействие на пробуждение плодородящих возможностей как земли, так и человека. Свобода общения полов, допустимая во время молодежных выходов в лес, за околицу, в хлеба (польские собутки), отголоски фаллического культа во многих масленичных обрядах, в частности в кукерских играх; значительно большая, чем в зимних обрядах, роль девушек и женщин — все это символические формы заклинания плодородия, так же как принятый некогда в Португалии обычай парней и девушек кататься парами по льняному полю, обычай немецких девушек плясать нагими вокруг льна, целовать пахаря перед началом пахоты⁴⁰.

Идея плодородия очевидна и в обрядах лазарования у южных славян, румын, греков, в шествиях кралиц у хорватов, имеющих смысл инициаций, отмечавших переход девочек в возрастную группу, дающую право на брачно-половое отношение⁴¹. Специфику многих весенних праздников, позволяющую видеть в них праздники плодородия, составляют обряды, выражающие идею возрождения через умирание, известную триаду: жизнь—смерть—жизнь. Это обряды уничтожения антропоморфного или зооморфного персонажа в ви-

де чучела, куклы или маски, олицетворяющих изобилие, плодородие и вместе с тем зиму, смерть.

Кроме персонажа, олицетворяющего праздник Карнавала, в разных странах именуемого по-разному (Карнавал, дон Карналь, Бахус, Запуст, Менсолуст, Масопуст, Кантрабас и т. д.), это и персонажи других весенних праздников, в частности предпасхальных. Джек-пост в Англии, морена, маржана, смртяка у западнославянских народов — центральные фигуры обряда «выноса смерти». Идея возрождения природы через уничтожение и идея плодородия сливаются в этих обрядах. Борьба зимы и лета и победа лета в обрядах отражается нередко в драматизированных представлениях борьбы зимы и лета (борьбы двух персонажей, один из которых укутан соломой, другой зелеными ветвями) или в обычае выносить соломенную куклу из села и вносить в него зеленую ветвь, сопровождавшемся песней девушки: «Мы вынесли мор из деревни, внесли побеги». Связь обряда с непосредственными хозяйственными нуждами очевидна в обычае разбрасывать по полям солому от растерзанной куклы⁴². Смерть как условие возрождения — необходимое ритуальное действие многих карнавалов. В куцерских играх болгар убивали «царя», совершающего пахоту и ритуальный посев, либо «молодуху», заменяющую его, персонажи, которые тут же «воскресали», вызывая бурное веселье присутствующих; мотивы смерти и воскрешения разыгрываются калогерами, персонажами греческих карнавалов представлений⁴³.

Та же идея уничтожения ради возрождения заключена, видимо, и в жестокости, на взгляд современного человека, играх, имевших место у многих народов Европы, в которых победителем выходил тот, кому удавалось, кидая с большого расстояния серп, палку, саблю или нож, отсечь голову петуху или гусю, закинутому по шею в землю, ли-

бо подвешенному на веревке⁴⁴. Эти обряды — отзвук культа умирающего и возрождающегося бога растительности, а возможно, предшествующего ему культа умирающего и возрождающегося зверя. Умиравший и воскресший бог или зверь земледельческими народами воспринимался как божество плодородия, смерть или уход которых несли неурожай и голод, а его появление — возрождение плодородия в природе.

В обрядах европейских народов таким зверем, олицетворяющим природу и плодородие, нередко выступает медведь.

На основании сопоставления данных археологии, этнографии, фольклористики Б. А. Рыбаков имел возможность проследить, как у земледельческих народов медвежий культ, сложившийся как один из древнейших охотничьих культов с магическими обрядами, подчиненными цели добывания зверя и его размножения, модифицировался в весенний аграрный праздник, в котором на первый план выступает идея плодородия⁴⁵. Это положение можно иллюстрировать примерами из весенней обрядности некоторых народов Европы, где идея плодородия выражается через образ медведя: сохраняются следы былого почитания медведя, представления о медведе как вестнике пробуждения природы. Маска медведя в роли уничтожаемого персонажа, игра «охота на дикого человека», в которой «дикий человек» — ряженный медведем персонаж, иногда увит стеблями гороха, что усиливало магический смысл, так как горох, часто употребляемый в обрядах, — символ плодородия. Игры с медведем обычно носят весьма фривольный характер, напоминая фаллические обряды медвежьих праздников⁴⁶.

Проступают в этих играх и непосредственные заботы о благополучии тех или иных хозяйственных дел: у чехов и словаков, например, каждая хозяйка, участвующая в масленичных играх, ста-

ралась потанцевать с ряженым медведем и оторвать кусочек от его одежды из гороховых стеблей, чтобы положить его в курятник⁴⁷.

Ритуальную роль закливания плодородия, известную на примерах древних земледельческих народов, в обрядовых комплексах весенней обрядности, особенно масленичной и пасхальной, играл смех. Смысл его, особенно когда он применялся в церковной практике, завуалирован: увидеть первоначальную суть обряда в стремлении пастора во время пасхальной проповеди рассмешить прихожан не так легко. Смех как один из ритуалов масленичной трапезы, известный, например, у греков, понятен по аналогии со многими фольклорными сюжетами⁴⁸.

В весенних обрядах многие символы плодородия, определявшие особенности земледельческой обрядности зимнего цикла, сохраняют свое значение в той же мере, что и зимой (это зерно, хлеб), — зерно от последнего снопа, которое добавляют в посевное зерно, зерно в обрядах ритуального обсыпания, аналогичных зимним; изобилие мучных блюд — блинов, лепешек — в масленичной трапезе, куличей, хлебов — пасхальной и т. д. Другие, как, например, зелень, занимавшая в зимней обрядности скромное место, применявшаяся в виде вечнозеленых растений, в весенней обрядности изобилует, что придает весенним обрядам особый колорит. Весенняя зелень — это и зеленая ветвь, которой хлестали и скот и людей, чтобы предать живительные силы плодородия, это и «пальмовая ветвь», находившая самое широкое применение в магических действиях, связанных с хозяйством, это и майское дерево и зелень в майском цикле обрядов. Солома как символ плодородия также используется в весенних праздниках, но входит в иные обрядовые комплексы. Чаще всего это реквизит ряжения, соломенное чу-

чело, которое подвергается сожжению либо растерзанию.

Символика сельскохозяйственных орудий фигурирует в весенних обрядах особенно часто: «крестьянин с плугом» (один из персонажей карнавального ряжения), плуг, который тащили по полям, либо модель плуга, с которой ходили по улицам деревни или устанавливали ее на крыше дома, колесо плуга, обернутое соломой, которое поджигали и спускали с холма⁴⁹. При подготовке посевных работ объектом магических действий становился лемех, который оттачивали и обжигали на огне, использовали как реквизит гаданий. Яйцо, воплощающее в себе идею плодородия, занимало особое место в земледельческой обрядности как при начале сельскохозяйственных работ, так и в комплексе обрядов, характерных для пасхи и других весенних праздников. Иногда в пасхальных обрядах носителем этой идеи выступал заяц, плодовитость которого известна.

Магические действия, в которых яйцо использовалось как символ плодородия, совершались при начале сельскохозяйственных работ: пахарь при первом выезде в поле должен был съесть яйцо, яйцо клали под колеса плуга, примешивали скорлупу от яиц в семена яровых и льна, зарывали яйцо в центре пашни. При весеннем колядовании яйцо служило важным ритуальным символом, колядников обязательно одаривали яйцами, яйца, ячница — одно из основных блюд коллективной трапезы. Яйца служили подарком и предметом пасхальных игр, среди которых наиболее популярны катания яиц по земле с холма⁵⁰.

До наших дней сохранился обычай относить яйца на могилы родственников — обычай, заключающий в себе некогда земледельческий смысл.

Непосредственная подготовка к началу сельскохозяйственных работ сопровождалась главным образом обрядами

очистительной предохранительной и продуцирующей магии.

Обрядовое очищение достигалось с помощью огня, воды, соли, которой приписывали апотропейные свойства. В Чехии, например, в предпасхальные дни женщины несли к воде кухонную утварь, сельскохозяйственные орудия, купали скот. Солью посыпали колодцы, поля, ульи. В быт многих народов вошла практика освящать соль либо соленую воду, которой окропляли дома, скотину и хозяйственные помещения. Использовали соль и как оберег.

Приемы продуцирующей магии, включавшиеся в обряды с огнем, водой, зеленью, зерном и хлебом, проявлялись и в характерных для масленичных игр шутках — обсыпании прохожих мукой или золой, обмазывании окон и дверей домов тестом, чернении лиц сажей, в играх, заключавшихся в том, чтобы разбить горшок, наполненный золой, орехами либо другим содержимым, о дверь дома или над головой участника игр.

Хороводы, танцы с подскоками, называемые «на лен, на коноплю», танцы, устраиваемые иногда во дворах ферм, в амбарах, качание на качелях или обряды, имитирующие такое качание, — все это также приемы плодородия, характерные для земледельческой обрядности европейских народов.

Обрядовыми действиями, совершаемыми ради успеха в получении урожая, были обходы полей — важный момент подготовительного периода перед посевом и в период появления первых всходов. Часто такие обходы приурочивались к тому или иному празднику церковного календаря, магические действия сочетались нередко и с церковными торжественными молениями.

Во время таких обходов у всех европейских народов принято было, особенно в вербное или пальмовое воскресенье, втыкать на полях (обычно в четыре угла поля) зеленые веточки. Не-

которые народы, бретонцы, например, веточки относили не только на поля, но и на могилы близких. Смысл обычая испрашивать содействия духов умерших в предстоящих работах, возможно и забыт, но традиция совершать обряд сохранилась⁵¹. У всех европейских народов в обрядность весенних праздников обязательно входили обряды почитания умерших, им посвящались отдельные поминальные дни. В поминальных обрядовых действиях весеннего цикла, так же как в зимних праздниках, можно усмотреть связь с аграрными интересами.

Австрийские крестьяне, выпекавшие специально для обрядов поминаения хлеб или печенье «для душ», смешивая муку разных видов злаков, совершали действия, родственные действиям древних земледельцев, лепивших для культовых целей муляжи разных видов злаков, плодородие которых они испрашивали⁵². Сходство поминальных обрядовых действий, совершавшихся в весенние праздники у всех народов Европы, хотя и сохранившихся в разной степени, говорит о древней их мировоззренческой основе. В поминальных обрядах неизменно присутствует тот же набор символов плодородия, что и в обрядности календарной, совершаемой ради процветания хозяйства и блага семьи. Весной, в масленичные дни, в период поста, пасхальной недели, празднования троицы, в отдельные поминальные дни на могилы принято было относить хлеб, крашенные яйца, коливо — блюдо, родственное древней панспермии — каши, сваренной из смеси всех злаковых и бобовых культур, произрастающих в данной местности. Соблюдался обычай поливать могилы водой (в Сербии, например, воздав память всем умершим из данной семьи, лили воду богу, солнцу, луне, заклиная благополучие).

В представлениях древних земледельцев огонь считался местом притяжения душ умерших, символизируя неразрывную связь двух миров. Следы этих пред-

ставлений отражены в обычаях устраивать в масленичные дни у костров коллективные поминки (Югославия), разжигать костры в страстной четверг во дворах ферм (как это делали румыны), понавять землю вокруг костра водой, готовить для усопших место у костра: ставить перед костром скамьи, покрытые домашними ковриками. Подобные идеи отражены и в польском празднике ренкавка, во время которого на кургане разжигали задушковые (поминальные) костры, устраивали вокруг них игрища, сбрасывали с холма пищу усопшим — хлеб и яйца⁵³.

Земледельческие обряды весны приурочены были либо к началу сельскохозяйственных работ, либо сосредоточены вокруг дат церковного календаря, сложившегося на древней основе языческих празднеств. Основными веками, по которым пытались предсказать виды на урожай и когда совершались магические действия, были церковные праздники: сретение (2 февраля), открывающее весну у многих народов, либо благовещение (25 марта), близкое к равноденствию, когда подходил срок начала работ в поле и в саду, предпасхальные и пасхальные праздники, троицкие праздники. Главным же внецерковным праздником, отмечавшимся на переломе сезонов, в ритуальных действиях которого использовались почти все известные символы плодородия, был праздник Карнавала или масленицы. Идея обновления, возрождения, плодородия получает в этом празднике самое полное выражение⁵⁴.

Сам характер карнавального праздника — это взрыв привычного обычного образа жизни, праздничный разгул, полное освобождение от привычных социальных норм и запретов и обязательное противопоставление им того, что в обычной жизни противно нормам. Приуроченность этого праздника к переломному моменту в жизни природы говорит о его глубоком содержании: воз-

рождение нового, через очищение от старого, обновление через разрушение привычного, путем выхода за пределы обычных норм поведения.

Многие черты карнавально-масленичных праздников — их разгульный характер, свободное общение полов — дан Ю. И. Семёнову основание видеть в них отзвуки первобытных тотемико-оргиастических празднеств, дошедшие до наших дней через мировосприятие средневекового человека. Этот ученый поддерживает предположение С. П. Толстова, который подметил связь оргиастических празднеств с появлением половых производственных табу. Свободное общение полов предшествовало или следовало за периодом того или иного вида хозяйственной деятельности, в течение которого предписывалось воздержание.

«Бесспорно, — пишет Ю. И. Семёнов, — что оргиастические праздники в средневековой Европе выполняли определенные общественные функции. Но столь же несомненно существование генетической связи между оргиастическими празднествами европейского средневековья и промискуитетными праздниками первобытных народов»⁵⁵.

*

Внецерковный, яркий народный праздник 1 мая открывает новый период весенних праздников. Торжество весеннего обновления природы, ее полный расцвет определяет эмоциональную окрашенность этого праздника, в котором символика зелени и цветов заняла особое место, а роль эротических обрядов столь же велика, как и в праздниках Карнавала.

Французские этнографы выделяют майскую обрядность в особый цикл. Аграрные обряды занимают в этом цикле главное место и определяют характер цикла в целом.

День 1 мая был, по-видимому, древним языческим праздником, именно поэтому в странах Европы широко бытовали поверья о том, что многие растения приобретают в этот день особые магические свойства. Особенно возрастала, как полагали, целебная сила боярышника, клевера, ландыша. Во французской народной традиции до сих пор сохраняется представление о ландыше, как цветке, приносящем счастье. Насколько жива эта традиция, можно видеть в международный день 1 Мая, когда улицы Парижа кажутся заснеженными от обилия ландышей. Ландыши — в руках демонстрантов, в корзинах цветочников на всех улицах города, букетики этих цветов дарят друг другу «на счастье».

Отдельными примерами можно иллюстрировать аграрный смысл магических действий с зеленью, росой, совершавшихся крестьянами в день 1 мая. В некоторых местностях Греции, например, было принято в этот день сплести венки, используя злаки и ветки плодовых деревьев, пучки пшеницы, проса, ветку фигового дерева с висящими плодами, веточку миндаля или граната, сюда же прибавляли чеснок («оберег от дурного глаза») и др. Гириянда или венок из этих растений висели перед домом в течение года. Роса, выпавшая 1 мая, считалась благотворной. Для французских крестьян — походить босыми ногами по росе 1 мая — «не знать усталости при больших переходах». Росой омывали вымя коровы; пастухи старались в этот день «застраховать» скот от падежа, выгнав его на пастбище на рассвете, по свежей росе.

Молодежный обычай, имевший место во многих европейских странах. выходить ночью в леса «сбирать май» (как говорили в Англии) предполагал не только сбор цветов, зеленых ветвей, которыми украшали дома, но и свободу общения полов⁵⁶.

В комплексе майских обрядов цент-

ральное место занимают обрядовые действия, игры, совершаемые вокруг майского дерева, майского столба, устанавливаемого в центре деревень. Это могло быть зеленое дерево, которое с торжественными церемониями молодежь приносила из леса в деревню, либо очищенный от веток ствол, вершину которого украшали букетом, венком из зеленых ветвей и злаков, лентами, иногда на вершину столба привязывали живого петуха. Вокруг столба обычно водят хороводы, пляшут, устраивают состязания за приз, который увенчивает столб. У майского столба иногда избирали и «королеву мая» — основной персонаж майской обрядности. Название центрального столба «май» применимо и к ветвям деревьев или букетам, которые молодые люди дарили девушкам.

У многих народов, кроме «мая», устанавливаемого в центре деревни, ставили майское дерево и перед каждым домом. Связь этого обычая с надеждой на будущий урожай со всей очевидностью выступает, например, у румын, которые пытались сохранить поставленные у дома дерева, называемые здесь армиден, до первого помола новой пшеницы, чтобы развести на них огонь в очаге и испечь хлеб из зерна нового урожая.

Совершение обрядовых действий с шестом, вокруг шеста, столба или дерева имело место не только в майских обрядах, но и в обрядах летних и осенних этот символ также назывался «май». Во Франции, например, в церемониях обручения так называли дерево, которое сажали в знак совершения помолвки; в свадебной церемонии «маем» было украшенное дерево или большой букет, который несли впереди свадебного кортежа; «маем» называли и шест, вокруг которого раскладывали карнавальный костер. Во Франции, например, молодежь в день Сен-Жана, устраивала борьбу за угли и головешки от ритуального огня. Счастливицами считались те, кому удавалось стать обладателями

остатков обгоревшего центрального шеста.

В уборочных обрядах «май» также выступает как ритуальный символ. «Маем» называют деревце, которое втыкают в центре участка поля с недосжатыми колосьями (считавшимися воплощением и духа растительности), «маем» украшают последний сноп, который торжественно ввозят в село, идентична «маю» жердь, называемая «гору», увенчанная букетом из цветов или злаков, либо крестом с тремя яблоками на концах, которую чешские виноградари ставили на холме или на дороге к винограднику для охраны урожая. В яму, которую выкопали для этой жерди, бросали лучшие гроздья винограда, жердь кропили водой и окуривали травами, а вокруг жерди, стоявшей с прошлого года, раскладывали костер, сжигали ее⁵⁷.

Приведенные примеры позволяют считать этот шест, столб, дерево одним из символов плодородия. Столб как символ плодородия известен у народов, стоящих на ранних стадиях исторического развития. У папуасского племени кума, например, символом плодородия считался центральный столб в церемониальном доме. В почитании этого столба отражалась двуединость его функций — «почитание предков» и «плодородие». Столб, по мнению английского исследователя В. Рея, был воплощением мужского плодородного начала, предмет ромбовидной формы, положенный на верхушку столба, воплощал соответственно женское начало. В ходе церемонии женщинам предлагали касаться столба, приобщая их тем самым к совершающемуся сакральному акту; считалось, что такое соучастие принесет им много детей⁵⁸.

Примеры идентификации женского плодородия и плодородия земли у ранних земледельцев широко известны в этнографической литературе. В обрядах европейских народов символ, воплощавший женское начало, был оттеснен но-

выми, привычными современному человеку символами плодородия (букет, яблоки, петух и т. д.). Устойчивое наименование шеста — «май» может быть объяснено, на наш взгляд, именем римской богини Майи, одной из божеств земли, плодородия, покровительницы женщин, от которой месяц май получил свое название.

«Майские королевы», «майские невесты», «майские короли», окутанные зеленью персонажи, совершавшие обряды колядования, ходившие по домам с добрыми пожеланиями и получавшие дары, выполняли ту же миссию, что и сидящие «королевы» во Франции, олицетворявшие римскую богиню Флору или галльскую богиню — мать земли, т. е. заклинали изобилие.

*

Основные заботы европейского земледельца в летне-осенний период — сохранить урожай, спасти его от возможной засухи, града, ливневых дождей, собрать его тщательно, начать потреблять собранное и, наконец, подготовиться к следующему этапу — посеву озимых.

Среди окказиональных обрядов, преследующих цели защиты урожая, наиболее архаичными, восходящими, по-видимому, к практике древних земледельцев, следует назвать обряды вызывания дождя. Наибольший интерес для исследователей представляет обряд *пеперуда* в Болгарии, известный также и другим народам Балканского полуострова, и обряд похорон глиняного человека, носящий у восточнороманских народов много разных имен, среди которых наиболее известны Калоян и Герман. Герман известен также в Дунайской равнине Болгарии и некоторых областях восточной и южной Сербии и Воеводины. Эти обряды имеют множество интерпретаций⁵⁹. Нам хотелось бы подчеркнуть их несомненную связь с земледельческими культами. Ритуал *пеперуды*, например, заключался в том, что

девочка, увитая зеленью, в сопровождении девочек или девушек обходила село, танцуя с подскоками, исполняя песню-закливание, мольбу о дожде. Девочку обливали водой сквозь решето для просеивания зерна, либо кропили ее водой, стекающей с деревянного круга, на котором сажают в печь хлебы. Этот ритуал в западной Болгарии выполнялся у оброчных крестов, воздвигнутых на полях в связи с обычаем *оброк*, посвященном плодородию земли. Трапеза, завершающая ритуал, совершалась, как в старинных обрядах, на полотне, растеленном на земле. Хлеб для трапезы иногда приготавливала беременная женщина. Ее участие в магическом обряде, вызывавшем плодородие, предполагало усиление его воздействия⁶⁰.

Важнейший праздник лета, связанный с солнечным культом и с почитанием земного плодородия, — день летнего солнцестояния, древний языческий праздник, к которому был приурочен христианский праздник, известный у славян как Иван Купала, у западноевропейских народов — Сен-Жан, Сан-Хуан, св. Ян и т. д.

В обрядности этого праздника сосредоточивается огромный набор ритуальных действий и символов, главная роль отводится огню. Именно в обилии костров, разжигаемых на возвышенностях, факельных шествиях можно усмотреть следы былого почитания солнца. Но в обрядности этого дня значительно ярственнее проступают сохранявшиеся до недавнего времени магические действия, предполагавшие возможность достижения хозяйственного благополучия, плодородия через очищение огнем путем обращения к его продуцирующим свойствам. Ритуальное значение придавалось совершаемому в этот день сбору трав и растений, наделявшихся магическими свойствами как целебными, так и свойствами оберега.

В летне-осеннем цикле праздников уборочные обряды занимают самое важ-

ное место. Начало сбора урожая и первых плодов у многих народов рассматривалось как праздник.

У кельтских народов Британских островов, сохранивших архаичные черты культуры, начало жатвы (1 августа) было праздником, приуроченным ко дню св. Луга (или Лугнаса), одного из богов кельтского пантеона, покровителя земледелия и многих ремесел.

Начало уборки урожая обставлялось очень торжественно. Зачастую этому празднеству предшествовала ритуальная общественная трапеза, на которой фигурировали кушанья из зерен нового урожая — хлеб, каша, обрядовое печенье. Попутно заметим, как ритуалом становится со временем то, что когда-то было бытовой нормой: смолоть зерно первого урожая на ручной мельнице, замесить тесто на шкуре ягненка и т. д. (так поступали британцы в день св. Лугнаса). Возможно, что смысл обряда поедания первых плодов состоял в том, чтобы заручиться благосклонностью духа или божества растительности, с которыми ранее был как бы заключен договор, исполнение его выражалось в сборе урожая и приношении первин в знак благодарности. (Название «залог», «договор» в смысле заключения договора с духами земли сохранилось, например, у финских народов в наименовании древнейшего праздника, которому наследовала масленица.) Дж. Фрэзер утверждал, что акт поедания первых плодов — сакраментальный акт первого причастия, совершение которого давало возможность без всякого вреда для себя есть плоды нового урожая⁶¹.

У ирландцев и шотландцев ни один из главных кельтских праздников не носил такого массового, коллективного характера, как праздник Лугнаса. Высоко в горах приносились жертвы (закапывали, например, в землю десятую часть собранного в первый день уборки зерна и часть кушанья, приготовленного для

общей трапезы), после жертвоприношения устраивались игры, различные состязания, танцы⁶².

По поводу жертвования первых плодов в литературе встречаются различные мнения. На многочисленных примерах народов Китая, Индонезии, Латинской Америки и др. Дж. Фрэзер показал, как изменялся этот обряд: торжественное поедание первых плодов как таинство приобщения к божеству сменилось принесением первых плодов в жертву богам⁶³. Возможно также, что возложение первых плодов на алтарь было актом благодарения, совершаемым в надежде заручиться божественной помощью при завершении уборки и хранения урожая.

Целевая направленность ритуальных действий, совершаемых при уборке урожая, заключается в стремлении узаконить потребление собранного урожая. Основные обряды, выражающие эту идею, — это приношение первин, благодарение богородицы и других святых.

Женский образ, символизирующий плодородие, в уборочных обрядах представлен женскими святыми — покровительницами женщин и урожая. Это св. Анна, которая у чехов «заводит жнецов к пшенице», св. Маргарита — «госпожа погоды» и главная среди них — дева Мария, которой принято было подносить первые плоды нового урожая. Посев озимых также начинали в день, ей посвященный. Так было, например, у поляков, которые день рождества богородицы (8 сентября) называли Божья Матерь посевная. Праздники успения богородицы (15 августа) и рождества богородицы — одни из самых популярных престольных праздников европейских народов.

Центральное место в летне-осеннем цикле праздников занимает жатва и ритуалы, направленные на то, чтобы сблечь плодоносящую силу земли, передать ее будущему году. Объектом обрядовых действий являются последние

колосья, с которыми связываются представления о «духе зерна». Этот дух у разных народов и в разных областях олицетворялся как в зооморфных, так и в антропоморфных образах. Это может быть «хлебный заяц», «хлебный петух», «лисица», «волк», «перепелка», «хлебная матушка», «старик», «ржаная девушка» и др.

Эти различные олицетворения «духа зерна», «хлебного духа», «вегетативного демона» и т. п. составили так называемую низшую мифологию, которая в европейских странах оказалась необычайно устойчивой и сохранилась в народных поверьях и обрядах гораздо дольше и прочнее, чем «высшая мифология» — образы небесных великих божеств, давно уже вытесненные христианством.

Именно «дух зерна», скрывавшийся, по народному поверью, в последних нежатых колосьях, заключал в себе животельную плодотворную силу. Но эти колосья внушали людям и страх. Двойственное отношение к последнему снопу, к последним колосьям, а также к лицам, сжинавшим эти колосья, прослеживается на множестве примеров и отражает амбивалентность в представлениях древних земледельцев. Именно поэтому обряды, знаменующие окончание жатвы, включаются в два различных комплекса: в одних ярко выражен страх перед духом, в других — вера в его животельную силу⁶⁴. Обряды с последним снопом, срезание последних колосьев, возвращение жнецов в деревню с последним снопом, украшенным зеленью, уложенным вокруг «майского шеста», одетым в женское платье и носящем название «невеста», танцы вокруг него и отношение к зернам от него, как к сакральному средству, способному оказать благоприятное влияние на урожай будущего года, — все это формы проявления культа плодородия.

Престольные праздники, отмечающие завершение уборочных работ, сопровождающиеся ярмарочными увеселениями, содержат немало обрядов, по которым можно судить о древней основе этих праздников, о предшествовавших им праздниках в честь бога или духа — покровителя той или иной местности, ради которого устраивались обряды благодарения, жертвоприношения.

Древняя языческая основа храмовых праздников явственно проступает в праздниках и ярмарочных увеселениях многих народов. Известно, что каждый языческий праздник начинался обычно с жертвоприношений богам и коллективной трапезы. В Англии, например, еще в XVIII в. на улице зажаривали целого быка, мясо которого распределялось после пиршества между бедняками прихода. В немецких землях также очень широко отмечались праздники завершения уборки, в которых немецкие исследователи видят пережитки древнего родового праздника германцев. Обычай устраивать общесельские хороводы, общесельские трапезы с поеданием жертвенных животных в день успения богородицы ознаменовывал завершение уборки урожая у болгар⁶⁵.

Годовой цикл сельскохозяйственных работ завершался озимым севом, а цикл праздников — днем всех святых и днем всех усопших (1—2 ноября), обрядность которых позволяет считать их вехами предзимнего цикла обрядов.

Озимая пахота и посев, конечно, тоже не остались без соответствующих обрядов. Ко дню св. Михаила (29 сентября) приурочиваются действия и поверья, направленные на обеспечение плодородия земли, приплода скота, увеличения потомства людей. Сербы, черногорцы и македонцы предпочитали начинать сев в день св. Симеона (14 сентября), который они считали началом земледельческого года. Было принято

освящать немного зерна в церкви и смешивать его с семенами. Начало сева сопровождалось различными магическими действиями. Например, рало и впряженных в него волов украшали синими бусами, нанизанными на красную нить. Пахарям на ниву приносили пирог с капустой, его обязательно пекли в каждом доме. Съедали его после того, как засеют небольшой кусок поля, крошки от этого пирога закапывали здесь же, чтобы они способствовали хорошему урожаю.

Связь с древними жертвоприношениями имеет место и в обычаях, сопровождавших сев, который в некоторых областях начинался с воздвижения (27 сентября). Для приготовления обеда пахарям в Болгарии специально резали петуха. Обедали в поле, при этом остатки трапезы и кости закапывали в борозду⁶⁶.

*

Рассмотрев земледельческую обрядность народов зарубежной Европы в последовательном ряду годового цикла календарных праздников, мы видим, что одни и те же элементы — поверья, действия, реквизиты и т. п. — в различных вариациях сочетаний повторяются в разных праздниках, обнаруживая общую закономерность в причинно-следственной связи этих элементов и в их функциональной значимости.

В земледельческой обрядности европейских народов основная масса реликтовых явлений, представлений и культовых действий объединяется общей идеей — достижение плодородия в самом широком понимании этого слова. В этих представлениях и приемах достижения цели можно видеть пережитки культа плодородия, зародившегося в глубокой древности и прошедшего длительный и сложный путь развития. Стадийно различным пластам религиозных верований соответствовали свои

формы проявления этого культа от самых архаичных, когда плодородие закливалось путем простейших магических приемов, предполагалось зависящим от почитания стихий, задабривания олицетворявших природу духов, выражалось в почитании духов умерших, духов предков, выступавших как податели плодородия, а затем в почитании мифологических образов, божеств плодородия и в христианской религии в почитании святых, заместивших эти божества. В земледельческой обрядности европейских народов пережитки этих представлений выступают в синкретической слитности. В ней нашли отражение реликты самых архаических форм культа плодородия: это гадания и приемы магии плодородия, это и следы почитания стихий, среди которых главные — вода, земля, солнце, огонь. Пережитки этого почитания прослеживаются во всех обрядах годового цикла. О роли воды, солнца и огня в календарной обрядности рассказано в соответствующих местах настоящей книги. Почитание земли основывается, по всей вероятности, на стремлении древних земледельцев сберечь, восстановить плодоносящую силу пашни, истраченную на произрастание злаковых и других полезных растений. В обрядах присутствует и благодарение земли за произведенный урожай.

Обычай приносить жертвы стихиям, в том числе земле, отмечен у многих народов Европы. Немцы в иванов день часть похлебки от праздничной трапезы выливали в огонь, часть — в проточную воду, часть зарывали в землю. На масленицу немцы закапывали в землю петуха. Сербы резали в начале осеннего сева петуха, чтобы приготовить обед пахарям, а остатки трапезы и кости петуха закапывали в борозду. Заклание петуха ознаменовывало конец жатвы

и окончание молотбы у болгар. Кровь заколотого молодого петуха должна была смочить то место, где был обмолочен последний сноп. В первую борозду австрийцы клали пасхальные яйца и хлеб.

Одним из важнейших элементов культа плодородия были представления о сакральном характере растительного мира и обряды, связанные с этими представлениями. Дерево, зеленая ветвь, цветы и травы — части живой природы. Они выступают в обрядности как символы плодородия, носители животворящих сил природы, а также как обереги и как средства народной медицины.

Связь животного мира с плодородием в поверьях европейских народов проявляется в маскировании, фольклорных сюжетах, обрядовых действиях и, наконец, в обрядовом печенье.

Велика в обрядах плодородия роль женских святых, через образы которых проявляется магическая связь аграрных обрядов с плодоносящим женским или готовым к плодоношению девичьим началом. К этому же кругу проблем относятся и эротические мотивы аграрной обрядности.

На протяжении всего годового цикла проявляется тесная связь поминальных и календарных обрядов, связь поминальных обрядов с идеей плодородия.

В свете изучения земледельческой обрядности европейских народов, убедительной представляется гипотеза Г. П. Снесарева⁶⁷, предлагающего считать культ плодородия самостоятельной, притом универсальной формой религии, развивавшейся и усложнявшейся по мере развития производительных сил и социальных отношений, религии, которая с оформлением религий классового общества вошла в них в качестве составной части.

- ¹ Mannhardt W. Wald- und Feldkulte. Berlin, 1862.
- ² Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980.
- ³ Подробнее см. статью С. А. Токарева «История изучения календарных обычаев и поверий» в настоящем издании.
- ⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.
- ⁵ Арутюнов С. А. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян (рецензия). — СЭ, 1982, № 4.
- ⁶ Бибииков С. Н. Поселение Лука-Врублесеука. — В кн.: Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953, № 38, с. 193—275.
- ⁷ Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Наука, 1964.
- ⁸ Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвиней. М.: Наука, 1980, с. 303—308.
- ⁹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь; Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энсолита. — СА, 1965, № 1/2; Возникновение и развитие земледелия. М.: Наука, 1967, с. 153; Бибииков С. Н. Культовые изображения разнземледельческих племен Юго-Восточной Европы. — СА, 1951, № 15, с. 135.
- ¹⁰ Andree R. Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig, 1901. Цит. по: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1973 (далее — Весенние праздники), с. 153.
- ¹¹ Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня... с. 105, 116, 117, 275—289.
- ¹² Богаевский Б. А. Земледельческая религия Афин. Пг., 1916, т. 1, с. 31.
- ¹³ Varagnac A. Civilisation traditionnelle et genres de vie. Paris, 1948, p. 248.
- ¹⁴ Пропл В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963; Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских языческих ритуалов. М.: Наука, 1978; Басилов В. Н., Аникин В. Н. Новое в исследовании древнейших ритуалов... (О книге Н. Н. Велецкой. Языческая символика... (рецензия). СЭ, 1980, № 4.
- ¹⁵ Пропл В. Я. Ритуальный смех в фольклоре: по поводу сказки о Несмеяне. — В кн.: Пропл В. Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976, с. 174—204.
- ¹⁶ Богаевский Б. А. Земледельческая религия Афин, с. 57; Бахтин М. М. Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- ¹⁷ Топоров В. П. Животные. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 440.
- ¹⁸ Богаевский Б. А. Земледельческая религия... с. 185.
- ¹⁹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 402—442.
- ²⁰ Токарев С. А. Ранние формы религии, с. 378—392.
- ²¹ Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян. — СА, 1962, № 4.
- ²² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973 (далее — Зимние праздники), с. 48, 184, 215, 292 и т. д.
- ²³ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1960, с. 212.
- ²⁴ Подробнее см.: Н. М. Листова. «Пища в обрядах и повериях» в настоящей книге.
- ²⁵ Зимние праздники, с. 40, 55, 98, 220, 221, 270, 271; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982, с. 136—138.
- ²⁶ Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников». — В кн.: Сборник Харьковского ист.-филол. общ-ва, 1909, т. 18, с. 256—271; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия... .
- ²⁷ Зимние праздники, с. 97, 154, 169, 217, 221, 242; Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957, с. 200; Тульцева Л. А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре). — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982.
- ²⁸ Зимние праздники, с. 224; Весенние праздники, с. 278—281, 323—325; Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974, с. 27—54.
- ²⁹ Зимние праздники, с. 61, 101.
- ³⁰ Возникновение и развитие земледелия, с. 31—32; Васильков Я. В. К реконструкция ритуально-магических функций царя в архаической Индии. — В кн.: Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М.: Наука, 1972, с. 78—80; Фрэзер Дж. Золотая ветвь; Златковская Т. Д. О происхождении некоторых элементов куцерского обряда в Болгарии. — СЭ, 1967, № 3, с. 31—46.
- ³¹ Это новое толкование ритуального посева выдвинуто Л. Н. Виноградовой. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия... с. 221—223.
- ³² Зимние праздники, с. 251, 289.
- ³³ Там же, с. 110.
- ³⁴ Крипичная Н. А. Историко-этнографическая основа преданий о «панах». — СЭ, 1980, № 1.
- ³⁵ Бибииков С. Н. Поселение Лука-Врублесеука... с. 256.
- ³⁶ Подробнее см. соответствующие статьи настоящего издания.
- ³⁷ Велецкая Н. Н. Языческая символика... с. 110—111; Зимние праздники, 247, 271—272, 303—304, 311, 336.

- ³⁸ Там же, с. 91, 112, 129, 167, 210, 223, 247—248; *Кашуба М. С.* Характерные черты зимней календарной обрядности у славянских народов. — *Македонский фольклор*. Скопје, 1975, № 15—16; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX в. М.: Наука, 1979.
- ³⁹ Весенние праздники, с. 274—275.
- ⁴⁰ Подробнее см.: *С. А. Токарев*. «Эротические обряды» в настоящей книге; Он же. Ранние формы религии, с. 381—383; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь, с. 158—163.
- ⁴¹ Весенние праздники, с. 284—286, 269—270.
- ⁴² Там же, с. 16—21, 32—40, 50, 52—61, 148, 208—229 и др.
- ⁴³ Там же, с. 279, 324.
- ⁴⁴ Там же, с. 36, 52, 93, 144 и др.
- ⁴⁵ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян, с. 98—108.
- ⁴⁶ Подробнее см.: *Серов С. Я.* Медведь-супруг (вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки). — В кн.: *Фольклор и историческая этнография*. М., 1983; Весенние праздники, с. 224, 146, 166, 179, 186—187.
- ⁴⁷ Там же, с. 223.
- ⁴⁸ Там же, с. 240, 326—327.
- ⁴⁹ Там же, с. 140, 142, 166.
- ⁵⁰ Там же, с. 25, 26, 42, 151—154, 171, 257, 258 и др.
- ⁵¹ Там же, с. 41.
- ⁵² Летне-осенние праздники, с. 151.
- ⁵³ Там же, с. 252, 304, 214.
- ⁵⁴ *Бахтин М. М.* Творчество Ф. Рабле...; *Топоров В. П.* Праздник. — В кн.: *Мифы народов мира*. М., 1982, т. 2, с. 331.
- ⁵⁵ *Семенов Ю. И.* О методике реконструкции развития первобытного общества по данным этнографии: Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М.: Наука, 1979, с. 120; *Семенов Ю. И.* Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962, с. 323—331, 477—478; *Толстов С. П.* Пережитки тотемизма в дуальной организации у туркмен. — *Проблемы истории докапиталистических обществ*. М., 1935, № 9—10.
- ⁵⁶ Весенние праздники, с. 44, 102—108, 333.
- ⁵⁷ Там же, с. 26, 27, 43—47, 311; Летне-осенние праздники, с. 23, 28, 133, 192.
- ⁵⁸ *Rau V.* The Kuma. Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands. Melbourne, 1959. Цит. по: *Пугилов Б. Н.* Миф — обряд — песня... с. 337, 338.
- ⁵⁹ Летне-осенние праздники, с. 202, 226; *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX—начало XX в.). — В кн.: *Балканские исследования: проблемы истории и культуры*. М.: Наука, 1976, с. 195—201.
- ⁶⁰ Летне-осенние праздники, с. 224.
- ⁶¹ Там же, с. 76; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь, с. 532—548; Весенние праздники, с. 125.
- ⁶² Летне-осенние праздники, с. 76—77.
- ⁶³ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь, с. 532—548.
- ⁶⁴ Там же, с. 442—532; Летне-осенние праздники, с. 83—87.
- ⁶⁵ Летне-осенние праздники, с. 87—91, 134, 236.
- ⁶⁶ Там же, с. 217, 237.
- ⁶⁷ *Снесарева Г. П.* Реликты демусульманских верований... с. 186—188, 262—264.

ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНОВОДСТВОМ

* * * * *
С. А. Токарев

В традиционном сельском хозяйстве большинства народов зарубежной Европы животноводству принадлежало второстепенное место сравнительно с земледелием.

В конце XIX—начале XX в. только некоторые малочисленные этносы зани-

мались кочевым скотоводством, которое было у них единственной формой хозяйства (саракачаны, некоторые группы влахов на Балканском полуострове).

Подвижное скотоводство, при котором разведение животных бытовало наряду с другими отраслями хозяйства, в

первую очередь с земледелием, традиционно господствовало в горных зонах Европы. Это обширная Карпато-Балканская область, где главным образом разводили овец; в соседствующих степных областях Венгрии бытовало коневодство, традиции которого напоминают о степных кочевниках — предках современных венгров; в горах Австрии и Италии разводили коров. Традиционным было овцеводческое хозяйство в горных местностях на Британских островах. На севере Швеции и Норвегии на горных пастбищах выпасали рогатый скот. Формы ведения отгонного хозяйства в общих чертах везде были одинаковыми: население жило оседло, но ежегодно с наступлением весны часть его уходила со стадами, чтобы перегонять овец, а также рогатый скот и коней на горные пастбища, осенью же возвращать их обратно в долины. Иногда пастбищный выпас сочетался со стойловым содержанием животных (полуотгонное хозяйство).

Жители равнин, занимающиеся преимущественно обработкой земли, держат, конечно, и скот, но в меньшем количестве: лошадей для работы в полях и для транспорта, коров, мелкий скот (овцы, козы) — для обеспечения себя молоком, мясом, шкурами, шерстью, кожами. Навоз идет на удобрение полей (в южной степной полосе также на топливо — кизяк). Сельское население Европы разводит домашнюю птицу — кур, гусей, уток и др.

От этого традиционного, частью весьма архаичного скотоводческого уклада надо отличать товарно-капиталистическое животноводство, сложившееся в новое время в некоторых экономически развитых странах (Англия, Голландия, Бельгия, Дания и др.). К исторически сложившимся народным обычаям и обрядам эти новые отрасли хозяйства не имеют прямого отношения.

Соотношение земледелия и животноводства (в его различных формах) весь-

ма неодинаково в разных районах, но разведение домашних животных повсеместно составляет хотя и второстепенную, но необходимую хозяйственную статью.

Неудивительно, что и в традициях, обычаях, обрядах, поверьях европейских народов домашние животные занимают видное место.

У народов, разных по происхождению, принадлежащих к различным историко-культурным общностям, возникли и закрепились в традициях одинаковые обычаи и обряды. Очевидно, основа этого явления — сходный образ жизни, породивший близкие воззрения, суеверия, магические приемы¹.

Цель и значение скотоводческих обрядов почти всегда одни и те же: увеличить плодovitость скота и уберечь его от болезней и падежа, от хищных зверей и кражи. Для этого применялись различные магические средства, в основе которых, быть может, лежали те или иные разумные приемы (об этом будет сказано ниже).

*

Классификация обрядов и поверий, связанных с домашними животными, довольно проста. Яснее всего можно группировать их по времени действия: одни обряды прикреплены к срокам календарного животноводческого цикла — чаще всего к моменту выгона скота на весенние и летние пастбища и ко времени возвращения с этих пастбищ; другие приурочены к общим традиционным праздникам, как зимним, так и летним; третьи связаны с церковными датами, в частности с днями памяти святых. Правда, эти моменты нередко совпадают.

Наиболее интересны в некоторых отношениях обычаи, падающие на зимний период, в частности на святки. Широко распространены, например, обычаи обрядового праздничного кормления скота.

О нем есть сведения, касающиеся западных и южных славян, греков, албанцев, венгров, немцев, австрийцев, народов Скандинавии и др. На святки, в особенности в сочельник и под Новый год, люди устраивают праздничную трапезу не только для себя, но стараются и молочный, и рабочий скот покормить посытнее и повкуснее. Самое же интересное здесь то, что скот кормят в эти дни (у многих народов) не просто более обильно, а остатками трапезы самих хозяев, притом обрядовой пищей: например, особыми ритуальными печеньями в виде человеческих фигурок, животных, изображений плуга и других земледельческих орудий. Иногда пекут такие печенья специально для скота².

Например, у греков есть обычай печь на праздник св. Василия (1 января) особый «пирог св. Василия» и куски такого пирога скармливать скоту. В некоторых местах пекут пирог для рабочего вола³. У словенцев был обычай на Новый год кормить скот кусочками специально испеченных калачей, у сербов (в Рогозне) — печь маленькие калачи с каймаком по числу детей в семье. Утром дети шли на скотный двор, обходили трижды стоящих там животных, мыча при этом по-коровьи и блея по-овечьи, после чего часть калачей съедали, а часть скармливали скоту⁴. В этом обычая самое интересное даже не «магия первого дня», а идея принадлежности скота к семье. Здесь ясно проявляется чувство органической семейной связи. Корова, лошадь, овца — это не просто живой сельскохозяйственный инвентарь, а как бы члены семьи, и о них надо заботиться так же, как и о прочих домочадцах.

Таким образом, в традиционном обычая обрядового кормления скота в зимние святки просвечивает его древняя и чисто материальная основа — забота о подкормке животных, но в символическом, обрядовом виде. Одновременно в

этом обычае сказывается та же идея «магии первого дня», которой пронизаны и другие святочно-новогодние обряды: хорошо покормленный в эти дни скот не будет голодать и в остальное время года.

В рождественско-новогоднем цикле контаминировались одновременно возникшие верования и обряды. Но все они в конечном счете направлены к одной цели: в начале года заручиться успехом в хозяйственной деятельности и во всех жизненных делах. Обряды, связанные с домашним скотом, вошли органической составной частью в обрядовый комплекс.

Второй этап годичного скотоводческого цикла приходится на весенний сезон. Для жителей предгорий — это сложная операция перегона крупного рогатого скота и овец, коз на летние высокогорные пастбища. Для жителей равнин переход к весенне-летней пастбище не связан с дальними перегонами, однаковольный выпас тоже требует особых мер охраны животных и непременно участия пастуха. В основе характерных обрядов, сопровождающих весенний выгон скота, опять-таки лежат вполне материальные, вещественные мотивы.

Выбор времени выгона скота или перегона его на летние горные пастбища определяется, конечно, климатическими и погодными условиями. Стихийный вековой опыт народа позволяет, как правило, безошибочно определять этот срок: он колеблется вокруг последних чисел апреля и начала мая. Христианская церковь прикрепила этот срок к празднику св. Георгия — 23 или 24 апреля, который и считается у многих народов (но не у всех) патроном — покровителем скота. В большинстве стран крестьянское население и сейчас старается приурочить начало весенней перекочевки скота к дню св. Георгия (юрьев день, гергьовден, сен-Жорж, сан-Джорджо и т. д.). Если затянувшееся нена-

стве затрудняет начало перекочевки в этот день, то крестьяне иногда все же выгоняют скот на пастбище, чтобы сохранить традицию, но в тот же день загоняют его обратно. Так поступали в прошлом, например, в Финляндии, где весна бывает часто холодная и дождливая. У финнов первый выгон скота приурочивался часто к «летним ночам» (12—14 апреля) или к тому же дню св. Георгия и обставлялся сложными обрядами: пастухи играли на берестяных трубах и рогах («заигрывали пасть волку»), скот кормили особым обрядовым хлебом⁵.

Но весенний выгон скота, а тем более перегон его на горные пастбища — это далеко не одна только техническая процедура, это важный момент в сложной социальной организации скотоводческого хозяйства. Наем пастухов и подпасков; группировка и объединение хозяйств для совместной пастьбы или совместный наем пастуха; отдача бедняками скота на выпас крупным скотоводам; заключение договоров о пользовании угодьями и о разделе продукции (молока, сыра, шерсти); внутрисемейное разделение труда (кто идет со скотом в горы, кто остается в селе); организация пастьбы, доение скота, сыроварение на горных угодьях и пр. — вся эта сложная социальная механика требовала организации и регламентации. Нет ничего удивительного в том, что эта регламентация породила множество прочно закрепившихся обрядов, примет, поверий. Многие из них корнями своими уходят в отдаленное прошлое, другие возникли позже и отражают отношения товарного и даже капиталистического хозяйства.

Вот какие глубоко архаичные элементы обнаруживаются, например, у болгар: обрядовый выгон скота на пастбище; украшение кошар и других хозяйственных построек зеленью (различной в разных районах); украшение венком овцы, которую первой будут донть;

украшение цветами и зеленью сосудов для молока и молочных продуктов с целью магического воздействия на увеличение удоя; обрядовое начало доения сквозь предметы, которым приписывается магическая предохранительная сила (кольцо, браслет, каравай, бердо ткацкого стана); закапывание красного пасхального яйца под сосуд с молоком; закланье первого в стаде ягненка в качестве жертвы св. Георгию, который считается покровителем пастухов и овечьих стад. — так называемый курбан, известный и у других балканских народов.

Наиболее важная часть во всем этом обрядовом ряду — обрядовый выгон овец, коров и прочего скота. Он сопровождается обычаями действительного магического или символического значения: выгоняемых животных хлестали прутьями, пастухов и животных обливали водой, скот купали и кормили обрядовой пищей, для охраны от ведьм употребляли ветки с колючками и пр.⁶ У венгров бытовал и такой обряд: поперек порога стойла протягивали цепь, а за ней с наружной стороны клали вареное яйцо; перешагивающее через порог животное будет таким же прочным, как цепь, тельным, круглым, как яйцо⁷.

Большая часть этих скотоводческих обрядов принадлежит к типу контактной или имитативной магии.

Среди народов Юго-Восточной Европы, у которых было развито отгонное скотоводство, георгиев день считался важнейшим из годовых праздников, важнее, чем пасха. Характерные черты этого праздника (детально исследованного в прекрасной работе болгарского этнографа Татьяны Колевой⁸) дают возможность проанализировать в нем последовательные исторические наслоения. Древнейшие черты праздника ясно указывают на связь его с древним скотоводческим (особенно с овцеводческим) хозяйством и с архаической пастушеской культурой. Сюда относится

прежде всего обряд торжественного заклания белого перворожденного барашка. Жертвенное животное в древности сжигали. Позднее его тушу стали поджаривать на вертеле. Мясо жертвователи, как правило, раздавали другим, а с течением времени стали его сами съедать на коллективных трапезах. В новое время, когда семья стала основной хозяйственной ячейкой, жертву приносили от имени семьи и курбан съедали в узком семейном кругу.

Второй архангелский элемент обряда — употребление в пищу продуктов, изготовленных из первых надоев молока (снятие табу).

Более поздние напластования связаны с аграрной обрядностью и со своеобразной эротической и брачной символикой.

*

Наибольшая ответственность за сохранность скота и за его продуктивность возлагается, естественно, на пастуха. Опытные пастухи, как правило, были уважаемыми людьми, имели большой социальный вес. От них требуются не только хорошее знание повадок животных, местности, расположения пастбищ, умение их разумно использовать, но и обладание особыми способностями, незаурядной удачливостью, которая на суеверных людей производит впечатление чего-то колдовского, волшебного. Он-де умеет и от волков свое стадо оборонить, и от падежа спасти, и от нечистой силы уберечь, молока и шерсти получить вволю. Приписывание пастуху особых, непонятных для простого человека свойств распространено у очень многих народов. На Русском Севере про пастуха принято было говорить, что он «знает». Глагол «знать» здесь получил особое суеверное значение. Отсюда и стремление задобрить пастуха, хорошо угостить его, не обидеть.

Праздник 23—24 апреля рассматривался часто как «профессиональный

праздник» пастухов. В этот день или (смотря по местной традиции) в один из близких праздничных дней устраивалось особое чествование пастухов. Например, в Швейцарии в этот день пастухи в особой праздничной одежде проходили церемониальным маршем вместе со своим скотом через всю деревню под звон колокольчиков и бубенцов⁹. Аналогичные церемонии с торжественными шествиями устраивались и в других странах.

Особенно ярко проявилась специфика чисто пастушеского праздника у румын. К дню 23 апреля, так называемому алесул, готовились загодя. На пастбищах украшали постройки, принимали меры защиты скота от колдуний и других злых сил, которые, по поверью, в эти дни особенно активно действовали во вред людям и животным. Утреннюю дойку производили сами хозяева скота, готовили особую обрядовую пищу для торжественной трапезы. Овец и пастухов обрызгивали «святой» водой. Оберегом служил также пастушеский железный нож. Произносились благопожелания, тосты: «За здоровье овец и пастухов!» Хозяева скота к вечеру уходили домой, а пастухи всю ночь пели, играли и танцевали. Был, между прочим, один чисто пастушеский мужской танец — *калучень*. С этим праздником соединялось множество поверий, например о скрытых кладах, разные запреты, приметы¹⁰.

Характерные черты весенней обрядности славян, румын и албанцев восходят к древней общебалканской культуре, которая в свою очередь имеет аналогии вплоть до самого Кавказа.

Очень любопытно, что там, где сложилось товарное молочное хозяйство, например в городах Северной Италии, день св. Георгия (сан-Джорджо) считается праздником уже не пастухов, а владельцев молочных лавок. Двери этих лавок прежде украшали зеленью. Хозяева их в этот день заключали но-

вые договоры с поставщиками и клиентами¹¹.

В летние месяцы, когда скот находится на горных пастбищах, там и справлялись разные пастушеские обряды. Но они приурочены были чаще к общенародным праздничным дням. Например, у чехов и словаков главный летний общенародный праздник Ивана Купала (24 июня, святого Яна) принимал в горах специфические формы, причем в них сочетались глубоко архаические черты с явлениями, привнесенными классовым общественным строем. Для пастухов существовал древний магический запрет: до этого дня не спускаться с гор в долины и не общаться с жителями долинных сел. Вероятно, в этом запрете проявилась профессиональная обособленность пастухов. К дню 24 июня приурочивалась передача арендной платы владельцам угодий за пользование ими. Плата вносилась натурой — отдавалась половина изготовленного овечьего сыра. Готовясь к празднику, пастухи украшали рога коров венками. Считалось, что это увеличит количество молока. Целебными «янскими» травами (собранными в этот день) окуривали скот и постройки. Одним из излюбленных мест проведения праздника была гора Радгошт (в Моравской Словакии), видимо, старинное жертвенное место, сохранившее до сей поры название от имени местного дохристианского бога Радегаста. На праздник готовилось обильное угощение. Пиршество (*валаиска гостина*) протекало под руководством старшего пастуха — *бачи*. За полночь продолжались песни, музыка и пляски¹². Так праздновали и в других горных местностях.

В австрийском Тироле главным летним праздником считался день св. Якоба и св. Христофора (25—26 июля), на который смотрели как на начало поворота солнца к зиме. К этому времени приурочено множество календарных

примет. На горных пастбищах собиралась молодежь, жгли костры, устраивались игры, пляски, пирушки. То же было у горцев Швейцарии и в других странах¹³.

Еще более шумное веселье сопровождало встречу осенью пастухов, возвращавшихся с летних пастбищ. Дата зависела, конечно, от местных погодных условий, но и тут старались приурочить это событие к дням какого-то праздника, чаще церковного: к дню св. Михаила (29 сентября), св. Дмитрия (26 октября), св. Мартина (11 ноября) или к дню какого-либо местного святого. Особенно выразительны «скотоводческие» черты у праздника св. Дмитрия, по крайней мере в странах Юго-Восточной Европы — Румынии, Югославии, Греции, Албании, Болгарии. К этому дню чаще всего бывают, по традиции, приурочены всякие хозяйственные расчеты, расплата с пастухами и народные празднества. Характерен чисто пастушеский праздник в день св. Дмитрия (Демётёр) у венгров: в нем участвовали только пастухи, никого постороннего не допускали, и пастухи пировали и развлекались три дня подряд. Хозяин стада должен был в эти дни пасти его сам¹⁴.

Лето и осень — время заготовки продуктов скотоводческого хозяйства: мяса, масла, сыра, шерсти. У народов Европы местами можно проследить черты очень древних представлений: природе надо вернуть часть, взятую человеком для своих нужд; эти представления восходят к эпохе присваивающего хозяйства, когда «человеческий труд выступает скорее лишь как помощник природного процесса...»¹⁵.

Албанские стригали, закончив стрижку овец, обливали их водой, в которой мыли руки и ножницы и где плавали клочки шерсти: тем самым остриженная шерсть должна была «восстановиться»¹⁶.

В традиционных обрядах и праздниках отражались изменения в хозяйственном укладе. Еще в XIX в. у венгров сохранялись яркие черты пастушеского быта, но к концу века этот уклад постепенно уступил место оседлому быту. В связи с этим на первое место в качестве мясной пищи выступает вместо баранины свинина; ведь свинья — типично оседлая животное. Поэтому и в годовом праздничном цикле первое место у венгров в новое время занял праздник, связанный с осенним убоем свиней и с заготовкой на зиму свинины, колбас, соленого сала, ветчины. И самое характерное здесь то, что в отличие от описанных выше старинных скотоводческих праздников, где резко выступают общинные черты, праздник убоя свиней и заготовка мяса стал сугубо семейным делом. Каждая семья назначает этот день — в конце октября или в ноябре; даже дети в эти дни не посещают школу. На помощь хозяевам собираются в такие дни родственники, соседи, за что получают потом праздничное угощение. День заканчивается, как и другие праздники, музыкой, песнями, танцами¹⁷.

Эти осенние праздники убоя свиней у венгров весьма характерный образец комбинации двух традиций — оседло-земледельческой и кочевой скотоводческой.

Можно было бы указать и на другие примеры сочетания или переплетения двух хозяйственно-культурных традиций в народном календаре обычаев и праздников. Один из таких примеров — культ святых-покровителей. Известно, что святые христианской церкви (особенно в католичестве) — это часто перелицованные или даже просто переименованные древние местные божества-покровители, взятые под свою эгиду церковью, когда ей не удавалось прямо уничтожить культы этих богов, укоренившиеся в сознании народных масс.

И вот этим древним богам и позднейшим святым стали приписывать разные функции покровителей хлебного поля, урожая плодов и овощей, домашнего скота и даже диких животных. Строгого распределения функций «покровительства» между святыми, конечно, не было, однако в каждой местности люди обычно знали, какому святому надо молиться для благополучия домашнего скота и отдельных его видов.

Так, св. Антоний считался покровителем скота у итальянцев, испанцев, у населения Швейцарии; св. Василий — главным образом в странах Юго-Восточной Европы — у греков, болгар, румын; св. Мартин — у венгров, австрийцев, шотландцев, у народов Скандинавских стран, финнов и др.; Св. Георгий чтился повсеместно, но по-разному: в странах Восточной и Юго-Восточной Европы, где традиции скотоводческого хозяйства еще очень сильны, св. Георгий известен как покровитель скота, и праздник его 23 (24) апреля считается самым важным из годовых праздников; в странах же Западной и Северной Европы не отмечено никаких специфических скотоводческих обрядов, приуроченных к дню св. Георгия; там чтут этого святого как воина и победителя кровожадного дракона.

Самое же существенное проявление глубокой и именно скотоводческой традиции в мировоззрении народов Европы — это традиционное деление календарного года на два, именно на два, а не на четыре сезона. Привычное нам расчленение года на четыре сезона (зима, весна, лето, осень) отразилось в крестьянском календаре лишь косвенно. Переход от одного из них к другому не отмечен никакими работами земледельческого цикла. Зато эти переходы почти с точностью совпадают с двумя кардинальными точками скотоводческого года: перегон скота на горные пастбища в конце апреля (или начале мая) и обратный перегон его на равнину в

конце октября (начало ноября). У многих народов, как раз у тех, где сохранились черты скотоводческого быта, эти две кардинальные точки ознаменованы праздниками св. Георгия и св. Дмитрия. Год делится строго пополам. «Св. Георгий лето приносит, а св. Дмитрий — зиму», — говорят болгары¹⁸. Такое же симметричное деление года пополам отмечено у албанцев, венгров, австрийцев, немцев, финнов (с небольшими только отклонениями по климатическим условиям): например, вместо св. Дмитрия во многих местах фигурирует как вестник зимы св. Мартин (11 ноября)¹⁹. У кельтских народов Британских островов год в прошлом делался на две равные части, только с другими рубежами: началом лета считали 1 мая — древний праздник Бельтан, а началом зимы — 1 ноября — праздник Самхейн²⁰. Именно к этим двум датам приурочивались древнейшие архаичные праздничные обряды, а также сезонные перегоны скота.

Влияние церкви слабо сказалось на

ритуале народных скотоводческих обрядов, если не считать того, что католическая церковь постаралась закрепить некоторые народные обряды за днями христианских святых. Помимо этого, можно назвать разве лишь одну черту, привнесенную церковью в традиционный ритуал: в некоторые древние пастушеские праздники вошел обряд церковного благословения животных. После праздничной мессы в честь того или иного святого священник обходил пригнанных к церкви животных и кропил их «святой» водой.

В настоящее время с изменившимися социальными условиями прежние пастушеские праздники утрачивают свое значение. Однако в социалистических странах общественные организации местами поддерживают традиционные праздничные дни — св. Георга, св. Яна и др. В Народной Республике Болгарии день 6 мая (23 апреля ст. ст.) — профессиональный праздник животноводов. Прежний магический смысл таких праздников почти повсеместно забыт.

¹ Сходные по смыслу и очень близкие по форме обряды можно наблюдать и у европейских народов, например на Кавказе. См.: Сохадзе А. К. Пережитки скотоводческих культов у западногрузинских горцев. — В кн.: VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, М., 1964.

² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 222 и др.

³ Там же, с. 316—317.

⁴ Там же, с. 257—258.

⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977 (далее — Весенние праздники), с. 130—131.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 197.

⁸ Колева Т. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.

⁹ Весенние праздники, с. 183, 197, 215 и др.

¹⁰ Там же, с. 309—311.

¹¹ Там же, с. 26.

¹² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978 (далее — Летне-осенние праздники), с. 187.

¹³ Там же, с. 148, 160.

¹⁴ Там же, с. 170.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 47, с. 553.

¹⁶ Летне-осенние праздники, с. 259.

¹⁷ Там же, с. 170—171.

¹⁸ Зимние праздники, с. 266.

¹⁹ Там же, с. 120, 139, 162, 191; Весенние праздники, с. 314; Летне-осенние праздники, 239, 254—255, 266.

²⁰ Зимние праздники, с. 80.

ЭРОТИЧЕСКИЕ ОБЫЧАИ

С. А. Токарев

Почти во всех народных праздниках, во всех памятных днях сельскохозяйственного года обращает на себя внимание присутствие обычаев, так или иначе касающихся взаимоотношений полов (мы их условно называем эротическими): это любовная магия и близкие к ней по цели гадания, игры молодежи с оттенком флирта, игровое соперничество и борьба полов, фаллические обряды и игры, обрядовый травестизм, ритуальная имитация сватовства и свадьбы (переходящая в реальную свадьбу в некоторых случаях), магическое воздействие Эроса на плодородие полей (двусторонняя связь плодородия земли и женской фертильности), элементы культа божеств плодородия.

Главная методологическая трудность исследования всех этих обычаев заключается в неясности определения каузальной или функциональной их взаимозависимости, в неясности определения структурного места эротических обрядов в общей системе календарного ритуализма. Что из чего? Что чему предшествовало и что за чем следовало?¹

Особенно сложен вопрос об историческом и социально-психологическом соотношении обрядов плодородия земли и обрядов, касающихся брачно-половой жизни людей. Исконна ли, органична ли связь между ними, или она вторична и даже случайна?

*

Разделение полов есть явление биологическое. Однако и в истории человечества оно играло и продолжает играть очень сложную и разнообразную, а в целом весьма существенную роль. По-

мимо собственно брачно-половых (брачно-семейных) отношений, различные формы «бытовых» взаимоотношений полов — разделение труда в хозяйственной деятельности, бытовая сегрегация полов в семье и в обществе и пр. — накладывают свой отпечаток на все стороны человеческой жизнедеятельности. Сказались они и в области религиозных верований и обрядов, и в области бытового и праздничного ритуализма. В истории науки были попытки вывести чуть ли не всю религиозную обрядность и мифологию из взаимоотношений полов, из Эроса: так мыслили Фейербах², позже Эрих Краули³, Зигмунд Фрейд с его учениками⁴ и др. Были и попытки, не преувеличивая роли Эроса и религии, отвести ему все же достаточно видное место в ее истории и, больше того, вскрыть первичные корни эротических обрядов и верований: корни эти заключаются в самом факте половых различий между людьми и в тех социально опосредствованных формах брачно-половой жизни, в какие отливалось это по сути биологическое половое деление⁵. Этот вполне реальный корень эротических обрядов и поверий отчетливо виден и в тех их разновидностях, которые приурочены к календарному циклу обычаев.

К обрядам со свежей зеленью примешивается эротика — майское дерево или иную зелень парень ставит перед домом любимой девушки. В обычае святочного-новогодних гаданий самый устойчивый элемент — гадания девушек о женихе и замужестве. В маскарадном карнавальном ритуале очень частым мотивом являются эротические выходы и сценки (об этом мы скажем отдельно).

Особенно ощутимо присутствие эротического духа в весеннем цикле праздников. И естественно: «весна» и «любовь» — два понятия, неразрывно между собой связанные в сознании каждого⁶. Литература, поэзия всех времен и стран полна этой темой:

Как грустно мне твое явленье,
Весна, весна! пора любви!
Какое томное волненье
В моей душе, в моей кропи!⁷

В глубоко поэтической форме Пушкин выразил здесь общеизвестный физиологический факт. Весеннее оживление природы находит отклик в возбуждении человеческой плоти и в народных обрядах.

Хотя судить о последовательности напластований отдельных элементов календарных ритуалов трудно, но, видимо, можно различать здесь два рода явлений.

1. Сама праздничная обстановка (будь то на святках, на масленицу, а особенно весной, на троицу, и каково бы ни было первоначальное происхождение праздников) создает благоприятные условия для проявления эротических побуждений в людях. Когда же и поразвлекься, отдохнуть, пофлиртовать, как не на праздник! Весенние и летние праздники особенно для этого благоприятны. Казалось бы, здесь в сущности и нет никакой особой проблемы и излишними представляются разные сложные теории. Однако это не так. Позже будет показано, что за обычными праздничными развлечениями кроются в действительности гораздо более серьезные вещи.

2. Другое дело, когда эротические элементы праздничной обрядности служат не просто удовлетворению общечеловеческой потребности, а содержат в себе иную цель. Эта цель — магическое воздействие на природу, стремление повысить плодородие почвы, увеличить урожай, приплод скота; здесь эротика

выступает как нечто не самодовлеющее, а подчиненное другим, чисто хозяйственным задачам; она выполняет как бы служебную функцию.

Рассмотрим сначала те эротические обычаи, которые, хотя и приурочены к определенным дням календаря и к праздникам, но несут свою цель в себе самих, в которых эротика не служит посторонним задачам, а довлеет сама себе.

Как уже сказано, объяснение их не представляет особенно сложной задачи — оно лежит на поверхности. Танцы, игры, развлечения молодежи вполне понятны и естественны, особенно в праздничные дни, и тем более весной.

Рассмотрим несколько примеров.

Наиболее часты сообщения относительно девичьих гаданий о женихах. Нет ни одного народа, у которого бы не практиковались такие гадания. Формы гаданий весьма различны, но суть их одна.

Гораздо меньше указаний на практику магического привлечения жениха — любовную магию. У французов есть поверье, что некоторые травы, собранные в ночь на сен-Жана (Ивана Купала), могут употребляться как присушка. У скандинавских лопарей описан обычай: девушка, желающая приворожить парня, подносит ему на рождество напиток, в который она заранее подмешала немного своей крови⁸. Немногочисленность таких сообщений понятна: обряды любовной магии известны у всех народов, но они обычно не приурочены жестко к каким-либо фиксированным дням, а совершаются по мере надобности в любое время года.

В Провансе во время предрождественского адвента деревенские парни пели серенады в честь любимых девушек; а перед сочельником девушки устраивали состязание на лучшую выпечку пирога, и эти пироги потом продавались с шуточного аукциона⁹. Во многих странах, особенно Центральной

Европы, парни по обычаю ставили в весенние и летние праздники перед домами любимой девушки какое-нибудь дерево, «майское дерево», клали какую-нибудь зелень¹⁰. Широко распространено качание парами на качелях в праздничные дни.

Очень большой интерес представляют обычаи (как правило, общинные), в которых символически или шуточно проявляются глубоко архаический антагонизм и соперничество полов. В северных провинциях Испании известен обычай сожжения новогодних тряпичных чучел: девушки таскают и жгут мужские чучела, а парни — женские, обмениваясь притом эротическими шутками¹¹. В горных местностях Леона (Испания) под Новый год ряженые молодые люди ходят по деревне, пугая женщин своими пастушескими посохами¹². В некоторых местностях Португалии в дни карнавала устраивались пародийные процессии: с одной стороны — наряженных парней, а с другой — девушек; между ними возникали шуточные перебранки и стычки¹³. В Галисии в один из четвергов перед великим постом справлялся шуточный обряд: девушки делали тряпичную куклу и пытались ее сжечь, а парни не давали им этого сделать; в следующий четверг девушки и парни менялись ролями¹⁴.

Обычай устраивать посиделки в зимние дни или вечера распространен широко. Исторически он, очевидно, восходит к древним традициям общинного труда: летом — полевые работы, выпас скота, а зимой — домашние занятия, особенно прядение, тканье и другие женские работы. Коллективный труд сочетался с развлечениями, песнями, играми. Позже, с упадком коллективизма в труде и быту от обычая посиделок сохранилась главным образом именно развлекательная часть: к собравшимся в какой-нибудь нанятой избе девушкам приходили парни и веселое времяпрепровождение насыщалось эротическими

чертами. Об этом обычае есть сообщения из ряда стран — Германии, Австрии, Венгрии, Испании и др.¹⁵

Общеизвестный обычай прыгать парами через обрядовый костер (приуроченный чаще к иванову дню) тоже содержит в себе ярко выраженный эротический элемент, хотя сама практика устраивать праздничные костры имеет иное, вероятно, более сложное происхождение. Местами прыганье через костры заменено (или дополнено) обрядовой пляской вокруг них. Такой обычай известен в ряде стран: Скандинавии, Финляндии, Нидерландах, Франции, Италии, Польше, Румынии, Болгарии, Югославии и др. Местами, особенно в Центральной Европе, в той же роли выступает майское дерево — танцуют вокруг него¹⁶. Как бы ни осмыслялись эти пляски самими их участниками, но наличие в них эротического элемента не подлежит никакому сомнению.

*

Не только нормальные эротические влечения, но и различные отклонения от нормы нашли отражение в календарных обычных и обрядовых действиях. К числу таких отклонений относится прежде всего практика травестиизма — обрядовой перемены пола. Как известно, обычаи травестиизма распространены у народов всех частей света, хотя в наиболее резких формах наблюдаются лишь у отдельных групп народов, например у индейцев Северной Америки.

В науке еще нет удовлетворительного объяснения ни травестиизма, ни близкородственных ему явлений гомосексуализма. Ясно во всяком случае, что и то и другое связано с какими-то отклонениями от нормальных половых функций человека. В календарных обычаях европейских народов явления травестиизма выступают лишь в виде слабых пережитков в шутливо-игровой форме — в переодевании мужчин в женскую

одежду и наоборот. Этот обычай ритуального и шуточного переодевания за- свидетельствован во многих странах, от Скандинавии до Греции¹⁷.

Можно усмотреть ту же тенденцию к отклонению от нормальных сексуальных влечений и в другом обычае — ритуально-шуточном хлестании прутьями юношей девушками и наоборот. Правда, хлестание как обряд известно в разных функциях, в том числе в магической: например, ударяя прутьями домашних животных при выгоне их на пастбище, крестьянин как бы охранял скот. Но есть и другие примеры (быть может, и редкие) того же обрядового хлестания, где нет ни идеи безопасности, ни плодovitости, а налицо какая-то форма смягченного эротического садизма.

Например, у словаков был обычай, по которому парень, навестивший девушку в день св. Степана (26 декабря), разговаривая с ней, неожиданно хлестал ее прутом по ноге. У тех же словаков, а также у чехов был и такой обычай: в первые два дня пасхи парни стегали девушек плетеными «помлазками» из ивовых прутьев, а во вторник той же недели это проделывали девушки¹⁸. У поляков девушки в вербное воскресенье ранним утром хлестали спящих парней. В пятидесятницу (*зеленые святки*) молодые парни прыгали через костер, а затем хлестали горящими пучками со- ломы босые ноги девушек¹⁹.

*

Быть может, самые любопытные из эротических обрядов календарного цикла — это те, в которых наиболее отчетливо проявляется традиционный общинный дух. Ведь в эпоху средневекового общинного быта, когда и складывалась вся система календарных обычаев, сфера брачно-половых отношений отнюдь не считалась частным делом заинтересо- ванных лиц; эта сфера задевала са- мые жизненные интересы сельской об-

щины, прежде всего ее демографиче- ские, т. е. репродуктивные, интересы. Плодовитость женщины, многодетность исконно рассматривались как добродетель и как божье благословение; без- детность же, безбрачие — как несчастье, как наказание божье. Больше того, не- желание или неумение вступить в брак решительно осуждалось общиной. Такие взгляды, повсеместные в эпоху общин- ного строя, сохранились в пережитках до наших дней. Они очень рельефно проявились в календарной обрядности, приняв по большей части шуточную форму, но за шутками скрывался жи- зненно важный смысл обычая.

С поразительным однообразием по- вторяется в зимних и весенних, а осо- бенно в летних обрядовых праздниках многих народов один мотив: ритуаль- но-символическое сватовство и шуточно- пародийный свадебный обряд. На не- которых примерах особенно ясно видно, что дело идет о насущных интересах общины, хотя и замаскированных под игровой гротеск, и что чувства и мнe- ния отдельных лиц тут совершенно не принимаются во внимание.

Один из примеров — новогодний обы- чай, соблюдаемый местами и теперь в деревнях и даже в городах Испании: девушки и парни под новый год тянут жребий — записки с именами односель- чан (или гостей в городах) обоего пола. Таким образом получают пары — «же- них» и «невеста». Таковыми они и счи- таются и соответственно ведут себя до конца святок. Иногда дело переходит в серьезную привязанность и может кончиться настоящим браком²⁰. Очень сходен обычай, известный на Британ- ских островах: в Англии и Шотландии в день св. Валентина (14 февраля) мо- лодёжь устраивала своеобразную же- ребьевку, кому тянули жребий — какая девушка кому достанется в «невесты» на весь начавшийся год. Подобно это- му и в горных районах Швейцарии на новый год еще недавно подбирались по

жребию пары: каждая пара сохраняла связь на весь год, вместе танцевали, обменивались подарками и пр.²¹

Очень выразителен был аналогичный обычай у немцев Рейнских земель — «аукцион девушек», приуроченный прежде к масленице, позже к 1 мая или к пасхе. Девушек разыгрывали, как на настоящем аукционе: кто из парней предлагал за девушку максимальную цену, тот ее и получал в партнерши по танцам на месяц или на весь год. Та девушка, за которую заплачена наибольшая цена, считалась «майской королевой», а ее партнер — «майским королем». Парень должен был всячески защищать и оберегать девушку. Иногда такое шуточное жениховство переходило в настоящее²².

Если в подобных фактах общинный дух обычая отразился прямо и непосредственно, то в других аналогичных он только подразумевается. Например, в Италии в марте народ встречал весну, и по этому поводу ватаги молодых парней устраивали шествия по деревне, останавливаясь у домов, где есть девушки на выданье; они держали шуточные речи, советуя девушке выбрать жениха, иногда предлагая ей в шутку какое-нибудь неподходящее лицо или даже животное²³. В некоторых местностях Германии на троицу чествовали «майскую невесту» и «майского жениха». В Австрии на масленицу выступали группы ряженных, в том числе «жених» и «невеста», над которыми проделывали свадебный обряд. То же бывало у венгров, в некоторых местах Югославии²⁴.

Заинтересованность общины в увеличении своей численности сказалась косвенно, но очень резко, даже грубо в обычаях публичного осуждения и высмеивания неженатых парней и незамужних девушек. Осмеянию, правда, подвергались не только эти лица, но также и другие, заслужившие общественное неодобрение своим поведением.

Наказание бывало иногда шуточное

и символическое, но порой весьма чувствительное, даже унижительное. Так, например, у австрийских крестьян был обычай во время масленицы высмеивать девушек (а также холостяков) — заставлять их тащить из леса тяжелое бревно. У венгров практиковался весьма неприятный, хотя и шуточный, обычай устраивать перед окнами девушек «кошачьи концерты», громыхая при этом железными предметами и выкрикивая оскорбительные стишки. У французов во время карнавала осмеивались как лица дурного поведения, так и холостяки и незамужние женщины. Их подвергали унижительному наказанию, возя по деревне верхом на осле задом наперед или ставя соломенное чучело у дома наказываемого и пр.²⁵

При всей неприятной бесцеремонности, грубости и оскорбительности подобных обычаев, приурочены ли они к карнавалу, или к майским праздникам, отчетливо видна их социальная функция, их здоровая в основе моральная тенденция: цензура нравов; надзор и контроль общины над поведением ее членов — залог жизнестойкости сельской общины. Контроль простирался и на сферу брачных отношений, и на выполнение всеми моральной гражданской обязанности: вступать в брак и рожать детей. Отступления от этих требований община не допускала. Другое дело, что теперь общественные условия кардинально изменились и что от этой тенденции, уже не соответствующей духу новой эпохи, остались лишь пустые пережитки, гротеск и фарс.

У всех рассмотренных выше весьма разнообразных манифестаций эротики, прямой или символической, приуроченных к календарным праздникам и датам, есть одна общая, весьма характерная черта, притом черта негативная: все они лишены какой-либо связи с хозяйственной деятельностью, в них нет ни намека на плодородие земли, на урожай, на благополучие скота и пр. И

форма, и смысла этих обычаев не выйдут за пределы чистой эротики, различных форм и оттенков брачно-половых отношений. Все перечисленные выше обычаи целиком укладываются в первый тип эротических обычаев, нами выше установленный.

*

Перейдем теперь ко 2-й категории эротических обрядов и обычаев календарного цикла — к тем, где Эрос сам по себе не является целью, где он, скорее, призван служить другим целям, и целям в основе своей тоже общинным.

Речь идет об обрядах и верованиях, в которых половая потенция человека призвана повлиять на производительность природы, на плодородие земли, на урожай, на благополучие и размножение скота.

В отличие от 1-й категории эротических обычаев, которые выросли непосредственно из биологических влечений, тут дело идет о явлениях вторичных, производных. Ведь реально человеческая половая потенция никак не влияет и не может влиять на производительную силу земли. Влияние это — воображаемое. Тут перед нами плод фантазии, рассуждения по аналогии: женщина родит ребенка, не поможет ли она тем самым земле родить хлеб?

Подобные идеи о магической связи между производительностью природы и плодovitостью человека (женщины) засвидетельствованы у многих народов всех частей света, и, конечно, прежде всего земледельческих. Но надо заметить, что эти идеи сложились на той ранней стадии развития человеческой культуры, которая давно уже пройдена европейскими народами. Прямое, грубое, натуралистическое проявление этих идей известно нам только у народов, стоящих на более ранней ступени развития (у народов Океании, Африки). Из старых этнографических описаний

мы узнаем об очень наглядном выражении магической идеи о связи половой деятельности человека с плодородием земли. У папуасов, например, описан такой обряд: земледелец идет вместе со своей женой на засеянное поле, они ложатся там оба на землю и своим личным примером побуждают землю принести нужный плод. Еще более вещественный и притом кроваво-варварский способ описывался в старых источниках: человека (девушку или мужчину) умерщвляли и куски тела его разбрасывали по полю, как своего рода удобрение²⁶. Множество свидетельств подобного рода — о широкой распространенности веры в магическое воздействие общения полов на урожай — собрано в прекрасном исследовании Джемса Фрэзера «Золотая ветвь»²⁷.

Таких варварских, жестоких или грубо натуралистических действий народы Европы давно уже не знают. Но в более мягких, тонких формах та же идея магической связи половой стихии человека с землей проявилась и в Европе, притом как раз в календарных обычаях. Примеров известно очень много.

Глубоким архаизмом веет от обычая, местами сохранявшегося до недавнего времени, массовых весенних гуляний, во время которых упразднялись привычные моральные правила поведения. О таких гуляниях сообщают английские свидетельства XIV—XVI вв.²⁸ Нечто подобное было известно сравнительно недавно полякам горцам в связи с обычаем *собутки*²⁹, некоторым народам Балканского полуострова при праздновании георгиева дня. Быть может, это остатки древних промискуитетных традиций.

Один из чаще всего повторяющихся примеров связан с праздничными танцами. Сам обычай танцевать не требует, как мы уже видели, особо сложных объяснений. Но мы очень часто слышим мотив: надо при пляске как можно выше подпрыгивать, тогда лев (или ко-

нопля, или иное растение) вырастет высоким. Сходная идея относится к качелям: чем выше качаются девушка с парнем, тем выше вырастут хлеба. Высота может быть заменена длиной; крестьяне Энгадина (Швейцария) устраивают на новый год караван из саней, в которых сидят попарно девушки с молодыми людьми: чем длиннее будет караван, тем выше вырастет конопля³⁰.

В других, еще более характерных обычаях проявилась идея половой силы женщины (девушки), воздействующей на плодородие земли. У немцев был обычай обрядовой заправки на масленицу: самые красивые и нарядные девушки тащили плуг по улицам и переулкам деревни и даже города. Сходный обычай описан в Испании: на новый год устраивали обрядовую заправку, причем плуг тянули, правда, не женщины, но пастухи, одетые женщинами. В Германии и Австрии такой же обряд приурочивался к масленице³¹.

Есть свидетельства, правда, очень редкие, о вере в магическую силу обнаженного человеческого тела, которое может служить фактором плодородия земли. У лужичан был обычай: девушка, половшая лен, должна была, кончив прополку, три раза обежать поле, раздевшись донага и произнося заговор³².

Можно наблюдать также следы фаллических обрядов, включенных в масленично-карнавальный ритуал, с туман-

ным назначением — повысить плодородие полей и общее благополучие³³.

Таковы очень слабые, как мы видим, пережитки тех форм аграрного по существу культа, в которых выражалась когда-то идея магического воздействия человеческой половой силы (в частности, женской плодovitости) на производительность природы. Это были эротические обряды и верования, но эротические не по своему назначению, а служившие целям материального благополучия земледельческой общины. Это был Эрос в аграрно-общинной упряжке.

Но мы бы ошиблись, если бы усматривали материальные корни народных эротических обрядов только в их прямом (конечно, воображаемом) воздействии на урожай, на плодovitость скота. Нет, перед нами явление более глубокое, более всеобъемлющее. Ведь сама эротика — лишь форма проявления важнейшего материального процесса: брак и следующее за ним рождение ребенка есть жизненный процесс «производства самого человека», который составляет один из основных разделов (наряду с «производством средств к жизни») общего процесса «производства и воспроизводства непосредственной жизни»³⁴. Этому универсальному процессу сводятся, таким образом, в конечном счете корни всех эротических народных обрядов, привязаны ли они к определенному празднику или нет.

¹ Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1905, т. 2, с. 100—304.

² Фейербах Л. Сущность религии. Соч. М., 1926, т. 2.

³ Краулей Э. Мистическая роза. СПб., 1905.

⁴ Фрейд Э. Тотем и табу. М.: Л. (6 г.), с. 154 и др.

⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 115—154.

⁶ Против этого взгляда высказывался Аничков. См.: Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., т. 2, с. 210—304.

⁷ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10-ти т. Л., 1978, т. V, с. 121.

⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 137.

⁹ Там же, с. 35.

¹⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1978 (далее — Весенние праздники), с. 45, 198, 215, 233; Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники. М., 1979 (далее — Летне-осенние праздники), с. 49 и др.

¹¹ Зимние праздники, с. 60.

¹² Там же, с. 61.

¹³ Весенние праздники, с. 51.

¹⁴ Там же, с. 50. В упомянутых здесь обы-

- чаях можно также видеть отдаленные отголоски архаических союзов неженатой молодежи, о которых есть специальные исследования в этнографической литературе; см., например: Schurtz H. Altersklassen und Männerbünde. Berlin, 1902.
- ¹⁵ Зимние праздники, с. 218.
- ¹⁶ Весенние праздники, с. 45, 63, 216.
- ¹⁷ Там же, с. 34, 54—55, 163, 191, 202, 234—235, 245, 326.
- ¹⁸ Там же, с. 232.
- ¹⁹ Там же, с. 209.
- ²⁰ Зимние праздники, с. 60.
- ²¹ Весенние праздники, с. 90.
- ²² Там же, с. 157.
- ²³ Там же, с. 14—15.

- ²⁴ Там же, с. 158—159, 166, 193, 260.
- ²⁵ Там же, с. 35, 45, 167, 193.
- ²⁶ Токарев С. А. Ранние формы религии..., с. 381—382, 383.
- ²⁷ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980, с. 158—163 и др.
- ²⁸ Весенние праздники, с. 102—103.
- ²⁹ Там же, с. 216.
- ³⁰ Зимние праздники, с. 188.
- ³¹ Там же, с. 61—62; Весенние праздники, с. 142, 167.
- ³² Весенние праздники, с. 241.
- ³³ Там же, с. 154, 278, 279, 323, 325 и др.
- ³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 25—26.

СЛЕДЫ СОЛЯРНОГО КУЛЬТА

Ю. В. Иванова

На ранних этапах развития человек представлял «сверхъестественное» в реальных образах — животных, растений и т. д., в том числе и небесных светил, наделяя эти образы человеческими эмоциями, поступками, уподобляя их человеку. Наличие таких «человеченных» образов в этнографическом и фольклорном фонде современных народов указывает на чрезвычайную живучесть традиций¹.

У народов, между собой никогда не контактировавших, возникли сходные представления о состоянии солнца в дни солнцезворота: оно три дня находится в своем гнезде, трижды подпрыгивает, трижды окунается в море, пляшет, вертится. В обрядах европейских народов можно найти много примеров религиозного отношения к солнцу как таковому, не опосредствованному образом солнечного бога в человеческом облике. Выразительными образчиками реминисценций солярного культа могут послужить некоторые традиции албанцев, сохранявшиеся еще в начале

XX в.: молились на восток по утрам при восходе солнца и на запад — при его заходе, православные осеняли себя крестным знаменем при восходе светила. Все дела, все важнейшие хозяйственные работы, обряды сватовства и т. п. старались начинать в солнечный (не пасмурный) день утром с восходом солнца; покойника и дома и на кладбище во время оплакивания помещали лицом к солнцу; в раннем средневековье покойников в могилах помещали лицом к востоку².

Интерпретации, которые выдвигают разные исследователи по поводу тех или иных конкретных проявлений солярного культа, иногда совпадают между собой, иногда же оказываются совершенно противоположными³.

Наблюдение над солнцем, как и другими небесными телами, служило развитию позитивных знаний, в частности астрономических. Известное мегалитическое сооружение в Англии Стоунхендж служило обсерваторией: его огромные каменные столбы и арки пред-

назначались для фиксирования важнейших точек восхода и захода солнца и луны в разных стадиях перемещения. Другие приспособления помогали вести счет годам и предсказывать затмения.

Одновременно Стоунхендж был друидическим храмом, где совершались торжественные моления, возможно сопровождавшиеся жертвоприношениями при первых лучах восходящего солнца⁴.

Стоунхендж — знаменитый, по не единственный храм-обсерватория как в мире, так и на европейском континенте. На территории современной Румынии обнаружены аналогичные сооружения — святилища-календары, принадлежавшие дако-гетскому населению⁵.

Солярные мифы получили наиболее яркое оформление в обществах, имевших развитый аппарат власти. Солнце было включено в пантеон в качестве главного божества (или одного из главных; чаще всего это были божества солнца и грозы). Земного царя считали солнечным божеством или сыном бога солнца. Согласно мифам, восходящим к индоевропейской традиции и к традиции Передней Азии, а также Древнего Египта, Солнце выезжало на колеснице и объезжало четыре стороны света. Этот мифический образ археологически датируется довольно поздним временем, когда люди уже обрабатывали металлы, пользовались колесными повозками, запряженными лошадьми. «Но лежащее в его основе мифо-эпическое уподобление солнца колесу возводится к более ранней эпохе»⁶.

В бронзовом веке сложился древнегреческий миф о Гелиосе: юноша в золотой колеснице проезжает в течение светового дня с востока на запад по небесной тверди, а ночью проплывает обратный путь в ладье по кругосветной реке, именуемой Океан. Начиная с V в. до н. э. (в наиболее ясной форме — в творчестве Еврипида) с Гелиосом отождествляли Аполлона, на кото-

рого были перенесены функции Гелиоса и его атрибуты⁷.

«... жители острова Родоса, считавшие солнце первым среди своих богов, посвящали ему ежегодно колесницу с четырьмя конями, которых сталкивали в море для того, чтобы божество ими воспользовалось... Лакедоняне умерщвляли лошадей на вершине высокого Тайгетского хребта, за которым каждый вечер на их глазах исчезало вечернее светило... В обоих случаях сильные быстроногие кони отдавались на служение усталому богу... на конечном этапе каждодневного путешествия»⁸.

Подобный образ присутствует в эддических мифах: по небу скачут кони, впряженные в колесницу солнца⁹.

В мифах народов Евразии солнечный бог часто связан с конями. По всей вероятности, это происходило из наивного представления, что солнце «едет» по небу. На чем? На том же, на чем ездят люди — на лошадях, на колесницах, а если оно «плавает», то, конечно, в лодке. «К бронзовому веку относится большое число изображений солнечных колесниц и солнечных ладей, — сообщает Б. А. Рыбаков относительно языческих культов русского средневековья, — они также отражают... двойственность человеческих представлений о солнце: дневное светило кони везут в колеснице... а ночью оно плавает в ладье»¹⁰. В фольклоре индоевропейских народов устойчиво сохраняется связь с конем мифологических героев, близких солнцу по своим функциям¹¹.

На древнейших памятниках изобразительного искусства многих народов, в том числе и индоевропейских, есть отдельные изображения или даже целые сценки, в которых отражено представление о движении Солнца: о его восходе, дневном пути, закате, ночном покое Солнца, охраняемого Зорями, и рождении нового Солнца¹².

В археологии и этнографии известны знаки, обозначающие солнце, начиная с

эпохи неолита и до наших дней: круг, крест, круг с крестом внутри, несколько концентрических кругов также с крестом внутри, розетка, включенная в круг, завихряющаяся розетка, крест, свастика, круг с расходящимися лучами (впрочем, у этих знаков есть и другие толкования) ¹³.

Такие знаки есть на монетах илирийской эпохи (I тысячелетие до н. э.) на территории современной Албании, в наши дни эти же знаки (зачастую в комбинации со знаками луны, а также воды, змеи и т. п.) помещаются на женской традиционной одежде албанцев, на камнях, обрамляющих дверные проемы жилых домов, на старинных могильных крестах ¹⁴.

А в другой области континента этнографией зафиксирован все тот же солярный знак совсем в ином исполнении: австрийцы считают символом солнца цветок ромашку. В Нижней Каринтии в навечерие Ивановы дня пол жилых комнат устилали ромашками, их называли «солнцеворот» или «колесо солнцеворота» ¹⁵. В религиозно-этнографической литературе принято считать, что колесо — знак солнца. Поэтому ритуальные кресты, над которыми укреплялось колесо (например, на масленичном гулянии), связываются исследователями с солярным культом ¹⁶.

Когда возник культ бога солнца и этот бог принял человеческий облик, на его голове или вблизи нее появился атрибут — солнечный диск с лучами и крест (предполагают, что так изображались орудия для добывания огня). Крест помещали на голове жертвенного агнца: это было древнейшее символическое изображение Христа, позже замененное изображением человека на перекрестье креста ¹⁷. Образ Христа чрезвычайно сложен: он вобрал в себя элементы различных верований народов Восточного Средиземноморья, в частности и элементы солярного культа — солнечный

диск над головой и крест как главный символический знак.

*

Несомненно, в основе сезонной цикличности календарных обрядов лежит вращение Земли вокруг Солнца, смена времен года.

Повторяемость годового цикла была подмечена человеком на ранних стадиях производящего хозяйства. Нельзя не согласиться с принципом, выдвинутым В. И. Чичеровым, который при изучении аграрной обрядности брал за основу не времена года сами по себе, а хозяйственную жизнь крестьянина, протекавшую в определенной исторической и географической обстановке.

Само же конкретное восприятие сезонов зависело от климатических поясов и поэтому имело свою специфику в различных областях Европы. Б. А. Рыбаков находит следы членения года на четыре части в памятниках земледельческой культуры неолита и энеолита Восточной Европы (на керамических сосудах). Очень важен для нашей темы такой факт: солнце изображено на сосудах для хранения зерна ¹⁸. Рассматривая следы солнечного культа в календарной обрядности народов Европы, мы все время видим эту связь: солнце — и культурные растения, солнце — и труд земледельца. Солнце становится уже с тех пор непременно элементом аграрного культа.

Выдвигая тезис о примате трудовой деятельности, необходимо учитывать и другие элементы, слагающие праздник. Переломные моменты солнечного цикла — дни зимнего и летнего солнцеворота, весеннего и осеннего равноденствия — вызывали особое отношение людей: ощущение перемены в природе, наступления нового периода их жизни.

В годовом цикле праздников у народов Европы можно пронаблюдать парность праздников, два дня как бы от-

крывают и закрывают определенный календарный отрезок, наполненный как магическим, религиозным, так и общественным либо хозяйственным значением. Таких «парных» дней можно назвать несколько: зимний солнцеворот — летний солнцеворот, весеннее равноденствие — осеннее равноденствие.

Христианская религия постепенно вошла не только в идеологию народов Европы, но и в их быт. Христианская мифология понемногу заместила прежние дохристианские представления и образы. Многочисленная рать христианских святых с их разнообразными «функциями» стала на место языческих богов. «Чтобы стать религией, — писал Ф. Энгельс, — монотеизм с давних времен должен был делать уступки политеизму... Христианство... могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых...»¹⁹.

Христианизация народов Европы послужила причиной нового истолкования многих традиционных обрядов, в том числе и соляриных. Зимний праздничный цикл, начинаясь с рождества 25 декабря, завершается днем крещения или днем «трех королей» — 6 января. Этот период, так называемое «двенадцатидневье», весь насыщен ритуальными действиями, обрядами, поверьями. В этот период из царства тьмы выходит на свет — в мир людей всякая нечисть, это время ее разгула²⁰.

Летний праздник церковь приурочила ко дню Иоанна Предтечи — 24 июня. В этом случае парность праздников сохраняется: зимний и летний отстоят друг от друга ровно на шесть месяцев. Конечная дата летнего солнечного праздничного цикла не столь четко выражена, как зимнего. Чаще всего ею считают день св. Петра и Павла — 29 июня (например, немцы, австрийцы, голландцы, французы, некоторые югославянские народы и др.). Если иванов день связан с почитанием солнца, то св. Петр ока-

зался «господином погоды», громовержцем, т. е. обладателем огня небесного. Этот период также считается временем разгула нечистой силы. В целом же обряды петрова дня по сравнению с ивановым менее ярко выражены, не столь разнообразны по содержанию и красочны по исполнению²¹.

Таким образом, летний праздничный период оказался короче зимнего. Впрочем, имеются сведения, что этот период длился все-таки 12 дней — до 4 июля. К сожалению, мы располагаем только одной информацией этого рода — из этнографии австрийцев: у них указанный период продолжался до дня св. Ульриха, который считался защитником от гроз, т. е. был функционально очень близок к св. Петру²².

Современный праздник рождества — наиболее яркий соляриный праздник, ибо он является весьма прозрачным переосмыслением праздника рождения бога солнца. Именно на 25 декабря приходится дата рождения Митры — одного из индо-иранских богов, доброжелательного к людям бога дневного света, подателя жизни. Во II тысячелетии до н. э. он изображался рядом с солнцем, позже у некоторых иранских народов был отождествлен с солнцем. Его обычно изображали с лучистым венком на голове и в руке. В числе многих мотивов восточных религий Митра был воспринят греко-римской культурой: ему воздвигались храмы, в III—II вв. до н. э. он контаминировался с образом Геракла, на Востоке — с образом Аполлона. В I в. н. э. известен объединенный образ Митры—Гелиоса²³.

Празднование рождества Христова, известное с середины IV в. и узаконенное в 431 г., официально заменило митраистский праздник. Прежние верования и обряды, ритуалы и игры, сложившиеся в народе вокруг даты рождения бога солнца, оказались включенными в рождественскую обрядность, в некоторых случаях будучи переработаны в

духе церковной литургии, в других — оставшись практически без перемен. То же следует сказать и о Новом годе — дате официального календаря, не раз подвергавшейся изменению. Новогодние церемониальные обходы вокруг дома, очага и т. п. по движению солнца должны были принести дому добро, а обход против движения солнца — зло²⁴.

Рождественско-новогоднее двенадцатидневье следует рассматривать как центральный период, объединенный общим смыслом наполняющих его обрядов и праздничных развлечений, среди которых — явные реминисценции религиозного отношения к солнцу. С уверенностью можно предположить, что почти повсеместный обычай зажигать костры в этот период на возвышенных местах, расположенных поближе к небу, к солнцу, является ритуальным выражением солярного культа²⁵.

Есть мнение, что карнавальные костры и другие многочисленные виды огней ритуального и развлекательного характера имеют в своем генезисе солярную основу²⁶.

К элементам солярной обрядности следует отнести также катание горящих колес со склонов гор и холмов, метание в воздух горящих шайб. Религиозно-магическая направленность этих действий выражается в том, что они сопровождаются благопожеланиями. К тому же кругу солярных обычаев, может быть, надо отнести шествия с зажженными факелами, которые устраивали наряду с зажиганием костров²⁷.

Солярные элементы в рождественско-новогодней обрядности не обособлены от других, а составляют с ними неразрывный комплекс. Большинство обрядов этого периода направлено на достижение успехов в земледельческом хозяйстве, сохранение здоровья людям, всяческого благополучия, предсказание будущего. Здесь же четко проходит тема брака, умножения человеческого рода. В специальной литературе устано-

вилось мнение, что эти действия — выражение активного отношения человека к природе, противопоставления жизнеутверждающего начала зимнему состоянию земли, умиранию солнца²⁸.

В непосредственной связи с новогодне-рождественской обрядностью и ее солярными элементами стоит термин *крачун*, *карачун*, известный в балканско-карпатском ареале. В восточнороманских языках это слово означает зимний праздник, рождество, время его чествования, обрядовый новогодний и рождественский хлеб. У поляков также одно из названий обрядового хлеба — *крачун*. По-болгарски *крачун*, *крачуеу* означает «рождественский день». На словацком языке *крачун* — это рождество, а в сербскохорватском это имя собственное. У венгров — *Karacsony*, у румын — *Stoici*. На русском языке словом *корочун* называли зимний солнцеворот, 12 декабря ст. ст., а также смерть. В смысле «внезапная смерть в молодом возрасте» это слово употреблялось белорусами²⁹.

Предложено немало толкований этого термина: А. В. Десницкая вслед за албанским ученым Э. Чабеем выводит его из древнего албанского корня в значении «пень» (рождественское полено). С. А. Токарев поддерживает старое мнение К. Эрбена о связи слова *карачун* с древнеславянским именем *крт*, к которому некоторые исследователи возводили имя *чорт* и сопоставляли с именами домашнего духа у чехов, поляков и латышей. Возможно, что «... Крачун, Карачун представлял собой у какой-то части славянских племен божество зимы и смерти, в честь которого справляли праздник около зимнего солнцестояния»³⁰. Молдавский ученый Ю. В. Попович пришел к выводу, что «... главная особенность праздника состоит в почитании солнца, его земного заместника — огня и умерших родителей»³¹. Само же наименование праздника Ю. В. Попович считает древнеславянским,

принадлежащим славянам Карпатского ареала, откуда оно распространилось более широко в славянские языки, а также было заимствовано восточнороманскими народами и венграми³².

К кругу солярных верований относятся обряды, известные в Юго-Восточной Европе под собирательным наименованием *русалий*³³. Это обряды, точнее драматизированные действия, игрища, совершаются группой мужчин (реже — девушек) зимой в рождественско-новогоднее двенадцатидневье и летом в течение недели («русальная неделя», во время церковного праздника троицы или на следующей за ней неделе. Восточным сербам они известны под именем *русалије*, румынам — *salczani*, молдаване называют их *калушари*, болгары — *калушари*, *русалии*).

Интересны те подробности обряда, которые связывают его с солярным культом: разжигание костров (очевидно, уже позже стали благословлять в церквях огни, свечи, украшать ими жилые дома), красный цвет русалийского реквизита (знамя, платки, которыми участники игр перевязаны по груди крест-накрест, красные шерстяные нитки), примечательна также символика креста (очень характерно для костюмов и для танцевальных па: перекрещивание танцорами сабель или заменивших их позже палок) и символика круга (предводитель дружины делает кругообразные движения топором).

Русалии имеют сложное происхождение³⁴. Многие считают их специфически славянскими; высказывалось мнение о влиянии римских розалий. Более убедительно предположение о связи русалий с местными божествами дославянского периода балканской истории: местные племена и народности, попав в сферу эллинского, а позднее римского воздействия, сохранили, особенно в центральном районе Балканского полуострова, свою собственную культуру, в том числе и обрядность³⁵.

Рождественско-новогодний цикл праздников — сложный обрядовый комплекс. Солярное происхождение и смысл отмеченных нами обрядов не доказаны безусловно, но являются вполне допустимыми предположениями. Возможно, что обрядовый огонь был элементом солнечной символики, но он имеет и много других значений: очистительное, лечебное, охранительное (отпугивание злых сил) и мн. др.

Многие исследователи склонны причислять к проявлениям солярного культа рождественское полено³⁶. По нашим представлениям, ритуалы, группирующиеся вокруг рождественского полена, принципиально отличаются от ритуальных костров (факелов и т. п.). Полено больше связано с культом домашнего очага, семейной обрядностью и должно быть рассмотрено в плане скорее религиозного отношения к огню, чем к солнцу.

Выразителем солярный праздник — летний солнцеворот — день св. Иоанна (Жан Батист, Сен Жан, Сан Хуан, Сент Джон и т. д.).

Следы солярного культа явственно отражены в обычаях подниматься на вершины гор и другие возвышенные места для встречи восходящего солнца. В Испании санхуанские костры разводили на вершинах холмов и гор. Так же поступали и кельтские народы Великобритании, раскладывая на вершинах большие общинные костры. На Оркнейских островах еще в XVIII в. сохранялся обычай разводить большой костер на вершине высокого холма; все участники празднества в полном молчании обходили вокруг него, начиная движение с востока и двигаясь по ходу солнца³⁷.

В некоторых местностях Франции считали, что восход солнца утром 24 июня необычен: солнце танцует, качается, трижды подпрыгивает или же восходят три солнечных диска одновременно. По повериям итальянцев, солнце,

прежде чем взойти над горизонтом, трижды окунается в море. Поляки утверждали, что солнце в это утро скачет, играет. В центральной Болгарии полагали, что солнце пляшет с двумя саблями в руках. Греки рассказывали, что солнце поворачивается подобно ветряной мельнице, они ожидали восхода 24 июня, чтобы увидеть это явление; потом танцевали, водили хороводы, имитируя поворачивающегося солнце³⁸.

Вопрос об отражении солнечного культа в обрядах иванова дня подробно исследован болгарскими учеными. Они пришли к выводу, что Еню (так по-болгарски именуется Иоани) — это какой-то древний герой, связанный с солнечным культом, может быть персонафикация летнего солнцестояния³⁹.

В праздновании иванова дня повсеместно в Европе следы солярного культа влетались в единый комплекс первобытных религиозных представлений и действий. Основные из них — возжигание костров, но наряду с этим заметны связанные с ритуальными огнями очистительные обряды, вера в продуцирующее свойство огня⁴⁰.

День весеннего равноденствия почти повсеместно воспринимается как праздник весны. Очень часто он сдвинут с астрономической даты равноденствия на 25 марта — день благовещения. Этот праздник весьма популярен у греков, а также у южных славян, румын и албанцев. Он считался началом нового года и поэтому был отмечен многообразными магическими приемами, в том числе и разжиганием костров. Знаменателен и красный цвет в реквизите праздничной обстановки. Среди народов Центральной и Западной Европы праздник благовещения не имел подобного значения, в этот день лишь примечали и предсказывали на будущее погоду⁴¹.

День осеннего равноденствия — естественная граница между летним и зимним сезонами. В народном праздничном

календаре фактически пограничной датой стал ближайший к нему христианский праздник — день св. Михаила (29 сентября). Этнографические материалы из Германии, Австрии, Ирландии и Шотландии показывают, что св. Михаил заместил древние местные мифологические существа древних германцев и древних кельтов. Непосредственных солярных мотивов в праздновании осеннего равноденствия не наблюдается; следует, однако, отметить разжигание костров и некоторые другие обряды с огнями (в частности, в Швеции)⁴².

*

Кроме дат астрономического календаря, обряды, носящие явные следы солярного культа, справляются в дни, от которых некогда отсчитывалось начало года.

До XVI в. новый год в Европе начинался с пасхи. В разных странах в пасхальную обрядность включается встреча восходящего солнца. Почти повсеместно в Европе в страстную субботу разжигали костры: первоначально на возвышенных местах или на берегу реки, позже — возле церкви. Вокруг костров танцевали, пели, перепрыгивали через огонь, прогоняли скот сквозь дым. Еще позже стали ограничиваться благословением нового огня в церкви⁴³. В этом обычае явно проступает солярная символика огня.

Можно предложить несколько объяснений «огненным» обрядам пасхального цикла: к обрядам солярного культа обращались в особо важных случаях жизни, каковым было начало года; на весенний пасхальный праздник перенесены ритуалы, поверья и приметы весеннего равноденствия; сложный образ Христа, как уже отмечалось выше, наряду с другими элементами религий, предшествовавших христианству, впитал в себя некоторые черты также солярного бога.

Официальное начало года — 1 марта, конечно, не могло не отразиться в календарной обрядности народов Европы⁴⁴. Особенно это заметно у народов Юго-Восточной Европы — южных славян, румын, албанцев. 1 марта у них соблюдались различные обряды в честь обновления природы.

Среди мартовских обычаев болгар, албанцев, греков обращает на себя внимание развешивание на стрехах крыш красных платков, полотнищ. Дети и молодежь носили на руках и ногах, на шее и в волосах скрученные вместе красные и белые нити — своеобразные амулеты. (Ныне этот обычай превратился в моду прикалывать к одежде маленькие бантики или кисточки из скрученных красных и белых нитей — так называемые «мартинички»). Красный цвет — цвет солнца, его присутствие в праздничном реквизите (как и возжигание костров) дает основание полагать, что в день официального начала года были сдублированы обычаи весеннего равноденствия.

Членение года на полугодовые сезоны лета и зимы, где поворотными датами были или 1 марта — 1 сентября или 1 мая — 1 ноября, возникло исторически и стоит в прямой связи с хозяйственной деятельностью.

Первого мая среди кельтского по происхождению населения Британских островов было принято разжигать костер преимущественно на возвышенных местах. Этот обычай до недавних пор сохранился в Шотландии. Есть он и в Бельгии, Нидерландах, у финнов и лопарей, немцев и австрийцев, поляков и чехов. Мифологические образы майского праздника и его навечерия, так называемой Вальпургиевой ночи, порождены религией древних германцев. Тут тоже действуют сверхъестественные силы, но не солнечное светило в них главное, а молния и гром⁴⁵.

Близки к этим датам (1 мая — 1 ноября) границы «лета» и «зимы» — двух сезонов, на которые делила год древняя традиция горцев-скотоводов Балканского полуострова. Среди балканских скотоводов сложилась традиция отсчитывать начало года от весенней даты, наиболее подходящей для начала зональной перекочевки стад. Ближайшей датой православного календаря оказался день св. Георгия — 23 апреля. Границей между летом и зимой стал день св. Димитрия — 26 октября. И хотя эти даты отстоят далеко от астрономических солнечных дат, праздник св. Георгия в горных районах Юго-Восточной Европы по существу оказался праздником встречи восходящего солнца⁴⁶.

Подробно описан этот обряд в албановедческой литературе. По всему албанскому этническому ареалу известны горные вершины, на которые в определенные дни года совершались восхождения с тем, чтобы встретить восход солнца и восславить дневное светило возжиганием больших костров, песнями и приветственными возгласами. Эти обычаи перекликаются со сведениями Геродота и других авторов, сообщавших о церемониях поклонения солнцу, совершавшихся иллирийцами на возвышенных местах (и действительно, археологами найдены культовые сооружения в местах, указанных литературными источниками). Позднее восхождения стали совершать также в дни христианских святых (св. Георгия, девы Марии и др.), а еще позднее — во имя мусульманских святых⁴⁷.

Димитров день как конец летнего сезона и начало зимнего отмечали, кроме албанцев, сербы, черногорцы, македонцы, мусульмане югославянского происхождения. Он считается значительным днем у греков. К этой дате приурочивались всевозможные расчеты: с пастухами, слугами, ремесленниками-отходниками и т. п.⁴⁸

Теоретических обоснований солярных культов в специальной литературе было предложено много. Известна мифологическая школа, сторонники которой пытались объяснить возникновение и развитие обрядов, основываясь на мифологических образах⁴⁹. Нами уже упоминалась трудовая теория, развиваемая В. И. Чичеровым. Естественно ставится вопрос о связи солярного культа и культа огня. Происхождение всех «огненных» обрядов сторонники так называемой солярной теории связывали с поклонением солнцу. Другие (Э. Вестермарк, например) выдвигали на первый план очистительные свойства огня. Дж. Фрэзер, критикуя, хотя и с известной осторожностью, «солярную теорию», присоединялся к мнению Вестермарка⁵⁰.

По нашему мнению, и культ солнца, и культ огня комплексны и многофункциональны. Исходный момент формирования обычая, ритуала не однозначен. Вряд ли плодотворно искать один-единственный фактор, легший в основу того и другого. Думается, что правильнее было бы признать синкретическую сущность обрядности, где могут сочетаться отголоски различных культов, даже разных форм религии. Факторами, лежащими в основе календарных обрядов, могут быть и мировоззренческие представления о круговороте природы, о кругообороте жизни и смерти. Одновременно ими могут быть и более практические моменты, нацеленные на нужды людей, на их повседневные заботы и среди них в первую очередь — хозяйственные, в конечном счете — на общественное бытие людей. Среди этих факторов, несомненно, присутствует и существовавшая на всех стадиях развития человеческого общества эстетическая сторона, стремление к выражению эмоций через эстетические проявления. Наконец, праздник является важным

моментом жизни — антитезой трудовым будням.

В современных календарных обрядах народов Европы нет или почти нет таких ритуалов, которые содержали бы только солярные мотивы. Как правило, при отправлении обряда эти мотивы тесно переплетаются с другими — с мотивами огня, воды, зелени, с вербальной магией (заклипания) и многим другим в единый, трудно расчленимый комплекс. Собственно солярные элементы в нем — обязательные, но далеко не единственные и даже не главные. Развитие обряда идет от конкретного к абстракции и в этом причина многообразия и усложненности праздника.

Более явственно солнечные мифологические образы зафиксированы в юго-восточных областях Европы. Этому можно дать несколько объяснений. Юго-Восточная Европа — один из древнейших центров возникновения земледелия. Если правильно мнение, что солярный культ возник именно в связи с земледельческой культурой, то развитая земледельческая обрядность и солнечные мифологические образы (Еню, Крэчун) в своем комплексе становятся понятны. Позже, в первые полтора тысячелетия и. э. земледельческая обрядность и ее солярные элементы сохранялись, пронизывая порой христианские ритуалы, в силу сложившихся исторически земельных отношений; пресобладания мелкого крестьянского хозяйства. На ход культурного прогресса в последующие пять веков, возможно, влияло подчиненное положение Юго-Восточной Европы в рамках феодальной Османской империи, весьма отстававшей в политическом и экономическом отношениях от других стран Европы. Эпоха Национального возрождения приходится для ее юго-восточных областей (как и для центральных) на период от XVIII в. до первой, а в некоторых случаях и до второй половины XIX в. — на несколько веков позже, чем на Западе.

В наше время — во второй половине XX в. выдвигается уже совсем иной фактор: фольклоризм, интерес к осо-

бенностям своей этнической культуры, а также развитие индустрии туризма.

- ¹ В теоретическом плане этот вопрос хорошо разработан Б. И. Шаревской. См.: Шаревская Б. И. Старые и новые религии тропической и южной Африки. М.: Наука, 1964, с. 31—33.
- ² Zojzi Rr. Gjurmët e nji Kalendarit primitiv në ropullin t'opë.—Buletin i Institutit të shkencave, Tiranë, 1949, N 1, f. 107.
- ³ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969, с. 31—33. Ср.: Zojzi Rr. Gjurmët...
- ⁴ Хокинс Д., Уайт Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа. М.: Мир, 1973.
- ⁵ Хокинс Д. Кроме Стоунхенджа. М.: Мир, 1977; подробнее см.: Т. Д. Златковская. «Исторические корни европейского календаря» в настоящей книге.
- ⁶ Иванов В. В. Солнрные мифы.—В кн.: Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982, т. 2, с. 461—462.
- ⁷ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1937, с. 295, 299—300, 327, 350, 424, 434.
- ⁸ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. О солнечных мифах народов Европы см. также: Морган Ж. Доисторическое человечество. М.; Л., 1926, с. 252—254.
- ⁹ Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976, с. 38; Морган Ж. Доисторическое человечество, с. 252.
- ¹⁰ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья.—ВИ, 1974, № 1, с. 9.
- ¹¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974, с. 81, 85.
- ¹² Сыркин А. Я. Черное золото.—Краткие сообщения Ин-та народов Азии, 1965, № 80; Зарубин Л. А. Сходные изображения солнца и зорь у индоарийцев и славян.—СА, 1971, № 6; Он же. Солнце и зори в праславянском и славянском изобразительном искусстве.—СА, 1975, № 1, с. 64—71.
- ¹³ Символика во народното творештво на балканските народи.—Македонски фолклор, 1971, IV, № 78, с. 107—114, 173—180, 187—193; Даркевич В. П. Символы древних светил в орнаменте древней Руси.—СА, 1960, № 4, с. 57—59; Зарубин Л. А. Солнце и зори, с. 66—70. Б. А. Рыбаков особо отмечает «...появившийся довольно поздно знак солнца в виде колеса с шестью спицами, так называемое «колесо Юпитера», а в русской этнографии «громовой знак»
- (Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита.—СА, 1965, № 1, с. 30). Подобные знаки солнца известны за пределами европейского и шире — индоевропейского ареала. См., например: Есаия С. А. Амулеты, связанные с культом солнца в Армении XVI—VI вв. до н. э.—СА, 1968, № 2, с. 255—260; Гревсер К. В. Памятники греко-бактрийского искусства. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940, с. 36, 52, 90, 92, табл. 9, 10, 14, 29; Снесарев Г. П. Реликты... с. 229.
- ¹⁴ Trilja M. Elemente të kulteve ilire të shqiptarët (kulti i diellit).—Etnografia Shqiptare, 1974, V.
- ¹⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники (далее — Летне-осенние праздники). М.: Наука, 1978, с. 144.
- ¹⁶ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XX веков. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 65.
- ¹⁷ Нейхард А. А. Происхождение креста. М.: Советская Россия, 1975. В специальной литературе имеются различные датировки первых изображений распятого Христа.
- ¹⁸ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение... с. 4, 9.
- ¹⁹ Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 490.
- ²⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники (далее — Зимние праздники). М., 1973, с. 36—51, 55—65, 86—101, 128—134, 148—159, 170—177, 207—232, 248—262, 274—279, 288—297, 310—327.
- ²¹ Летне-осенние праздники, с. 10, 21, 27, 59, 71, 143, 146, 175, 186, 208, 211—212, 250, 261, 271.
- ²² Там же, с. 147.
- ²³ Гревсер К. В. Памятники греко-бактрийского искусства, с. 21, 22, 36, 52, 90, 92, табл. 9, 10, 14, 29, 36, 37; Она же. Очерки по истории культуры древней Армении. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953, с. 14, 62, 66, 77—95, 104, 205.
- ²⁴ Зимние праздники, с. 97.
- ²⁵ Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 93—96, 711—718; Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня.—Этнографическое обозрение, 1906, № 3—4, с. 109; Чичеров В. И. Зимний период... с. 35—62, 65; Попович Ю. В. Молдавские погодные праздники. Кишинев: Штинца, 1974, с. 118—122.

- ²⁵ Соколова В. К. Масленица (ее состав, развитие и специфика). — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978, с. 14, 56 и др.; Иванов В. В., Гопоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 22—24.
- ²⁷ Зимние праздники, с. 11, 28, 40, 69, 87, 152, 163, 164.
- ²⁸ Чичеров В. И. Зимний период..., с. 39—63.
- ²⁹ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 108—109; Десницкая А. В. К интерпретации балканизмов в карпатской лексике. — В кн.: Общекарпатский диалектологический атлас. Кишинев: Штиинца, 1976, с. 22—25; Попович Ю. В. Сравнительный анализ некоторых обычаев годового цикла у народов балканского и карпатского ареалов. — Там же, с. 143—144.
- ⁸⁰ Токарев С. А. Религиозные верования... с. 109.
- ⁹¹ Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники, с. 145.
- ⁹² Попович Ю. В. Сравнительный анализ..., с. 144.
- ⁹³ Зимние праздники, с. 259, 276—277; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (далее — Весенние праздники). М., 1977, с. 268—270, 291; Летне-осенние праздники, с. 246—299; Велуцкая Н. Н. О новогодних русалиях. — В кн.: Славяне и Русь. М.: Наука, 1968.
- ⁸⁴ Библиографию вопроса, отражающую различные мнения в науке по этому вопросу, а также указания на труды М. Арнаутова см.: Зимние праздники, с. 283; Весенние праздники, с. 291; Летне-осенние праздники, с. 256; см. также: Рыбаков В. А. Русалии и бог Симарга-Переplут. — СА, 1967, № 2.
- ⁸⁵ Златковская Т. Д. К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев. — СЭ, 1978, № 3, с. 58.
- ⁸⁶ Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 705—707.
- ⁸⁷ Летне-осенние праздники, с. 25, 46, 71, 72.
- ⁸⁸ Там же, с. 10, 173, 230, 271.
- ⁸⁹ Там же, с. 230. Там же см. библиографию вопроса.
- ⁴⁰ Летне-осенние праздники, с. 10, 21—25, 46—47, 58, 71—73, 143—145, 154, 155, 165, 166, 175, 176, 188, 187, 209, 210, 229, 230, 259, 271, 272; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 83; Дражева Р. Д. Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян. — СЭ, 1973, № 6, с. 109, 110, 112, 118, 119; Она же. Праздник летнего солнцестояния у восточных и южных славян во второй половине XIX—начале XX в. — Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. историч. наук. М., 1974, с. 6—7, 13; Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда. — Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978, с. 131—142.
- ⁴¹ Весенние праздники, с. 32, 76, 194, 243, 254, 255, 283—302, 317, 328.
- ⁴² Летне-осенние праздники, с. 31, 66, 80, 83, 104—105, 117, 131, 150, 151, 159, 160, 170, 199, 218.
- ⁴³ Весенние праздники, с. 24, 25, 42, 78—80, 98, 99, 127, 128, 155, 170, 184, 211, 240, 257, 259, 260, 306, 330, 331.
- ⁴⁴ Весенние праздники, с. 15—16, 253, 254, 282, 283, 300, 315, 316, 328, 329.
- ⁴⁵ Весенние праздники, с. 81, 100, 119, 136, 155, 156, 172.
- ⁴⁶ Колева Т. А. Георгиев день у южных славян. — СЭ, 1978, № 2, с. 25—38; Она же. Гергьовден у южные славяни. София, 1981.
- ⁴⁷ Весенние праздники, с. 318—319.
- ⁴⁸ Loukatos D. La sainte Démètre (26 oct.) jour de culte, de transhumances e de conventions automnales chez les pasteurs nomades ou semi-nomades, en Grece. — В кн.: Одредбе позитивног закоподавства и обичајног права о сезонским крестањима сточара у југоисточној Европи кроз векове. Београд, 1976, с. 257—268.
- ⁴⁹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. 1, с. 117, 565—569, 717, 718; Буслаев Ф. И. Бытовые слои русского эпоса. — Сб. Отд. русск. языка и словесности. СПб., 1887, т. 42, с. 252—254.
- ⁵⁰ Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 712; Семенов Ю. И. Религия: логика эволюции. — Наука и религия, 1974, № 11; Он же. Идеализм, религия: сходство и различия. — Наука и религия, 1976, № 9.

ОБРЯДОВЫЙ ОГОНЬ

Ю. В. Иванова

В календарной обрядности народов зарубежной Европы очень явственно прослеживаются следы религиозного восприятия огня, т. е. отношение к нему, как к чему-то сверхъестественному, особым образом влияющему на жизнь человека. Ритуальные огни практически присутствуют в каждом календарном празднике. Однако нигде нет ритуала собственно «огненного», везде и всегда обряды, связанные с огнем, сочетаются с другими ритуальными символами: вода, зелень, производные от огня (головни, пепел, угли) — все это вместе с заклинаниями, верой в духов и души, с актами христианской литургии и т. д. собирается в один комплекс, усложненный многими временными напластованиями.

Древнейшие следы применения огня человеком обнаружены на стоянках синантропов (нижний палеолит)¹. Вероятно, человек научился пользоваться огнем раньше, чем добывать его: пользовался огнем лесных пожаров, позже, очевидно, научился переносить этот природный огонь на стоянки и там поддерживать.

Огонь оказывал такое же благотворное действие, как и солнечные лучи: согревал, освещал и так же, как и солнечные лучи, мог порой обжечь; он был благотворен и опасен, как солнце, он так же, как и солнечные лучи, падал с неба — в виде молнии. Уместно поставить вопрос о связи религиозного отношения людей к солнцу и к огню.

Возжигание огня, преимущественно костров, в поворотные дни солнечного календаря — в дни зимнего и летнего солнцеворотов — дает возможность предположить связь этого обряда с солнечным культом. Второй момент, под-

крепляющий это предположение, — разведение костров на возвышенных местах. Обычай раскладывать костры именно на возвышенностях существовал буквально у всех народов Европы, и если где-либо в недавнее время не соблюдался, то это следует отнести за счет стирания обычая². Но этот обычай отнюдь не только европейский. Его ареал простирается весьма широко³.

Солнце — это огонь небесный, костер — огонь земной⁴, а между ними еще «промежуточный», связующий их — молния (небесный огонь, спускающийся на землю). Природный огонь, которым научились пользоваться люди, часто возникал вследствие удара молнии. Не удивительно, что в мифах многих народов рассказывается, что огонь на землю упал или был доставлен с небес.

Исследователь прошлого века Адальберт Кун подметил, что культурный герой в мифах древних греков и римлян доставлял огонь с небес на землю. Небесная искра, низведенная этим существом, — молния⁵. Прометей в древнегреческой мифологии научил людей строить жилища, обучил их кораблевождению, познакомил с астрономией, письменностью и искусствами. А огонь не научил добывать, научил лишь пользоваться тем, который был низведен с небес на землю.

Добывание огня человеком началось, по-видимому, в эпоху раннего палеолита. Древнейшие из этих способов — трение дерева о дерево (различные приемы) и высекание искры ударом двух камней (кремней). Сначала это было непреднамеренное, случайное, а позже целенаправленное возжигание горючих материалов⁶.

В древних мифах индоевропейских народов о культурном герое, доставившем огонь на землю, употребляются глаголы, которые А. Кун предлагает связывать с такими, как «трясти», «сотрясать», «тереть», «добывать что-либо трением». Из этого немецкий ученый делает заключение, что в мифическом сюжете объединились два явления: 1) использование древним человеком природного огня, возникшего при загорании деревьев от удара молнии, и 2) древние способы добывания огня⁷.

Некоторые ученые считают, что крест (фигура очень распространенная в орнаментике и символической) — это изображение орудия для добывания огня трением: искра появлялась на перекрестии двух кусков дерева. Полагают, что именно поэтому крест стал символом света, жизни. Орудие для добывания огня имело и несколько иную форму — крючкообразного креста, свастики. Эта форма также стала в символической древних индоевропейцев знаком жизни.

Во многих случаях у европейских народов разжигание ритуального огня имеет неперемное условие: огонь должен быть «новый», «живой», «чистый», т. е. только что добытый. Все огни, светильники и очаги, горевшие до того в жилом доме, должны были быть погашены с тем, чтобы вновь быть зажженными от этого нового огня⁸. Этот обычай очень похож на манипуляции с водой: вода для магических церемоний, гаданий и т. п. должна быть «свежей», «живой»: в определенный день все сосуды опорожнялись и наполнялись заново, предпочтительно из проточного источника.

Добывание нового огня, как правило, производилось древнейшими способами — высеканием или трением⁹. То, что принадлежит старине, представляется надежным. Прием, который был когда-то бытовой необходимостью, перейдя в разряд старины, превратился в обряд.

Понятие об огне как сверхъестественной стихии, т. е. религиозное отношение к огню, неизбежно проникло в ритуал христианской церкви. Появился так называемый «святая огонь». Еще в XIX в. в немецких и австрийских землях добывание «нового огня» высеканием (реже — трением) проделывал сам священник на церковном дворе или на кладбище, и прихожане от зажженного им костра зажигали свечи или факелы, чтобы возобновить огонь в своих домах. Так поступали в страстную субботу, накануне иванова и михайлова дня, дня св. Мартина, в сочельник рождества¹⁰. То же самое делали священники в некоторых югославянских областях¹¹. Вторичный компромиссный вариант: святой огонь взят от освященной в церкви свечи.

Кроме полезного действия огня, люди терпели и зло от него — случались пожары, гибель собранного урожая. Все это внушало страх, суеверный трепет перед огненной стихией, поверия и табу. Особенно подобное отношение к огню заметно в конце лета — начале осени в серии уборочных обрядов¹².

*

Наиболее распространенный и по всей вероятности наиболее древний вид ритуального огня — костер. Он фигурирует почти без исключения во всех календарных обрядах европейских народов. Даты, в которые возжигание костров считалось обязательным, группируются в несколько категорий. Наиболее примечательно разведение костров в даты солнечного календаря — в день (или накануне) зимнего и летнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия. В современной обрядности празднование этих дат передвинулось на ближайшие к ним праздники христианской церкви. Празднование зимнего солнцестояния переместилось на рождество Христово — 25 декабря ст. ст., летне-

го — на день св. Иоанна (Сен Жан, Сан Хуан, св. Ян, св. Иван и пр.)¹³.

Кострами отмечались даты, открывающие новый год, как нынешнего летоисчисления, так и старинных: 1 ноября — новый год древних кельтов (празднуют все кельтские народы Великобритании), 1 мая — начало летнего сезона у кельтских и других народов. Эта дата, а также ближайший к ней значительный праздник христианского календаря — день св. Георгия празднуют преимущественно в среде народов, у которых в прошлом или настоящем имело большее значение скотоводческое хозяйство: на Британских островах, у германских, в том числе и скандинавских, народов, в некоторых районах Швейцарии, на Балканском полуострове у южных славян и албанцев¹⁴.

Костры разжигали в дни почти всех значительных христианских праздников: обязательно на пасху (зачастую и в разные дни страстной недели), очень часто на крещение (богоявление, эпифания, день «трех королей»), на вознесение, на усение девы Марии, в день воздвижения честного креста и т. п.¹⁵ Кострами отмечались дни многих святых (но далеко не в одинаковой мере у различных народов): кроме упомянутого уже св. Иоанна, дни св. Мартина, Томаса, Петра, Антония — святых, популярных среди католических и протестантских народов Западной и Центральной Европы¹⁶, в то время как для православного населения Юго-Восточной Европы гораздо характернее празднование дней св. Георгия и Ильи¹⁷.

Очень характерны ритуальные огни, в том числе и костры, для карнавала (масленицы) и для различных дат предпасхального поста.

Наконец, всевозможными огнями украшаются различные гражданские праздники во всех или почти во всех странах Европы.

Главная характерная черта ритуальных огней, особенно костров, — их об-

щественный характер. Костер сооружает и вокруг костра собирается определенный коллектив. В сельской местности это все село или же часть его жителей — квартал. В городах это городская община, население улицы, квартала, прихода. Здесь нет хозяев и гостей, здесь все равны и все в равной мере веселятся. Каков бы ни был генезис «огненных» обрядов, их выражение — всеобщее, коллективное, шумное веселье. Правда, кое-где разжигают костры во дворе жилого дома члены одной семьи. Но это можно отнести за счет ослабления коллективистских традиций, тем более что зачастую такие «семейные» костры сочетаются с коллективными. Например, в Финляндии в предпасхальную ночь раскладывали костры в каждом крестьянском дворе, а затем молодежь собиралась со всего села вокруг общесельского костра¹⁸.

Вторая характерная особенность «огненных» обрядов — вера в сверхъестественную благодатную силу пламени. От костров ждут многое и прежде всего — хорошего урожая хлебов. Наблюдая, ярок ли костер и в какую сторону стелется дым, старались определить виды на урожай. Иногда на угольях обрядовых костров выпекали хлеб, считая его, особенно целебным¹⁹.

Важно было прикоснуться к пламени костра. Отсюда, очевидно, и произошел обычай перепрыгивать через костер. Люди, стараясь наиболее понятным образом объяснить этот старинный обычай, дают ему множество объяснений, порой самых неожиданных: чтобы уродился тот или иной вид зерновых, чтобы лен и конопля выросли высокими, чтобы прыгающий человек был здоров; молодые люди парами прыгали через огонь, стараясь не разжать при этом рук: предполагалось, что их свадьба непременно состоится. Иногда давались несколько неожиданные объяснения: «Чтобы не болела поясница в страдную пору», — говорили французы, прыгая

через костры иванова дня; по мнению болгар, костры, разложенные в заговены, предохраняют летом от блох и других насекомых; по поверию жителей Бельгии, прыжки через ивановы костры предохраняют от желудочных заболеваний²⁰.

Огню (дыму) ритуального костра приписывали целительные свойства. Больных и детей подносили к огню, к дыму костра. Через дым костра прогоняли скот, чтобы он был здоров (или же скотину обвелили вокруг костра).

Примечательно отношение к производным костра — пеплу, угольям, головням: их считали чудодейственными предметами, разносили по пашням, садам и огородам, на воле наставляли воду, которую употребляли в качестве лекарства²¹.

Головни от костров, а также уголья и пепел считались оберегами от удара молнии²². Этот последний обычай, быть может, следует связать с древнейшим представлением о происхождении огня земного от небесного — от молнии.

Итак, кострам приписывали различные благотворные функции: продуцирующие, очистительные, целебные. Ниже мы увидим, что те же функции приписывали и другим ритуальным огням.

В Испании (у басков) и на Балканском полуострове (у болгар и в зоне смешанного в прошлом расселения болгар и греков) известен обычай хождения босиком по горячим угольям прогоревшего костра (по-болгарски «нестинартство»). В других местах Европы он не встречается, но известен в странах Среднего Востока. Некоторые исследователи видят в обычае нестинартства отзвуки каких-то древних культов Средиземноморья, возможно, связанных с огнепоклонством²³. Н. Н. Веледкая считает, что хождение босиком по горячим угольям также заменило практиковавшееся в древности ритуальное сожжение человека²⁴. Так или иначе, нестинартство — проявление особого отношения

к огню, пожалуй, можно сказать — культа огня.

Интересный вид ритуальных огней — горящие колеса или диски из различного горючего материала. Колеса, обмотанные соломой, облитые дегтем смоляные бочки поджигают и спускают с каких-либо возвышенных мест, со склонов гор или холмов. Деревянные диски (шайбы), венки из старых метел, из сухой травы и т. п. мечут в воздух.

Наиболее характерен этот обычай для празднования иванова дня, ибо невозможно, что горящее колесо символизировало некогда солнечный диск, и оно имело тем самым прямое отношение к солнечному культу. Такой же обычай, превратившийся со временем в веселую забаву, выполняется в дни масленицы (карнавала), на пасху или в страстную неделю, в ночь под Новый год, под рождество и в некоторые другие даты²⁵.

Иногда по движению горящего предмета гадали: например, в Шотландии считали, что урожай будет хорошим, если колесо, спущенное в иванов день, горело все время, пока катилось. В немецких землях принято было метать диск в честь какого-либо определенного лица, которому желали счастья, — родителей, любимой девушки и т. п. Швабские крестьяне верили, что горящий диск прогревает семена в земле и способствует тем самым урожаю. В области Рён при виде катящегося горящего колеса выкрикивали пожелание, чтобы лен уродился долгим.

В Польше (в Подгалье) облитое смолой и зажженное колесо, сплетенное из старых метел, спускали с горы вниз в праздник так называемых зеленых свентек — в комплексе обрядов, направленных на плодородие полей, бракосочетание людей и т. п.²⁶

Ареал наибольшего распространения обычая — Центральная Европа. Есть мнение, что это — специфически немецкий обычай (особенно это касается ме-

тания шайб), что романские и славянские народы его заимствовали от немцев. И действительно, в Италии, например, только в области Фриули, граничащей с Австрией, катают под Новый год горящие колеса, громко выкрикивая при этом сообщения о предстоящих свадьбах. В других местностях Италии такого обычая нет. Во Франции только в Эльзасе и Лотарингии во время карнавалов гуляний катали и бросали горящие диски, нигде больше во Франции это развлечение не наблюдается. Возможно, что венгры переняли этот обычай от австрийцев: у них он практиковался на масленицу и в иванов день. В Албании обычай вращать над головой горящие венки из сухих прутьев в день встречи весны засвидетельствован пока только в одной области (на севере страны), куда могла проникнуть в недавнее время мода из Австрии. Описываемый обряд известен также в Шотландии и в Уэльсе²⁷.

*

Широко известный и сохранившийся повсюду вид ритуального огня — факел. Первоначально — это головня, вынутая из костра. Во время праздничного веселья выхваченные из огня палки, поленья в руках молодежи описывают круги в воздухе, с ними ребята гоняются друг за другом, заставляют женщин и девушек подскакивать повыше («чтобы высокими уродились посевы») и т. п. Ритуалы, которые можно отнести или к магии плодородия или к очистительным либо охранительным действиям, совершаются с головнями, взятыми из ритуального костра: например, в праздники старинного кельтского календаря 1 мая (Белтан) и 1 ноября (Самхейн) факелами из ритуальных костров зажигали новый огонь в жилых домах, в их очагах. Обносили эти факелы вокруг земельных участков и усадеб. То же самое проделывали в день Элифанин. Шествия с факелами вокруг

полей, жилых домов, хлевов и т. п. известны в разных местах Европы и устраиваются в различные дни старинных традиционных календарей и в дни христианских праздников: в Нидерландах и Бельгии в ночь под рождество не только обходили дома с факелами (позже — со свечами), но и окуривали постройки ладаном (действительно, производное от окуривания дымом ритуального костра); в некоторых местностях Великобритании не только совершали этот обход, но и сжигали ветки омелы, висевшие в домах с прежнего рождества; шествия с факелами для охраны и благополучия посевов на полях и скота в хлевах совершались в различных областях Югославии на масленицу, пасху, в иванов день²⁸.

Ритуальный обход полей с факелами претерпел изменение: с течением времени утратил магический смысл и превратился в детскую забаву. Например, во Франции в дни адвента дети бегали по полям с горящими головнями в руках, поджигали ими пучки соломы и забрасывали их на фруктовые деревья. Объясняли свое действие так: этим изгоняют кротов, полевых мышей, гусениц. То же делали под Новый год²⁹.

Как часто бывало с древними дохристианскими ритуалами, и огни, и шествия с факелами вошли в практику христианской церкви. В некоторых районах Уэльса, например, процессии людей с факелами в руках сопровождали пастора на утреннюю рождественскую службу. В Нидерландах и Бельгии в старину накануне дня св. Мартина крестьяне обегали поля с факелами, а в XX в., после того как отказались от разжигания костров, праздник отмечали только факельным шествием. Такие шествия стали традиционными для мартинова дня, особенно в немецкоязычных областях³⁰.

Когда религиозная сторона обрядов стала стираться в памяти людей, традиционные действия превратились в

привычное праздничное времяпрепровождение. Ритуалы превратились в игры, магические обходы полей и селений с горящими факелами — в веселые шествия молодежи. Со временем стали применять разнообразные осветительные приборы, разного рода фонарики. В частности, известны самодельные фонари: внутри выдолбленной и надетой на высокую палку тыквы устанавливали свечу, на тыкве вырезали отверстия, имитирующие человеческие глаза, рот, астральные знаки и т. п. Шествия с такими забавными светильниками наиболее приняты в Центральной Европе — среди немцев, австрийцев, фризцев, швейцарцев³¹. Факельные шествия, не связанные с их религиозными корнями, приняты в наше время, особенно среди молодежи, в этих областях Европы.

Самые различные развлечения с огнями, в том числе и факелами, происходят во время карнаваловых праздников в странах Европы. Здесь и иллюминация, и фейерверк, петарды и многое другое.

В XX в. во многих календарных обрядах традиционные огни заменялись свечами, которые стали иногда единственными светильниками. Например, в Бельгии и Нидерландах в дни, когда традиция требовала возжигания костров (дни св. Яна, Питера и Пауля, Мартина, «трех королей»), теперь ограничиваются лишь зажиганием свечей. В некоторых нидерландских селах на площади ставят несколько зажженных свечей, танцуют вокруг них, а дети через них перепрыгивают. В 1920-х годах в некоторых областях Северной Германии в иванову ночь, в которую столь обязательным было в старину разжигание костров, зажигали только свечи, а в городах устраивали иллюминацию³².

Свеча вошла во все ритуалы христианской церкви. Для праздника сретения (Канделора) свеча стала главным и необходимым атрибутом, поэтому и сам праздник зачастую именуется

«праздник или день со свечами» (итальянцы, французы, англичане, финны, чехи), «Мария со свечами», «божья мать со свечами» (немцы, австрийцы и др.). Впрочем, в немецких землях в этот день в обрядах, направленных на плодородие льна, фигурировали и костры, и свечи почти одновременно³³.

Историческая основа праздника такова: в Древнем Риме февраль — последний месяц в году — был временем очищения и искупления грехов. В процессе формирования христианской мифологии идея очищения воплотилась в обряд «очищения» девы Марии на 40-й день после рождения Иисуса Христа. Впервые благословение свечей было введено в Риме в V в.

Процессии со свечами характерны для католических областей Европы, особенно в средние века. Позже этот обряд был оставлен, но кое-где (в Бретани, например) сохранился торжественный обход полей и огородов. В Бельгии устраивались шествия детей. Даже в протестантских церквях Англии и Шотландии молящиеся в этот день держат в руках свечи. В Уэльсе не только церковью, но и жилые дома украшают зажженными свечами и устраивают шествия с факелами³⁴.

Как и от других ритуальных огней, от сретенских свечей ждут помощи в самых разнообразных делах и обстоятельствах: ими благословляют новобрачных, их зажигают во время родов (то и другое имеет прямое отношение к культуре богоматери), их считали надежным оберегом от грозы и бури (что сближает свечи с производным костров — золой, головнями). Поэтому они превратились в оберег от всякой нечисти, ведьм, злых чар, от всего дурного; они должны были содействовать наиболее благоприятным условиям сева, помогали побороть болезни людей и домашних животных, наконец, сретенские свечи зажигали у постели умирающего, у гроба покойника³⁵.

Свечи обязательно фигурировали при поминовении умерших. Известен обычай зажигать свечи в дни поминования на могилах (например, у болгар, греков). В жилых домах они горели также в память умерших родственников. Среди народов Югославии, например, в сочельник и в ночь под Новый год ставили зажженные свечи на праздничный стол или на подоконник — одну, три или по числу умерших³⁶. Возможно, что современный обычай возжигания неугасимого огня на особо почитаемых могилах, на символических могилах Неизвестного солдата берет начало от этих древних обычаев³⁷.

*

Особой группой ритуальных огней надо считать те, которые разжигают во время карнавала (масленицы) у всех без исключения народов Европы. Карнавал — это сложный комплекс обрядов, выполняемых перед великим (предпасхальным) постом. Мы остановимся лишь на карнавальных огнях, которые, как и другие ритуальные огни, соединили в себе многочисленные и разнообразные верования, представления, образы, традиции. Тут и перепрыгивание через костер (почти повсеместное и почти обязательное), и окуривание дымом, и отношение к частям костров, как к предметам, наделенным магической силой, и т. д. и т. п. Но самое главное в карнавальном действе — это уничтожение символической фигуры карнавала (масленицы): разрывание, раздиранье, сжигание, потопление, погребение³⁸.

Если фигура сжигалась, по пашне разбрасывались пепел, головешки, все остатки костра. Естественно предположить, что данная группа обрядов направлена на увеличение плодородия (прежде всего хлебного поля)³⁹. Некоторые исследователи (например, Дж. Фрэзер) видели в этих действиях ритуальное убийство и относили их к

культу умерщвляемого и воскресающего божества (духа) растительности⁴⁰.

Во время карнавальных (масленичных) празднеств умерщвлению подлежали и другие персонажи: «зима», «смерть». Венгры разыгрывали «изгнание кисы», хорваты и словенцы расправлялись с «мясопустом», в Нидерландах и Бельгии в третье воскресенье поста сжигали «зиму» — соломенное чучело женщины, австрийцы в последнюю карнавальную ночь сжигали чучело зимы (или смерти), позже ее стали закапывать, топить, а еще позже разыгрывать ее шуточные похороны.

Уничтожение символических фигур производили и в другие календарные даты: в Испании и Португалии во время рождественско-новогодних празднеств сжигали чучело старика и старухи, в Англии сожжению подлежал Старый год — гротескная соломенная фигура, а позже ее заменили смоляные бочки, старые лодки. Уничтожение старого года, зимы (так же, как и обычай итальянцев в новогоднюю ночь выбрасывать старый скарб из окон) — символическое очищение в переломный момент перехода к новому сезону, к новому отрезку жизни. Отсюда и символическое уничтожение всяких зловердных персонажей: 1 ноября в Шотландии приговаривали к сожжению «ведьму», у поляков на страстной неделе сгорал на костре «Иуда», а в Испании в день св. Иосифа (19 марта), когда в старину отгоняли всякое зло горящими сосновыми ветками, в некоторых местностях (в Валенсии) на костер отправляли тряпичные куклы, изображавшие нелюбимых государственных деятелей. Сожжение чучела государственного преступника Гая Фокса стало центральным событием общественного праздника англичан (5 ноября)⁴¹.

Возможно, что растерзание, разбрасывание символического изображения было связано с магией плодородия, а уничтожение через сожжение — с очи-

стительными обрядами. Однако в живой действительности эти приемы, имевшие разные генетические корни, соединялись, переплетались, перетолковывались людьми на новый лад в масленичном веселье — массовом, шумном и дурашливом.

Карнавал славен не только главным уничтожающим костром: в его дни обязательно массовое буйство огней — факелы, диски, фейерверки, петарды, иллюминация. Ныне они имеют вторичное, чисто праздничное, развлекательное назначение, но в их появлении и обязательном присутствии — символический смысл.

✱

В календарной обрядности народов зарубежной Европы есть еще один ритуальный огонь — так называемое рождественское полено. Это толстый пень, бревно, большое полено (реже несколько поленьев), которое горело на очаге (в камине) в жилом доме, начиная с сочельника рождества, все последующие двенадцать дней и ночей (в позднейшей обрядности наблюдаются отклонения от этого правила: полено горело только вечером в сочельник и под Новый год).

Рождественское полено известно почти всем народам Европы⁴².

Естественно, что этот обычай изжил себя с распространением печного отопления, хотя и не сразу: когда во Франции, например, большие камни заменились плитой, на первых порах и в плите тлело традиционное полено, но уже небольшое. По предположению некоторых специалистов, полено заменили свечи, зажигаемые на праздничном столе или в углах комнаты⁴³.

Нет ясных сведений об обряде разжигания полена у западных славян. Однако известны обычаи, которые можно принять за ослабленные, сглаженные следы обряда: в двенадцатидневье на предпечь хлебной печи сжигают лу-

чинки, дранки, причем стараются, чтобы этот огонек не угас в течение дня; считали, что тем самым защищаются от нечистой силы⁴⁴.

Полено торжественно, соблюдая различные церемонии, вносили в дом, поджигали, зачастую добывая огонь для этого древнейшим способом — трением, одновременно творя молитву и вырезая на нем крест (т. е. привнося в древний обряд элемент христианской религии). Полено посыпали зерном, поливали его медом, вином, растительным маслом, клали на него кусочки еды, обращались к нему как к живому существу, поднимали в его честь бокалы вина. Кое-где (например, в шотландском Хайланде) дубовый пень обтесывали, придавая ему сходство с человеческой фигурой, и именовали его «рождественская старуха». В Болгарии предзнаменное к сожжению бревно обертывали белым холстом, ставили около очага, пели обрядовые песни от имени самого дерева⁴⁵.

Объяснений обряду «рождественского полена» в литературе предложено немало. В каждом из них можно усмотреть долю истины.

Есть прямое обращение к культу огня как таковому: огонь сам является объектом поклонения. Здесь намечается сближение с древнейшими индоевропейскими верованиями, сохранившимися в индийской мифологии. Разжигание рождественского полена напоминает «рождение» Агни — бога огня ведической религии: огонь для его разжигания добывают трением, «угощение» полена вином, едой напоминает «кормление» Агни: «Жрецы... ложками льют в пламя растопленное масло и сому (священный напиток, символ жизненных соков. — Ю. И.)... Пламя подымается ввысь»⁴⁶.

В. В. Иванов и В. И. Топоров склонны видеть в описанном ритуале символ перехода от старого года к новому. Эти авторы предлагают следующее объяснение самому названию полена у южных славян «бадняк»: его сопоставляют со

словом *будний*, обозначавшим некогда именно канун праздничного дня как противопоставление празднику. «*Бадьяк* (он же *Стари Бадьяк*, *Бог*, *Стари Бог*) и его сын *Божий* (*Мали Божий*, *Млади Бог*) генетически восходят именно к такой паре первоначально антагонистических персонажей, из которых первый нередко обозначается как старый, а второй — как молодой...»⁴⁷.

Потебня подчеркивал связь бадняка с дубом, с богом грозы⁴⁸. По нашему мнению, весь сложный ритуал рождественского полена следует рассматривать как синкретический обряд, где заложены элементы многих верований и представлений. Но прежде всего надо увязать его с семейным культом: очаг, горящий на очаге огонь — средоточие жизни семейного коллектива. В этом плане бадняк уместнее изучать в контексте семейной обрядности, чем в комплексе с другими ритуальными огнями.

Очаг — символ коллектива, вокруг него объединяющегося. В обозримую для этнографических исследований эпоху — символ семьи. «Семейный очаг», «хранительница очага» — переносный смысл этих выражений повсеместен и ясен для всех⁴⁹. В некоторых местностях Франции при переселении семьи в новый дом переносили туда головню от рождественского полена, и иногда кусочками его разжигали огонь на очаге в новом доме, причем сделать это должна была сама хозяйка дома⁵⁰. В этой же связи находится и культ предков. Именно в этом контексте и следует рассматривать рождественское полено.

Вместе с тем рождественский огонь надо поставить в ряд с другими ритуальными огнями годового цикла. У очага (позднее у другого главного в доме места приготовления пищи, т. е. средоточия женских работ) сажались женщины, выполнявшие обряд «первого гостя» (славянский «полазник»). Среди югославянских народов полагали, что огонь, зажженный в очаге от костра,

разведенного в навечерие пасхи, не должен был затухать в течение определенного времени, иначе семье грозят беды. У этих же народов «...бытовало поверие, что будет больше молочных продуктов, если не выносить из дому огонь от великого четверга до вознесения». Жители некоторых районов Франции еще в первой половине XIX в. старались в день св. Иоанна не давать никому огня, «чтобы не ушло из дома благополучие»⁵¹. Таких примеров можно привести еще много.

Рождественское полено не было лишено и прямого элемента магии плодородия, направленной на нужды именно семейного коллектива. Во Франции для рождественского очага выбирали фруктовое дерево, стремясь обеспечить урожай фруктов. Дуб или бук сжигали тоже для повышения плодovitости (желуди до конца средних веков шли в пищу крестьян, а позже на корм свиньям). У болгар и македонцев предпочтительнее отдавалось дикой груше или другому дереву, которое дает много плодов. Черногорские крестьянки выходили встретить привезенное из лесу бревно с испеченой буханкой хлеба в руках.

Головням и золе от рождественского полена приписывали различные сверхъестественные свойства: повышать плодородие полей и фруктовых деревьев, исцелять больных людей, защищать дом от удара молнии и от плохой погоды, поэтому их обносили вокруг дома и усадьбы, разбрасывали по полям, сохраняли, с тем чтобы прибавить к топливу, на котором весной будет выпекать хлеб для пахарей, использовали как целебное средство и т. д. и т. п. Ударяя по горящему полену, старались выбить побольше искр, «чтобы плодился скот»⁵².

Обряд разжигания рождественского полена, возникнув в глубокой древности, соблюдался европейскими народами, несмотря на протесты церковников, не без основания усматривавших в них наследие язычества. Например, есть

сведения о попытках итальянских священнослужителей искоренить этот обряд. Такие же попытки предпринимались в средние века в немецких землях⁵³.

Но если сущность обряда оставалась неизменной, то попытки самого народа объяснить, осмыслить его не могли не подвергнуться влиянию времени. Предполагалось, что со сгорающим поленом уходит старый год вместе со всем плохим, что в нем накопилось. В Италии полагали, что обрызгивание полена водой напоминает о крови Христа, а искры, высекаемые ударами каминных щипцов, должны были принести не приплод скота, а сласти детям. Во Франции под влиянием мотивов религиозной скульптуры, иконописи и «рождественских ясель» (сценок рождения Христа) сложилось поверье, что богородица придет посидеть у огня рождественского полена⁵⁴.

Толкование ритуальных огней в научной литературе весьма многообразно.

Представители мифологической школы связывали их с солярным культом⁵⁵. Как мы видели на примере календарных обрядов, такая гипотеза имеет основание, но она не может быть принята как единственная и доказанная.

Многие авторы подчеркивают практическую функцию огня как средства очищения⁵⁶. Очистительная магия, в основе которой лежат эти реальные качества огня, некоторыми учеными выдвигается на первый план, главным образом в цикле весенних праздников⁵⁷.

В. Вундт указывал на церемонии очищения огнем новорожденных наряду с омовением водой и на такую форму погребения, как трупосожжение и очищение огнем тех, кто совершал погребение. «... У греков и римлян во время торжественных общественных очищений, а также при совершении очистительных обрядов частными лицами, огонь на жертвеннике играл, по-видимому, среднюю роль между средством сожигания

жертвы и очистительным средством»⁵⁸.

И действительно, в европейских календарных обрядах можно найти множество примеров такого рода. На основе практики древней медицины развились разнообразные приемы употребления огня, имеющие иногда реальные основания, а во многих случаях чисто магические. Вера в очистительную силу огня перешла на его производные — дым, угли, головни, зола. Мы видели много примеров, когда прыжки через ритуальные костры люди объясняли именно лечебными целями. С той же целью скот прогоняли через дым возле костров и т. п. Сюда же относится окуривание дымом (ладаном) домов, других построек, скотины и пр. Зачастую магические обряды очищения имели дело не с одной стихией огня, а с различными сочетаниями: огонь сочетался с водой, железом, чесноком и другими оберегами.

Обезвреживающие свойства огня и дыма, подмеченные на практике, перенесены в сферу сверхъестественного. Отсюда проистекает представление, что огонь может уничтожить всякое зло, предохранить от колдовства, от ведьм, от нечистой силы.

Обряды очищения логически заняли место в преддверии больших событий в реальной жизни людей: перед каждой значительной поворотной вехой годового цикла, перед началом сезона, перед каждым праздником как нецерковным, так и церковным совершалось и совершается сейчас очищение в буквальном смысле — моют, приводят в порядок жилье, люди моются, одеваются в новую чистую одежду; с этими действиями, с настроением ожидания и подготовки сочетается чувство очищения духовного, потребность отгородиться от всякой скверны.

Иногда оборона от нечисти принимает весьма реальные формы. Например, в некоторых районах Финляндии в четверг страстной недели изгоняли со

словом *будний*, обозначавшим некогда именно канун праздничного дня как противопоставление празднику. «*Бадняк* (он же *Стари Бадняк*, *Бог*, *Стари Бог*) и его сын *Божий* (*Мали Божий*, *Млади Бог*) генетически восходят именно к такой паре первоначально антагонистических персонажей, из которых первый нередко обозначается как старый, а второй — как молодой...»⁴⁷.

Потебня подчеркивал связь бадняка с дубом, с богом грозы⁴⁸. По нашему мнению, весь сложный ритуал рождественского полена следует рассматривать как синкретический обряд, где заложены элементы многих верований и представлений. Но прежде всего надо ухватить его с семейным культом: очаг, горящий на очаге огонь — средоточие жизни семейного коллектива. В этом плане бадняк уместнее изучать в контексте семейной обрядности, чем в комплексе с другими ритуальными огнями.

Очаг — символ коллектива, вокруг него объединяющегося. В обозримую для этнографических исследований эпоху — символ семьи. «Семейный очаг», «хранительница очага» — переносный смысл этих выражений повсеместен и ясен для всех⁴⁹. В некоторых местностях Франции при переселении семьи в новый дом переносили туда головню от рождественского полена, и иногда кусочками его разжигали огонь на очаге в новом доме, причем сделать это должна была сама хозяйка дома⁵⁰. В этой же связи находится и культ предков. Именно в этом контексте и следует рассматривать рождественское полено.

Вместе с тем рождественский огонь надо поставить в ряд с другими ритуальными огнями годового цикла. У очага (позднее у другого главного в доме места приготовления пищи, т. е. средоточия женских работ) садились женщины, выполнявшие обряд «первого гостя» (славянский «полазник»). Среди югославянских народов полагали, что огонь, зажженный в очаге от костра,

разведенного в навечерие пасхи, не должен был затухать в течение определенного времени, иначе семье грозят беды. У этих же народов «...бытовало поверие, что будет больше молочных продуктов, если не выносить из дому огонь от великого четверга до вознесения». Жители некоторых районов Франции еще в первой половине XIX в. старались в день св. Иоанна не давать никому огня, «чтобы не ушло из дома благополучие»⁵¹. Таких примеров можно привести еще много.

Рождественское полено не было лишено и прямого элемента магии плодородия, направленной на нужды именно семейного коллектива. Во Франции для рождественского очага выбирали фруктовое дерево, стремясь обеспечатить урожай фруктов. Дуб или бук сжигали тоже для повышения плодovitости (желуди до конца средних веков шли в пищу крестьян, а позже на корм свиньям). У болгар и македонцев предпочтение отдавалось дикой груше или другому дереву, которое дает много плодов. Черногорские крестьянки выходили встретить привезенное из лесу бревно с непечатой буханкой хлеба в руках.

Головням и золе от рождественского полена приписывали различные сверхъестественные свойства: повышать плодородие полей и фруктовых деревьев, исцелять больных людей, защищать дом от удара молнии и от плохой погоды, поэтому их обносили вокруг дома и усадьбы, разбрасывали по полям, сохраняли, с тем чтобы прибавить к топливу, на котором в точной будут выпекать хлеб для пахарей, использовали как целебное средство и т. д. и т. п. Ударяя по горящему полену, старались выбить побольше искр, «чтобы плодился скот»⁵².

Обряд разжигания рождественского полена, возникнув в глубокой древности, соблюдался европейскими народами, несмотря на протесты церковников, не без основания усматривавших в них наследие язычества. Например, есть

сведения о попытках итальянских священнослужителей искоренить этот обряд. Такие же попытки предпринимались в средние века в немецких землях⁵³.

Но если сущность обряда оставалась неизменной, то попытки самого народа объяснить, осмыслить его не могли не подвергнуться влиянию времени. Предполагалось, что со сгорающим поленом уходит старый год вместе со всем плохим, что в нем накопилось. В Италии полагали, что обрызгивание полена водой напоминает о крови Христа, а искры, высекаемые ударами каминных шипцов, должны были принести не приплод скота, а сласти детям. Во Франции под влиянием мотивов религиозной скульптуры, иконописи и «рождественских ясель» (сценок рождения Христа) сложилось поверье, что богородица придет посидеть у огня рождественского полена⁵⁴.

Толкование ритуальных огней в научной литературе весьма многообразно.

Представители мифологической школы связывали их с солярным культом⁵⁵. Как мы видели на примере календарных обрядов, такая гипотеза имеет основание, но она не может быть принята как единственная и доказанная.

Многие авторы подчеркивают практическую функцию огня как средства очищения⁵⁶. Очистительная магия, в основе которой лежат эти реальные качества огня, некоторыми учеными выдвигается на первый план, главным образом в цикле весенних праздников⁵⁷.

В. Вундт указывал на церемонии очищения огнем новорожденных наряду с омовением водой и на такую форму погребения, как трупосожжение и очищение огнем тех, кто совершал погребение. «... У греков и римлян во время торжественных общественных очищений, а также при совершении очистительных обрядов частными лицами, огонь на жертвеннике играл, по-видимому, среднюю роль между средством сожигания

жертвы и очистительным средством»⁵⁸.

И действительно, в европейских календарных обрядах можно найти множество примеров такого рода. На основе практики древней медицины развились разнообразные приемы употребления огня, имеющие иногда реальные основания, а во многих случаях чисто магические. Вера в очистительную силу огня перешла на его производные — дым, угли, головни, зола. Мы видели много примеров, когда прыжки через ритуальные костры люди объясняли именно лечебными целями. С той же целью скот прогоняли через дым возле костров и т. п. Сюда же относятся окуривание дымом (ладаном) домов, других построек, скотины и пр. Зачастую магические обряды очищения имели дело не с одной стихией огня, а с различными сочетаниями: огонь сочетался с водой, железом, чесноком и другими оберегами.

Обезвреживающие свойства огня и дыма, подмеченные на практике, перенесены в сферу сверхъестественного. Отсюда проистекает представление, что огонь может уничтожить всякое зло, предохранить от колдовства, от ведьм, от нечистой силы.

Обряды очищения логически заняли место в преддверии больших событий в реальной жизни людей: перед каждой значительной поворотной вехой годового цикла, перед началом сезона, перед каждым праздником как нецерковным, так и церковным совершалось и совершается сейчас очищение в буквальном смысле — моют, приводят в порядок жилье, люди моются, одеваются в новую чистую одежду; с этими действиями, с настроением ожидания и подготовки сочетается чувство очищения духовного, потребность отгородиться от всякой скверны.

Иногда оборона от нечисти принимает весьма реальные формы. Например, в некоторых районах Финляндии в четверг страстной недели изгоняли со

двора злых духов: «... зажигали огонь в коробе из-под дегтя или в смоляной бочке, ставили ее на сани и везли во-круг двора. В огонь бросали старые башмаки, куски кожи, тряпки»⁵⁹. Таких примеров можно найти множество.

Многие обрядовые действия с огнем принадлежат к комплексу магии плодородия. Известно удобрение почвы золой. Суеверие приписывает это благотворное действие золе ритуальных костров. Разбрасывание головешек или рассыпание искр по полям и садам — это уже чисто магический прием. Здесь имеет место символическая концентрация качеств в сакральном предмете.

Обращение к обрядовым огням в целях добиться успеха в хозяйственной деятельности (мы имеем в виду сельское население) повсеместно и было прослежено нами на многих примерах. В сложном обрядовом комплексе георгиева дня не последнее место занимал огонь⁶⁰.

Польский обычай зажигать костры в субботу на зеленые свентки (так называемые «собутки») явно носит характер аграрной магии: в костер старались положить солому с длинными стеблями, «чтобы лен уродился высоким», с этой же целью одни прыгали через костер, другие подскакивали возле него. От этих костров зажигали метлы, с которыми парни бегали по полям и кричали «наливайся, жито!»⁶¹. Аграрную сторону огненных обрядов подчеркивал В. Я. Пропп, особенно по отношению к огням в дни Ивана Купалы⁶².

Плодородие полей и здоровье, плодovitость людей всегда соединялись в едином, общем положении. Совместные прыжки парня и девушки через пламя ритуального костра должны были закрепить их будущий брачный союз. Иногда разжечь праздничный костер поручали молодому (Эйфель, ФРГ). Вера в продуцирующие свойства огня лежит в основе таких действий, как прыжки через пламя или перешагивание через уг-

ли, окуривание дымом людей, скота, культурных растений⁶³.

Есть еще одна проблема ритуального костра: возможное жертвоприношение огню. В некоторых местах Шотландии в пламя костра бросали кости домашних животных, клочки шерсти; рыбаки (на Шетландских островах) кидали туда кости рыб. Объяснение может быть двояким: возможно, что здесь мы встречаемся с представлениями о продуцирующей силе огня, с магией воспроизводства, во-первых, а во-вторых, может быть, это пережиточная форма жертвоприношения. Первое предположение подкрепляется албанским обычаем сжигать на току после обмолота мякину, так как этим «земле возвращается ее часть»; золу от прогоревшей мякины разбрасывали по полям, «чтобы вернуть земле плодородие»⁶⁴.

Второе предположение основывается на материалах этнографии Британских островов. В древности возле костров, возжигаемых в день Нового года — 1 мая (праздник Белтана), приносили, быть может, человеческие жертвы. Намек на это прослеживается в одном обычае. До недавнего времени среди парней графства Перт была известна игра, в ходе которой одному из играющих выпадал жребий быть «посвященным» костру. Игроки, шутя, делали вид, что собираются бросить его в костер; в менее ясных вариантах игры его «резали на части» или же он должен был прыгать через костер. В середине века человеческие жертвы были заменены животными. В конце XIX в. жертва огню состояла из пирога или же освященного в церкви хлеба. В некоторых районах Швейцарии в давние времена хлеб, испеченный на углях иванова костра, служил жертвой стихиям; позднее он стал одним из элементов праздничной еды⁶⁵.

Следующая группа примеров может быть объяснена и как жертва огню, и как приемы продуцирующей магии. В

костры, разведенные в день св. Иоанна, жители Прованса бросали букетики лаванды (эта культура приносит главный доход крестьянам края), пучок сена, колосья пшеницы или ржи. У венгров в обычае бросать в ивановы костры яблоки, вишни, ароматические травы⁶⁶.

Если эти факты рассматривать как жертвы, то надо признать, что религиозное отношение направлено именно на огонь как таковой, на огненную стихию. Намека на «божество», на олицетворение огня здесь нет.

Зеленин, рассматривая обычаи возжжения костров и перепрыгивания через них, особенно подчеркивал их функцию отпугивания злых сил. И эта мысль не лишена основания. В старину верили, что нечистая сила расхаживает по земле в дни солнцеворота. Периоды солнечных дат считались опасными. Чтобы спастись от злых сил, дома и хозяйственные постройки окуривали дымом, ладаном, кропили святой водой и предпринимали другие защитные меры. Мы уже упоминали, что в народе ритуальные костры считались средством избавиться от ведьм, от нечистой силы. Например, в Корнуэле на вершину костра иногда помещали метлу или старую шляпу, которые символизировали сжигаемую ведьму. Австрийцы говорили, что на костре сгорает или ведьма или «лесной человек», или же Петерль и Греттель — святые, «деятельность» которых по народным поверьям связана с огнем и погодой.

*

Как видим, в каждом из предложенных наукой толкований огненных обрядов можно найти рациональное зерно.

По нашему мнению, для продуктивного изучения роли и места огня в календарной обрядности надо принять во внимание два основных принципиальных момента: 1) многофункциональность календарных праздников; 2) изменения их содержания и формы, а так-

же отношения к ним на протяжении всего времени их существования.

Нет ли одного праздника, где бы тот или иной обрядовый элемент оказался изолированным от остальных. В современных праздниках, корни которых уходят к магическим приемам плодородия, как правило, сочетаются три культовых элемента: огонь, вода и свежая зелень⁶⁷.

Традиции никогда не остаются неизменными. Место огня в обряде и отношение к нему участников празднества постоянно менялись⁶⁸.

*

Ритуальные огни вошли в современные обряды самого различного содержания. Отмечавшаяся уже не раз многофункциональность календарных обычаев и связанная с ней многозначность обрядовых огней имеет в своей основе саму природу огня, его многостороннее практическое использование. В ходе историко-культурного развития в разных ситуациях одни функции огня уменьшаются, другие, напротив, развиваются. В современной Европе все реже используют очаг, камин, печь для обогрева помещения, для приготовления пищи. Ушел из практики обряд рождественского полена. Ослабевают и забываются магические действия с огнем. Зато значение «огонь—свет», «огонь—яркое пятно» возрастает. Почти каждый праздник в Европе, — либо имеющий религиозные исторические корни, либо общественный, возникший на безрелигиозной основе, — имеет зрелищную сторону, украшения, значительное место среди которых занимает иллюминация, фейерверк, различные приемы пиротехники.

Есть праздники — прямые наследники древних традиций, потерявшие свой первоначальный религиозный смысл. Сейчас они не просто сохраняются, но и активно поддерживаются общественностью как элемент национальной куль-

туры. Например, в старину у народов германского происхождения существовало поверие о приходе на землю нечистой силы в Вальпургиеву ночь — под 1 мая. Костры в эту ночь зажигали в честь наступления нового — летнего — сезона и для отпугивания нечистой силы. А ныне во всемирно известном шведском этнографическом музее Скансене, на вершине Оленьей горы зажигают огромный костер, вокруг которого собираются тысячи жителей Стокгольма и окрестностей на веселое народное гуляние. Студенты столицы и других городов устраивают в эту ночь шествия к кострам, горящим по окрестностям, и распевают весенние народные песни.

В Швеции же возродили праздничное шествие Люцин. День этой святой, необходимым атрибутом которого были свечи, превратили в веселый общественный праздник, который ныне распространился на все скандинавские страны.

В Венгрии население долины р. Галда возобновило традиции ивановых костров, с 1973 г. они стали элементом большого народного летнего праздника⁶⁹.

Ритуальные огни прочно вошли в праздничное веселье всех народов, стали частью светских развлечений. В Швейцарии, например, принято разжи-

гать костры в дни знаменитых исторических событий, в день всеобщего государственного праздника — основания Швейцарского союза (1 августа)⁷⁰. Многие гражданские праздники сопровождаются иллюминацией и фейерверками.

В молодежной обрядности костры, некогда имевшие простое практическое назначение для обогрева и освещения собравшихся для совместного времяпрепровождения людей, превратились в эмблему: таковы туристические костры, пионерские — изображены даже на пионерском значке.

Человеку до сих пор свойственно создавать ритуалы на основе глубоко психологических представлений: ритуальный огонь должен быть необычным, отличаться от повседневного. До наших дней сохранилось понятие «чистого» огня. Перед началом очередных Олимпийских игр в древней Олимпии зажигают факел от «чистого» огня, полученного при помощи фокусации солнечного луча в вогнутом зеркале. Факел переносится к месту игр, и он горит там неугасимым пламенем во все время состязаний. Факелом переносят огонь со священных воинских могил, чтобы зажечь неугасимый огонь на новых местах поминовения.

¹ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966, с. 203; Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М.: Высшая школа, 1974, с. 47.

² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники (далее — Зимние праздники). М., 1973, с. 40, 58, 75, 86, 87, 146, 152, 255, 311; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (далее — Весенние праздники). М., 1977, с. 180, 309, 313 и др.; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники (далее — Летне-осенние праздники). М., 1978, с. 46—47, 71, 79, 95, 139, 144, 155, 165, 175, 210, 262, 264, 274.

³ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX—начало XX в. М., 1979, с. 23—24, 32; Она же. Масленица (ее состав, развитие и специфика). — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 48—57.

⁴ Ср., например, образ Пану финского эпоса «Калевала»: он — бог огня, сын Солнца (Калевала, руна 48). По утрам он зажигает колесо небесного огня, к вечеру оно затухает и на следующее утро Пану снова должен его зажечь. — Kuhn A. Mythologische Studien. Gütersloh, 1886, Bd. I, S. 100—102.

⁵ Ibid., p. 14—15, 35.

⁶ Першиц А. И. и др. История первобытного общества, с. 58; Анучин Д. Открытие огня и способы его добывания. М., 1922; Борисковский П. И. Освоение огня. — В кн.: Краткие сообщения ИИМК, 1940, VI; Порш-

- исв Б. Ф. О древнейшем способе получения огня. — СЭ, 1955, № 1.
- ⁷ Kuhn A. Mythologische Studien, S. 14—15.
- ⁸ Зимние праздники, с. 81; Весенние праздники, с. 90, 100, 187, 191; Летне-осенние праздники, с. 117, 206 и др.; Kuhn A. Mythologische Studien, S. 42.
- ⁹ Зимние праздники, с. 40, 69, 81, 146, 311; Весенние праздники, с. 42, 100, 170, 184, 216, 231, 255, 259, 309; Летне-осенние праздники, с. 126, 144, 206, 210.
- ¹⁰ Весенние праздники, с. 152, 170; Kuhn A. Mythologische Studien, S. 41.
- ¹¹ Весенние праздники, с. 259.
- ¹² Летне-осенние праздники, с. 213, 230, 232, 270; Вакарелски Х. Праздничен огън в България. — В кн.: Etnološki pregled: 1966—1968, Beograd, 1960, br. 89, с. 22.
- ¹³ Зимние праздники, с. 40, 58, 75, 255, 311; Летне-осенние праздники, с. 21, 24, 46, 58, 101, 124, 143, 154, 165.
- ¹⁴ Зимние праздники, с. 40, 58, 81, 96 и др.; Весенние праздники, с. 99, 119, 156, 172, 180, 265, 319.
- ¹⁵ Зимние праздники, с. 29, 40, 100, 261, 296 и др.; Весенние праздники, с. 25, 27, 49, 79, 131—132, 154, 168, 210, 216, 304, 306, 330; Летне-осенние праздники, с. 63, 124, 275.
- ¹⁶ Зимние праздники, с. 18, 69, 146; Весенние праздники, с. 13, 75; Летне-осенние праздники, с. 139, 156.
- ¹⁷ Весенние праздники, с. 130, 180, 274, 289, 309, 319.
- ¹⁸ Весенние праздники, с. 128.
- ¹⁹ Там же, с. 180; Летне-осенние праздники, с. 155.
- ²⁰ Весенние праздники, с. 277; Летне-осенние праздники, с. 22, 58. Н. Н. Велудкая предлагает интересную гипотезу на этот счет: прыжки через костер — напоминание о древнем обычае сжигать человека, отправляемого «на тот свет» как посланца этого света для изложения нужд людей высшим силам, правящим миром. Для такой жертвы выбирали пожилых, но крепких духом и телом людей. Сожжение на ивановом костре чучела (а позже его заменила ветка дерева) — это замена человеческой жертвы. Пригорающий сквозь пламя человек будет здоров, так как оставил «отослал к предкам» свои болезни. См.: Н. Н. Велудкая. Из истории купальских ритуалов у славян. — В кн.: Македонски фолклор, 1977, № 19/20, с. 73—79; Она же. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978, с. 95—101.
- ²¹ Зимние праздники, с. 39, 152, 247, 304, 324; Весенние праздники, с. 89, 152, 154, 231.
- ²² Зимние праздники, с. 39; Весенние праздники, с. 152, 211.
- ²³ Весенние праздники, с. 290; Армаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971, т. 1, ч. 1, с. 83—84; Она же. Нестинари в Тракия. — Споменик Бан, 1917, т. XV, с. 43—100; Ангелова Р. Игра по огън. Нестинарство (народен обичай в България). София, 1955.
- ²⁴ Велудкая Н. Н. Из истории русальских ритуалов, с. 77.
- ²⁵ Зимние праздники, с. 28, 152, 164; Весенние праздники, с. 38, 143, 155, 168, 180, 216, 298, 305, 316; Летне-осенние праздники, с. 72, 125, 144, 155, 165, 209, 210.
- ²⁶ Весенние праздники, с. 143, 216; Летне-осенние праздники, с. 72.
- ²⁷ Зимние праздники, с. 28; Весенние праздники, с. 38, 143, 161, 193, 316; Летне-осенние праздники, с. 72, 165.
- ²⁸ Зимние праздники, с. 76, 81, 96, 100; Весенние праздники, с. 250, 260; Летне-осенние праздники, с. 210.
- ²⁹ Зимние праздники, с. 36.
- ³⁰ Там же, с. 69, 87; Летне-осенние праздники, с. 139, 162.
- ³¹ Зимние праздники, с. 69, 180; Летне-осенние праздники, с. 162.
- ³² Зимние праздники, с. 69, 78; Летне-осенние праздники, с. 124.
- ³³ Весенние праздники, с. 13, 14, 30, 89, 122, 139, 164, 221.
- ³⁴ Весенние праздники, с. 30, 70, 89, 238, 320.
- ³⁵ Там же, с. 14, 30, 70, 89, 140, 176.
- ³⁶ Зимние праздники, с. 250; Весенние праздники, с. 282.
- ³⁷ О сочетании традиций и современного художественного образного видения, в том числе о неугасимом огне см., например: Яковлев В. Г. Искусство и мировые религии. М.: Высшая школа, 1977, с. 191.
- ³⁸ Весенние праздники, с. 19, 20, 59, 167, 194, 250, 326.
- ³⁹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 73—75, 77, 86, 91.
- ⁴⁰ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980, с. 402 и сл.
- ⁴¹ Зимние праздники, с. 60, 81, 96; Весенние праздники, с. 19—21, 59—60, 62, 75, 167, 194, 250.
- ⁴² Зимние праздники, с. 21—22, 29, 38, 58, 75, 87, 108, 152, 172, 185, 245—247, 259, 261, 271, 303, 306, 311, 324.
- ⁴³ Зимние праздники, с. 250, 303—304.
- ⁴⁴ Там же, с. 214.
- ⁴⁵ Там же, с. 22, 40, 87, 246, 271—272, 303, 311.
- ⁴⁶ Ярославский Е. Как рождаются, живут и умирают боги и богини. М., 1959, с. 92.
- ⁴⁷ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования

- в области славянских древностей. М.: Наука, 1974, с. 37—38.
- ⁴³ *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды. — Чтения в Имп. обществе истории и древностей российских. М., 1865, кн. 2.
- ⁴⁴ «Священный домашний очаг олицетворялся в виде женского божества Гестии. Женское олицетворение очага — явление, свойственное религиям очень многих народов как пережиток матриархата». *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1964, с. 379.
- ⁵⁰ Зимние праздники, с. 39.
- ⁵¹ Зимние праздники, с. 38—40, 246; Весенние праздники, с. 258, 259; Летне-осенние праздники, с. 27.
- ⁵² Зимние праздники, с. 22, 39—40, 58, 75, 108, 152, 172, 185, 247, 255, 261, 272, 304, 311.
- ⁵³ Там же, с. 21—22, 152.
- ⁵⁴ Там же, с. 21, 32, 40.
- ⁵⁵ *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. Berlin, 1905, Bd. I, S. 521, 554, 566; Bd. II, S. 325; *Kuhn A.* Mythologische Studien.
- ⁵⁶ *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян, ч. I. — Сб. отд. русск. языка и словестности. СПб., 1903, т. 74, с. 265; *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов, с. 65—66.
- ⁵⁷ *Арнаутов А.* Студии върху българските обреди, т. 1, с. 83—84; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды...; *Wachter W.* Das Feuer in der Natur, im Kultus und Mythos, im Völkerleben. Wien—Leipzig, 1904. Этот исследователь считает, что всера в очистительную, защитную силу огня особенно выражена в пасхальных ритуальных огнях: защита скота от чумы, от кол-
- довства, от выдаивания молока ведьмами, защита полей от градобития и т. п. (с. 98—100).
- ⁵⁵ *Вундт В.* Миф и религия. Гр., б. г., с. 295.
- ⁵⁹ Весенние праздники, с. 127.
- ⁶⁰ Там же, с. 214, 215, 233, 236.
- ⁶¹ Весенние праздники, с. 216.
- ⁶² *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 83.
- ⁶³ Весенние праздники, с. 143; *Дражва Р.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян. — СЭ, 1973, № 6.
- ⁶⁴ Летне-осенние праздники, с. 259.
- ⁶⁵ Весенние праздники, с. 100; Летне-осенние праздники, с. 155.
- ⁶⁶ Летне-осенние праздники, с. 23, 166. Толкование этого обычая как реликта жертвоприношения огню см.: *Genep A.* *Manuel de folklore français contemporain.* Paris, 1949, t. 1, IV, p. 1845—1858.
- ⁶⁷ В этой связи небезыщерсно наблюдение над библейскими текстами, в которых Яхве выступает и как бог грозы, и как источник дневного света, и как олицетворение водной стихии. *Франк-Камнецкий И.* Вода и огонь в библейской поэзии. — В кн.: Яфетический сборник. М.; Л., 1925, III, с. 127—164.
- ⁶⁸ «Культ огня представляет собой явление широко распространенное, но он принимает весьма различные формы, что и не удивительно, ибо роль огня в различных культурно-исторических условиях бывает очень неодинакова». *Токарев С. А.* Религиозные верования восточных славян, с. 65.
- ⁶⁹ Весенние праздники, с. 119; Зимние праздники, с. 105; Летне-осенние праздники, с. 167.
- ⁷⁰ Летне-осенние праздники, с. 156.

ВОДА В КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ

Т. Д. Филимонова

Вода в календарной обрядности играет значительную роль, ибо жизнь без воды просто невозможна. «Вода — всему господин: воды и огонь боится» — гласит русская пословица¹. Вода нужна была человеку всегда: для утоления жажды и приготовления пищи, для ско-

та и полива посевов, для омовения тела, мытья посуды и стирки белья и т. п. Вода известна и в качестве целебного средства. Более того, она является значительной составной частью живых организмов, растений, животных и самого человека; в водной среде развивается

человеческий эмбрион в утробе матери.

Но наряду с полезными свойствами вода обладает и другими, враждебными человеку качествами, — она выступает и как устрашающая сила: волны на морях и озерах во время шторма, наводнения, опустошительные ливни, все сметающие на своем пути, градобитие и т. п. Эта двойственность нашла отражение и в обрядах календарного цикла.

Обряды и обычаи, связанные с водой, уходят своими корнями в глубокую древность. В первобытном обществе при низком уровне развития производства и знаний человек сильно зависел от сил природы, многое было ему в них непонятно. Отсюда и обожествление сил природы.

Как писал Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге», «ведь всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения»².

Прежде чем человек пришел к пониманию неизбежного в природе круговорота воды, у него было много представлений о ее происхождении: наблюдая, как идет дождь, первобытный человек считал, что вся вода находилась на небе. По другим наблюдениям вода появлялась на земле из подземных резервуаров, там, по поверьям, были «резиденции» духов и богов. Отсюда почитание источников, рек, озер, морей и других водоемов. Среди многих народов мира распространены мифы, согласно которым все, в том числе и сама земля, произошло из воды: вода — первооснова всего сущего, говорится в индийских Ведах; в библейской космогонии (кн. Бытия, гл. I, с. 2—10) вода

является первичным элементом мироздания³. Эти мифологические представления повлияли и на раннюю античную философию: согласно Фалесу Милетскому (VI в. до н. э.) начало всего в мире — вода.

Космогонические представления первобытных людей наряду с реальными факторами легли в основу и календарной обрядности.

Обряды и обычаи, связанные с водой, до сих пор известны у всех народов земного шара. У народов зарубежной Европы к XX в. в силу их высокого экономического и научно-культурного уровня развития соответствующие обычаи и поверья сохранились по большей части уже в виде реликтов или как развлеченья и детские игры.

По поводу культа воды и божеств воды в науке есть несколько различных мнений: например, Э. Тэйлор полагал, что особого культа общего божества воды не сложилось⁴. Другие ученые (А. Бастиан, среди современных нам — Г. П. Снесарев), исследуя культуру древних и неевропейских народов, пришли к выводу, что культ воды и общее божество воды в религии этих народов были⁵.

Изучая космогонию и мифологию земледельцев Триполья, Б. А. Рыбаков, ссылаясь на древнюю индоевропейскую мифологию, говорит: «В гимнах Ригведы неразрывная связь неба с водой выражена в том, что сын Адиты-Прародительницы — Варуна был не только богом неба (как в Греции), но и богом вод. Вода соединяла небо с землей, давала жизнь земле, и небесно-водный Варуна в более позднее время превратился в верховное божество Вселенной»⁶. Были боги воды и у других народов: богиня Апи у древних скифов, боги вод у догонов и других народов Западной Африки; олицетворением водной стихии являлся бог Яхве в библейской поэзии⁷.

Известный советский этнограф Л. Я. Штернберг писал о культе воды: «Из всех областей неодушевленной природы этот культ в виде культа морей, озер, рек и источников пользуется необычайно широким распространением. Само собою разумеется, что и тут мы находим оба элемента психологии первобытного человека: и элемент аниматизации самого водного бассейна и элемент анимизма, веры в духов, обитающих в том или другом водоеме или водном пространстве»⁸.

Судя по тому что обычаи и обряды с водой распространены в той или иной форме до сих пор практически у всех народов земного шара, культ воды, конечно, существовал. Однако степень его развития была, видимо, разной — в зависимости от специфики географических и культурно-хозяйственных условий. Наиболее развитый культ божества водной стихии, возможно, сложился лишь в более засушливых сельскохозяйственных районах с развитой ирригационной системой. У предков же современных европейских народов нам не известно общего божества вод. Древние эллины, римляне, кельты, германцы и славяне почитали духов или богов отдельных водоемов, рек, источников. Так, у древних греков высокое положение в иерархии богов занимал бог моря Посейдон, окруженный морскими божествами более низкого ранга. Равным верховному божеству Зевсу почитали греки титана Океан — кругосветный поток, омывающий землю. По поверью, он имел 3 тысячи сыновей — речных богов и 3 тысячи дочерей Океанид — богинь ручьев и источников⁹. Римляне почитали бога моря Нептуна. Поклонение божеству моря известно и у неевропейских народов, в частности на Кавказе¹⁰.

Высокое положение морских божеств в иерархии богов объясняется ролью, какую играло море в жизни римлян и греков, особенно живших на островах, а также у других приморских народов.

И в отношении современных народов к крупным рекам следует видеть пережиток былого почитания рек, обусловленного их ролью в жизни этих народов: священный Ганг — у индусов, матушка Волга — у русских, батюшка Рейн — у немцев и т. д. Большую роль в мифологии играли боги-громовержцы, посылающие дождь: Зевс и Юпитер — у греков и римлян, Перун — у древних славян, Тор, Донар — у германцев.

*

Уже в палеолите и мезолите, по мнению некоторых археологов, производились умиловительные жертвоприношения различным водоемам — рекам, озерам, болотам и т. п.¹¹ С развитием анимистических верований стали считать, что дно морей, озер, источников является «резиденцией» духов, которые могли быть по отношению к человеку добрыми или злыми. Если разливались реки или поднималась буря на море или озере, первобытные люди считали, что это дух озера или моря за что-то разгневался на них, и прибегали к колдовским действиям, чтоб успокоить стихию. Но уже и тогда не только страх перед стихией руководил человеком: элементы магии плодородия зародились рано. Пищей древнему человеку служило наряду с дикорастущими растениями и рыбой мясо диких животных, которым также нужна была вода: в случае засухи, их поголовье сильно сокращалось и человеку грозил голод.

На севере Германии в местах распространения гамбургской (11 тыс. лет до н. э.) и аренсбургской (9—8 тыс. лет до н. э.) культур, где в те времена, по всей видимости, находились пастбища диких оленей, найдены их останки (особей самок) с камнями на груди. Исследователи этих культур пришли к выводу, что имело место насильственное утопление. Это были жертвоприношения, и совершены они были в целях

увеличения поголовья оленей¹². Возможно, что в данном случае имел место обычай, широко распространенный у многих народов: ритуальное утопление пойманного зверя и колдовство над ним с целью обеспечить увеличение поголовья в следующем году¹³. Позднее в раскопках, датированных железным веком, римским периодом, на местах бывших озер были обнаружены костяки людей, также со следами насильственного умерщвления на некоторых из них. Такие находки сделаны на местах болот в Дании, Швеции, Норвегии, ФРГ (в Шлезвиге), Ирландии, спорадически — в Шотландии и Англии. Некоторые специалисты видели в них следы жертвоприношений, при помощи которых пытались защититься от злых духов, живущих в болотах, другие полагали, что людей приносили в жертву ради плодородия полей¹⁴.

О человеческих жертвах воде есть сведения и из более поздних времен. Так, в 539 г. при переправе франков через р. По в северной Италии их король приказал бросить в реку в качестве умиловительной жертвы женщин и детей побежденных готов. Жертвы болотам приносились и в VIII в. Еще в XI в., по сообщению Адама Бременского, в Упсале (Швеция) в роше около двух источников находились языческие святилища, где совершались человеческие жертвоприношения¹⁵.

По представлениям древних, вода (реки, болота и т. д.) была также путем на «тот свет» для умерших. О связи воды с культом мертвых свидетельствуют и захоронения вблизи рек (галло-римские кладбища, захоронения в Мекленбурге и др.), а также обычай наполнять водой и ставить около могил сосуды в виде женских фигур (духи вод обычно были женского рода). Подобные бронзовые фигуры обнаружены в ФРГ (в Голштейне), Польше, на Пиренейском и Апеннинском полуостровах.

Сходные каменные фигуры известны и из Шумера и Вавилона¹⁶.

Главная цель жертвоприношений в отдаленные времена была, по всей вероятности, преимущественно умиловительная, апотропейская. Сначала жертвы, видимо, приносились просто стихии — воде, а затем — и мифологическим персонажам.

Меняется характер обычаев с водой в период неолита. С развитием производящего (земледельческо-скотоводческого) хозяйства возрастает потребность человека в воде, культ воды теснее переплетается с культом плодородия, становится зачастую его составной частью. Магические приемы дополняются обращением к божеству с мольбой о ниспослании дождя¹⁷. Еще в XIX в., а кое-где и в XX в. у ряда народов Африки, Азии и Латинской Америки бытовал еще такой институт, как «делатели дождя»¹⁸.

Среди археологических находок эпохи бронзы много женских фигурок, держащих перед собой (реже над головой) чаши. Подобные находки известны и из энеолитических поселений трипольской культуры. Женская фигура с чашей отражает, по мнению Б. А. Рыбакова, «самую главную, самую существенную и устойчивую сторону земледельческого мировоззрения — просьбу о воде, обращенную к небу»¹⁹. Женская фигура изображает божественную дарительницу дождя, она связана с культом плодородия. Чаши служили для возлияний, волнистые линии, нанесенные на них, видимо, являлись символами дождевых струй.

На тесную связь болот с культом плодородия указывают, по мнению некоторых археологов, и находки в торфяниках остатков деревянных пахотных орудий (десять рал из Дании, датированных периодом перехода от бронзы к железу, а также находки из южной Швеции и ФРГ). Известный датский архео-

лог П. Глоб считает найденные остатки раб жертвоприношением могучим силам природы, в том числе и воде, которые совершали после весенней пахоты, чтобы получить высокий урожай²⁰.

Еще в античное время приносили жертвы не только пресноводным водоемам, но и морям. Так, греки, благополучно вернувшись из плавания, посвящали модель своего судна в храм богу — покровителю мореходов²¹. Как пережиток былого жертвоприношения морю или его духу следует, пожалуй, рассматривать и бытующий в наши дни обычай разбивать о новое судно при его спуске на воду бутылку шампанского.

Почитание источников с жертвоприношениями продолжалось в странах Европы и в средние века. Так, например, почитание источников в Норвегии прослеживается вплоть до полной христианизации в XII—XIII вв.²² Особое отношение к источникам, в частности целебным, известно и у народов других районов, например на Кавказе, где с древности и до самого недавнего времени почитался «священный» нарзанский источник в Кисловодске²³. До наших дней сохранились воспоминания о почитании источников в ряде стран Европы: известен священный источник в Шлезвиг-Гольштейне (север ФРГ), источник у Кьелеклии в Болгарии — прежде фракийское святилище²⁴.

В целебных источниках во Франции, ГДР и ФРГ, Швейцарии, Венгрии и других странах обнаружены колеса и повозки с сосудами.

Повозки использовали, вероятно, при магических манипуляциях с целью вызвать дождь. Так, на монетах фессалийского города Краниона (IV в. до н. э.) изображена повозка с амфорой; по бокам амфоры находятся два ворона. Во время засухи такую повозку приводили в движение, амфора сотрясалась и вода из нее разбрызгивалась в раз-

ные стороны, имитируя дождь. Грохот повозки символизировал гром. О бытовании подобных повозок с амфорами сообщает Антигнос из Каристоса (III в. до н. э.)²⁵. Эта символика продолжала жить и в древнегерманской и древнеславянской мифологии: считали, что раскаты грома означают грохот колесницы Тора, Донара или Перуна, едущих по небу (после христианизации славян это приписывали Илье-Пророку).

Известно использование воды в различных приемах гадания. Например, в Олимпии (Греция) обнаружена дюжина глубоких колодцев, в которых находились различные дары (среди них и трофеи Марфонской битвы — V в. до н. э.), что свидетельствует, очевидно, о культовом назначении колодцев. Вблизи них находилась расщелина в горе, которая якобы служила местопребыванием оракула²⁶. Институт прорицателей был широко распространен и у древних германцев. О мантической силе воды подробно писал М. Нинк²⁷, ссылаясь на свидетельство античных авторов и на мифы, сохранившиеся у современных народов.

Вода использовалась также довольно широко в качестве средства испытания как в железный век, так и позднее — в средневековье. Испытание водой в Древней Греции, у германских племен и других народов играло большую роль. В средневековье с ее помощью расправлялись с подозреваемыми в колдовстве. Обвиняемого связывали по рукам и ногам и бросали в реку. Если он не тонул, то считали, что вода его отвергла, значит он виновен. Конечно, трудно сказать, были ли все выше рассмотренные обычаи и обряды древних эпох связаны с определенными календарными датами или же производились по мере надобности, однако, безусловно, в них следует искать корни календарной обрядности европейских народов.

Обычаи и обряды европейских народов, связанные с водой, в XIX—XX вв. встречаются преимущественно в сильно трансформированном виде. С древности получили широкое распространение различные магические обряды — прежде всего связывавшиеся с культом плодородия, с полезными свойствами воды. Одним из главных таких магических обрядов является обычай вызывания дождя.

Длительные наблюдения земледельца над явлениями природы научили его правильно оценивать пользу или вред дождя в определенные периоды созревания посевов. Если дождя, когда он был нужен, долго не было, обращались за помощью к божеству: в древности — к языческому, позднее — к христианскому. Молитва как более позднее явление сопровождалась определенными магическими действиями. В силу различных климатических, социально-экономических и исторических условий обряд этот, одинаковый по своей сути, совершался у европейских народов в различных формах и в разные сроки. Наиболее интересный обычай вызывания дождя, доживший вплоть до XX в. (конечно, не в первоначальной форме), сохранился у балканских народов. Он известен под двумя названиями (в различных диалектных вариантах): пеперуда, папаруда, перперона, пеперуна, прпоруша, перперуша и др.; додола, дудула, додолойе, дорделица и т. п. Обычай выполнялся в разные сроки: в Греции — в ильин день (20 июля), в Югославии — между юрьевым (23 апреля) и петровым днем (29 июня), в Румынии и Болгарии — между пасхой и троицей. В Албании магические приемы вызывания дождя не были приурочены к определенным срокам, а проводились по мере надобности²⁸.

Обычай этот состоял в том, что группа девочек (в прошлом взрослых деву-

шек) во главе с пеперудой — нагой девочкой, закутанной в зелень (в XIX в. зелень уже укрепляли поверх одежды), шла по деревне и полям. Участницы процессии пели песню о бабочке (пеперуда по-болгарски значит «бабочка»), летящей на небо к богу и молящей его о ниспослании дождя, который принесет обильный урожай. В древности о ниспослании дождя обращались с просьбами к мифологическому громовержцу Перуну, позднее — к Илье-Пророку, а мусульмане Албании — к пророку Мухаммеду. Под песню пеперуда танцует с подскоками, как бы порхая, а хозяйки обливают ее и ее спутниц водой и одабривают. Случалось, что участники таких процессий еще и купались перед заключительной трапезой на берегу реки. На сосудах из энеолитической трипольской культуры изображены подобные танцы, кроме того, там видны изображения гусениц, из которых вылупляются бабочки²⁹.

В состав этого ритуала входили и некоторые другие магические приемы. Имеются в этом обряде и элементы, указывающие на связь с культом предков. Так, в Югославии³⁰ перед обходом села процессия девочек посещала кладбища. Существовала вера в то, что предки на «том свете» могут оказать содействие в ниспослании дождя. Совершались также ритуальные жертвоприношения: по завершении обряда бросали в реки зелень, венки, пищу.

Иногда обряд пеперуды сочетался с другим, известным в Болгарии и Югославии под названием Герман (одна из дат исполнения этого обряда приходилась на день св. Германа — 12/25 мая), в Румынии — чаще под названием Калоянул³¹. Этот обряд совершался в любое время в момент сильной засухи. Наиболее известен он в северной Болгарии, южной Румынии и в восточной и южной Сербии, что, видимо, объясняется климатом этого района.

В Румынии в третий вторник после пасхи собирали девочек старше 5—6 лет, делили их на две группы, каждая из которых лепила глиняную куклу, а в некоторых селах и по две, олицетворявших собой мужское и женское начала. Кукол называли Калояном или дождливым Муму, их одевали в крестьянскую одежду, клали в гроб, по христианскому обряду хоронили в укромном месте на берегу реки, а через три дня (в Болгарии — через девять) выкапывали, произнося при этом заклинания, несли в село и бросали в колодезь или проточную воду. Чаще же куклу разламывали и куски бросали в водоемы. После этого справляли поминки в соответствии с христианским обычаем и, причитая, молили о дожде. Церковь оказалась бессильной вытеснить этот по своей сущности языческий обряд и придала ему некоторую христианскую видимость.

В специальной литературе предлагается несколько толкований обряда пеперуды и Германа: в нем видят ритуальные человеческие жертвоприношения (Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Толоров) или рудимент обычая «отправления стариков на тот свет» (Н. Н. Велецкая)³². Само название праздника объясняется по-разному: связывают его с именем древнеславянского бога-громовержца Перуна (отсюда якобы пеперуда) и посвященного ему дуба (отсюда додола)³³. Однако созвучно с этим наименованием и имя Анны Перенны, которую некоторые исследователи считают древнеримской богиней вечно текущей воды³⁴.

По мнению одних ученых, он имеет дославянские, скорее всего фракийские корни³⁵. Н. И. и С. М. Толстые считают, что он имеет исконно славянский характер; это подтверждается, по их мнению, белорусскими параллелями³⁶.

Так как сходные обычаи вызывания дождя не ограничиваются славянской этнической общностью, мы склонны признать древнебалканский, а не славян-

ский характер обычая пеперуды. Об этом говорит также и сходство его наименований и идентичность составных частей обряда у различных по происхождению народов Балканского полуострова.

Процессии с символической фигурой (живой человек или чучело) и обливание водой этой фигуры и всех участников процессии — эти магические приемы известны в самых разных местах ойкумены: на Кавказе, в частности в Армении, в Средней Азии, в Индии, в Новом Свете — у американских индейцев³⁷.

В Европе описанный обычай вызывания дождя сохранился наиболее полно на Балканах — древнейшем ее земледельческом центре (возможно, вследствие замедленного культурного развития народов, покоренных Османской империей, или в силу их приверженности к старине — своеобразной форме сопротивления завоевателям). Но он существовал и у других народов Европы. Например, у немцев Верхней Баварии и Бадена на духов день водили по селу парня в маске водяной птицы или же носили чучело, чаще всего лебедя, туловище которого делали из зелени и болотных цветов. «Птицу» старательно обливали водой. Кое-где это происходило несколько иначе: девушки на берегу реки поливали «водяную птицу» (парня, закутанного в зелень), а она тянула их в воду³⁸. По мнению археологов, в Центральной Европе птица (особенно водоплавающая, чаще всего лебедь) «служила солнечным символом, связующим небесную и земную сферы, символом плодородия»³⁹.

В нижней Баварии молодые парни ехали в духов день верхом по селу с соломенным чучелом *пфингстля*, которое после объезда бросали в колодезь. Часто во время карнавала, на пасху и в некоторые другие календарные даты парни и девушки обливали друг друга водой⁴⁰.

В период жатвы также совершались обряды с обливанием. У поляков, венгров, немцев, румын, англичан, французов и некоторых других народов был обычай обливать водой возвращающихся с работы жнецов или чаще последний воз с последним снопом и всех работников при въезде их в село в целях, видимо, вызывания дождя для озимых посевов, для получения хорошего урожая в следующем году⁴¹.

У многих народов известен обычай «вспашки дождя» в целях его вызывания. У армян, грузин и других кавказских народов молодые девушки впрягались в плуг и тянули его против течения, заходя в реку по пояс, или же вспахивали русло высохшего ручья. Перепашивание высохшего или высыхающего русла реки известно и у восточных славян, в частности в Полесье⁴². Схожий обычай известен и у западноевропейских народов — немцев, австрийцев и швейцарцев⁴³. В XV—XVI вв. в Германии не только в сельской местности (на Рейне, во Франконии), но и в городах, например в Лейпциге, устраивались на масленицу шествия с плугом вокруг полей. Плуг тащили парни, но если на пути встречались девушки (а нередко их силой вытаскивали из домов), то их впрягали в плуг. Если поблизости была река или ручей, то шествие обязательно направлялось в воду. Если же реки не было, то и плуг и девушек обливали водой из ведер. Шествия вокруг полей с плугом и обливание плуга и девушек были и в Австрии. «Опахивание» полей еще в начале XX в. существовало и в Швейцарии.

По народным поверьям, купание в реке в определенные дни также способствует вызыванию дождя.

Известны и другие магические приемы. Так, в Сербии относили к реке и опускали в нее крест с какой-нибудь могилы со словами: «С неизвестной могилы крест, с неизвестной горы дождь».

Или же вечером обильно поливали какую-нибудь могилу на кладбище, особенно могилы утопленников⁴⁴.

К XX в. первоначальный смысл обычаев обливания водой был забыт. Им давали иное толкование. Например, немцы считали, что того человека, которого обольют водой на масленицу, не будут летом кусать комары и мухи. Поляки, обливая водой возвращавшихся с поля жнецов, считали, что им будет легче работать. Французы же в XIX в. полагали, что бросание в костер на иванов день жаб и ужей избавляло людей «от всякой скверны»⁴⁵. Лягушка и уж считались символами дождя. По поверью, если убить их, то пойдет дождь⁴⁶.

В то же время иногда дождь был и вреден, особенно в период созревания и уборки хлебов. С целью предотвращения дождя и града был распространен обычай на масленицу скатывать с холма горящее колесо в водоем или же сжигать в кострах на троицу свежую зелень⁴⁷.

Со временем обычаи с обливанием водой приняли спортивно-развлекательный характер. Так, в Баварии (ФРГ) на духов день подвешивали на гибком шесте ведро с водой и на него клали дощечку, которую всадники на полном скаку должны были сбить. Неловкие парни задевали ведро и обливались водой. И в Испании была известна игра с горшком, наполненным водой⁴⁸. В наши дни даже в крупных городах во время карнавалов или в другие праздничные дни стараются обрызгивать друг друга, проходя мимо фонтанов. Уже в XIX в. дворяне в Германии опрыскивали друг друга розовой водой из пузырька⁴⁹. Вместо обливания водой теперь чаще опрыскивают друг друга духами (символ воды).

*

Обливание водой не только было связано с обычаем вызывания дождя, оно

могло иметь и другую магическую функцию — очистительную.

Очистительные обряды водой, по мнению немецкого психолога В. Вундта⁵⁰, не являются первичными у древних людей, они возникли позднее очистительных церемоний с огнем, в период раздвоения обычаев «табу» на «священное» и «нечистое». Их суть заключается в устранении оскверненности от прикосновения к запретному предмету, а на более поздней стадии — в освящении. Таким образом, основой этих обрядов, по Вундту, являются не реальные очищающие свойства воды, а религиозные факторы. Первобытному человеку, считает Вундт, не было свойственно стремление к чистоплотности, наоборот, люди раскрашивали и разрисовывали свои тела так, что, по его мнению, не от очищения тела пришли к понятию очищения души, а наоборот.

Конечно, вряд ли первобытный человек делаа культ из чистоплотности, но можно ли считать, что ему чуждо было стремление очистить себя от грязи? Даже у птиц и животных мы можем наблюдать стремление почистить, помыть себя. Было это свойственно и первобытному человеку, и на реальные очищающие свойства воды было, конечно, рано обращено внимание. Однако не следует недооценивать и роли мировоззренческих мотивов в возникновении очистительных обрядов. Именно в сочетании реальных очищающих свойств воды и ее опасных качеств с явлениями иррационального характера следует видеть, пожалуй, основу возникновения очистительных обрядов с водой.

Большое значение очистительным обрядам придавалось в древнем Риме, они стали составной частью многих празднеств. При входе в иудейские и греко-римские храмы производилось очищение путем опрыскивания свежей водой⁵¹. Нередко очистительные обряды с водой имели апотропейческий характер. «Подобно тому, как омовение тела, со-

гласно древнейшим индусским и семитическим воззрениям, защищает человека от нападения демонов, точно также опрыскивание водой, особенно дождевой водой, ниспосылаемой на землю самим божеством, или водой освященных источников и рек оказывает волшебное действие, отгоняющее демонические силы»⁵².

У первых христиан опрыскивание совершалось еще обыкновенной водой, но уже с IV в. христианская церковь стала считать пригодной для этих целей лишь воду «священной» реки Иордана, где был крещен Христос⁵³. В каждой стране появились свои «Иорданы». Так, и у русских купание в проруби на крещение называлось «идти на Иордань». В ритуальных целях использовали не всякую воду, а воду, зачерпнутую молча в проточной воде перед восходом солнца в ночь под пасху или иной большой праздник (так называемую «немую» воду), или же освященную в церкви («святую»). Христианская церковь приспособила и этот обряд, как и другие языческие обычаи и обряды, к своим целям, приурочив его к определенным датам.

Очистительные обряды водой известны всем европейским народам, но к XIX в. они сохранились преимущественно в качестве пережитков или же в христианизированном виде. Они известны в разных формах: купание, обливание, катание по росе, умывание росой, окропление водой. Нередко очистительные функции переплетаются с целебными и апотропейческими. Если в основе целебных лежат в значительной степени реальные свойства воды, то апотропейческие действия с водой носят преимущественно иррациональный характер.

Очистительные обряды водой сохранились даже в таких католических странах, как Италия и Испания. Вплоть до XX в. в Италии бытовал еще на вознесение обычай семикратного прохож-

дения через воду (по реке или через источник), а девушки накануне вознесения ставили перед окном сосуд с водой и затем умывались ею, считая, что таким образом они избавятся от болезней. С обрядом очищения связывает Н. А. Красновская⁵⁴ и обряд обручения с морем венецианских дождей. Однако, пожалуй, этот обряд имеет другой характер: это скорее умиловительная жертва морю, союз с водой, заключаемый с целью охранить людей от буйства водной стихии. Еще в середине I тысячелетия до н. э. персидский царь Ксеркс, прежде чем начать наведение мостов через Геллеспонт взамен разрушенных бурей, заключил договор примирения с морем, бросив в него цепь из колец (Геродот, История, VII, 54). Начиная с XII и вплоть до XVIII в. венецианские дожи также совершали обряд венчания с морем ежегодно, бросая в него золотое кольцо⁵⁵.

Схожий обычай, возникший, возможно, под влиянием венецианского, известен и в Баварии (южные государства Германии в средневековье были тесно связаны с Венецией). Еще в середине XIX в. в Мюнхене рассказывали о том, что баварские герцоги, вступая на престол, отправлялись на Вальхензее или Аммерзее и опускали в самом глубоком месте озера в воду золотое кольцо, чтобы умиловить духов озера и уберечься от наводнений. Греки в отличие от венецианских дождей обручались с морем не с помощью кольца, а опуская в море крест в день обретения креста⁵⁶. Однако в данном случае правильнее будет говорить уже не об обручении с морем, а о христианском обычае освящения моря, хотя корни этого обычая, конечно, следует видеть в почитании моря.

Одной из форм очистительных обрядов является купание. В обряде ритуального купания, в частности совершаемом в иванов день, особенно наглядно проявляется дуализм свойств воды —

как полезного средства и как устрашающей стихии. С одной стороны, суеверные люди считают очень полезным купание в иванов день, когда вода, по поверью, обладает особо целительными свойствами, а с другой — купание в этот день считают опасным, ибо река якобы требует человеческих жертв. Но причина такого двойственного отношения к воде в иванов день заключается не только в дуализме реальных свойств воды, но и в том, что иванов день — это вершина лета, пора расцвета природы, поэтому и вода в это время, по мнению народа, обладает особой целительной силой. Вместе с тем это время поворота в природе — с этого дня начинает убывать солнце, короче становятся дни, по поверью, время разгула нечистой силы, созревания хлебов, когда дождь вреден. Отсюда, очевидно, и страх перед водой, мнение, что купаться опасно.

У некоторых народов (поляков, чехов и др.) иванов день был рубежом, после которого можно было начинать купаться, у других народов, например у греков, купаться начинали с Вознесенья⁵⁷, что, собственно, объясняется многовековыми наблюдениями людей над природой: из-за климатических различий вода не во всех странах прогревается одновременно.

Иногда в очистительных обрядах можно проследить пережитки эротических мотивов: совместные купания парней и девушек в иванов день в Испании, купания нагишом в реке в страстную пятницу у чехов (обычай бытовал вплоть до конца XIX в.)⁵⁸.

Под влиянием церкви эти обычаи приняли другую форму. Так, в Испании в иванов день мальчики и девочки во главе со священником шли к реке, где после «освящения» реки дети омывали ноги. Видимо, и на Рейне встречались явления такого же характера: по сообщению Петрарки, еще в XIV в. в окрестностях Кельна вечером накануне иванова дня женщины отправлялись

толпами на берег и перед заходом солнца окупали руки в воду⁵⁹. Ритуальные купания вплоть до XIX в. совершались во многих странах Европы, но в разные календарные даты весенне-летнего цикла. Перед этим, однако, как правило, водоемы уже освящались. Церемонии торжественного освящения моря совершались у многих приморских народов (в Греции, Бельгии, и Нидерландах, на Корсике, в Бретани)⁶⁰.

В XIX—XX вв. более распространенной формой очищения было обливание и опрыскивание водой. Как уже отмечалось, обливание совершалось не только с очистительными целями, но и для вызывания дождя. Обычай обливать водой друг друга связан с различными календарными датами, начиная с масленицы, пасхи и кончая троицей и ивановым днем. Например, в первый день пасхи парни обливали девушек, на второй день — девушки парней. Видимо, в этом обычае просматриваются пережитки половозрастных союзов — юношеских и девичьих. Первый майский дождь считался особо целительным, старались под ним вымокнуть. Вероятно, мнение о его целебной силе — вторичная интерпретация, в древности же бытовал взгляд, что дождь, падая на землю, оплодотворял ее (капли дождя — символ семени).

В очистительных, косметических и целебных целях большую роль в календарной обрядности играла и роса⁶¹. В некоторых обрядах с росой прослеживаются и элементы магии плодородия и эротические мотивы. У отдельных народов обряды с росой совершались в разные сроки — 1 марта, в георгиев день, на пасху, 1 мая, на троицу, иванов день.

Роса в Вальпургиеву ночь (под 1 мая) и в канун иванова дня выступала и как апотропей и как косметическое и целебное средство. Так, у немцев девушки умывались рано утром росой, чтобы быть красивыми, очистить лицо от вес-

нушек (приговаривая: «Доброе утро, Вальпургия, я принесла тебе свои веснушки. Они должны к тебе перейти, а у меня пропасть»). Французы, больные лихорадкой и другими болезнями, перед восходом солнца 1 мая или в иванов день ходили босиком по росе в целях исцеления, считали также, что таким образом избавятся от усталости при длительных пеших переходах. Полагали, что омовением вальпургиевой росой вымени коров и коз можно повысить удойность и жирность молока. У ряда народов было также распространено поверье, что бесплодная женщина, желающая забеременеть, должна нагой сесть на росную траву. В Норвегии, Испании, Португалии и других странах нагими катались по росе, собирали ее и обрызгивали ею скот, замешивали на ней тесто.

Прогон скота по росной траве в определенные дни весной был распространен во многих странах, особенно у народов с развитым скотоводческим хозяйством. В Греции же обряды с росой совершались в более ранние сроки и связаны с 1 марта, с которого в далеком прошлом начинался Новый год.

*

Многочисленные обряды почитания источников, имеющие глубокие древние корни, нашли отражение в мифологии. У славян поверья о происхождении водных источников связаны с богом-громовержцем Перуном, у предков немцев творцом источников считают бога грозы Доннара, у скандинавов — Одина или Тора. По скандинавскому мифу, Один бросил копьё, и в месте удара появился источник. В сказаниях более позднего происхождения святые вытеснили мифологические персонажи: святой ударяет палкой в землю или втыкает в нее палец — и бьет источник. Считали также, что источник может образоваться

ся от следа коня, от капли воды, уроненной на землю птицей⁶².

Загрязнять воду источников считалось большим грехом, ибо источник, по мнению народа, — это глаз божий. В Греции и Италии над источниками сооружались постройки, у германских народов их не имелось, но, видимо, какие-то заслоны все же были. Согласно сагам, источники теряют свою святость, если в них купаются или из них пьют воду животные. По древнегреческим поверьям, источники совсем теряют свою целебную силу или полностью иссякают, если в них стирают. Бавары, франки, тюринги и другие германские народности считали, что источник пересохнет, если из него зачерпнет воду беременная женщина или роженица (которые считались нечистыми)⁶³.

Церковь вела ожесточенную борьбу с языческим почитанием источников. Церковные соборы VI—VIII вв. неоднократно запрещали языческие богослужения у воды и в рощах, жертвоприношения источникам. К церковным запретам присоединились административные: в 789 г. Карл Великий издал указ о запрете почитания источников⁶⁴. Однако эти запреты мало помогали.

Поняв, что она не в силах вытравить из народа старые верования, церковь постаралась приспособить их к своим целям. Некоторые источники (преимущественно целебные) были объявлены святыми, чудодейственными. Около них были построены церкви или часовни, которые сначала были посвящены по большей части богоматери, чтобы вытеснить языческих богинь, а со временем их патронами стали различные святые. К этим источникам в определенные дни (особенно в день патрона-покровителя) стекались толпы больных и калек, у источников католическое духовенство устраивало пышные молебствия, а затем объявлялось о каком-либо «чуде» — об исцелении какого-нибудь больного. Поскольку целебные источники действи-

тельно помогали от некоторых болезней, то не трудно было убедить людей в чудодейственности «святого». В каждой стране был наиболее известный источник, но особенно прославился Лурдский во Франции. Колоритную и жуткую картину такого поклонения дал Эмиль Золя в романе «Лурд»⁶⁵. В середине XIX в. церковь, используя галлюцинозные видения больной девочки, объявила ее «святой» и поставила там все на коммерческую ногу. К «святой Бернадетте» стали стекаться тысячи больных со всей Франции. В Италии также до сих пор съезжаются паломники к «святому» источнику в г. Бари. Известно подобное использование целебных источников еще в начале XX в. в Гольштинии (ФРГ), в Болгарии и др. странах.

Еще в XIX—XX вв. широко почитались источники на Британских островах, где их посещали 1 мая. Особенно было распространено паломничество к так называемому источнику желания, расположенному в долине, где произошла последняя битва между англичанами и шотландцами в 1746 г.⁶⁶ Паломники бросали в источник мелкую монету и после этого привязывали к ветке стоящего около источника дерева кусочек тряпки. Верили, что загаданное в этот день желание сбудется. Действия, совершаемые паломниками у источника, можно, пожалуй, рассматривать как пережиток жертвоприношений (мелкая монета) и, возможно, как апотропей (чтобы все недуги паломника перешли на повешенную тряпочку). Этот обычай еще в конце XIX в. был известен во Франции и Фландрии, Германии, Норвегии, Чехии, Швейцарии, Великобритании⁶⁷. В кельтских областях (Бретани, Ирландии, Уэльсе, Шотландии, Корнуэлле) имеются источники, в которые бросали иглы. Иглу, по мнению немецкого этнографа прошлого века Карла Вейнхольда⁶⁸, можно рассматривать и как оракул (по положению остро-

го конца иглы в воде по отношению к небу судили о том, сбудется или нет желание), и как жертву воде (изогнутая игла подобна фибуле, которые жертвовали в древности нимфам), и как элемент целебной магии, избавляющей от страданий (например, иглой протыкали бородавку, затем, изогнув ее, бросали в источник). В Германии, Голландии, Силезии (Польша) в источники бросали не иглы, а железные подковы. Лошадь в случае болезни приводили к источнику, мыли и подкову затем прибавляли к двери часовни. В данном случае, видимо, подкову можно рассматривать как жертву источнику с целью исцеления лошадей и для благополучия здоровых лошадей. В известной мере подкова является также символом лошади, которую в прошлом германцы жертвовали воде⁶⁹.

Паломничества к источникам в XIX в. совершались чаще в дни больших праздников, когда, по поверью, и вода обладает особыми качествами. В Норвегии это делали обычно в четверг — день Тора, творца источников. Источник украшали цветами, опускали в него жертвы, иногда танцевали вокруг него, устраивали соревнования, пирушки. Верили и в плодотворящую силу источника: к нему совершали паломничество бездетные женщины⁷⁰.

Еще в XVII в. в местечке Баден около Вены власти издали курортное уложение, в соответствии с которым каждый, кто будет подходить к источнику, снимая головной убор и приветствуя его, будет караться штрафом. Прежде, видимо, и преклоняли колени перед источником. Воду для лечебного питья черпали или до восхода или после захода солнца, делали это молча, после питья трижды обходили источник, творя молитву⁷¹. Как видим, здесь налицо элементы синкретизма христианства и язычества.

В определенные дни весеннего цикла (под пасху, 1 мая, на духов день, в

иванов день) во многих странах производили очищение источников и колодецев. Главными действующими лицами при этом вплоть до XIX в. включительно были девушки. Это, возможно, связано с тем, что духами вод были в прошлом женские мифологические образы. Запрет мужчинам присутствовать при этом приводит к мысли, что в прошлом во время этой процедуры девушки, вероятно, были нагими. Источники и колодецы не только очищали, но и украшали цветами.

Еще в XVIII—XIX вв. в Германии, Австрии и некоторых других странах в иванов день «кормили» воду, как и другие стихии — воздух, огонь, землю⁷². Пережитки этих верований и обрядов дожили до XIX в.

В прошлом морям, рекам и другим крупным водоемам приносили человеческие жертвы, замененные позднее животными, а затем и символами их — чучелами и другими предметами. Так, по поверью, в иванову ночь вода требует человеческих жертв. В Германии⁷³ бросали в р. Неккар краюху хлеба, в реки в Эрцгебирге — детские платья, у Кведлинбурга — черного петуха, чтобы умиловить реки, чтобы они не требовали человеческих жертв (правда, обычай потопления черного петуха может иметь и другие корни и быть связанным с обычаем вызывания дождя: черный цвет — символ грозовых туч)⁷⁴. У некоторых народов считалось грехом спасать тонущего, ибо, по поверью, раз он тонет, он угоден богу реки или моря и надо его оставить этому богу, умиловить реку.

В зеленый четверг перед пасхой в XIX в. в Чехии у Рейхенберга кнехт бросал в колодец перед восходом солнца кусок хлеба, намазанного медом, второй кусок бросал в молодые посевы. Перед этим он должен был вымыться в проточной воде. В этом обряде, видимо, соединяются и обряд очищения, и жертвоприношение, и магия плодородия. В

николин день (6 декабря) в Верхней Австрии мельники (их патроном считается св. Николай) бросали в воду старую одежду и съестное, чтобы весь год быть в ладу с водяным. В Моравии в сочельник на особую тарелку клали по кусочку от каждого блюда и затем бросали все в колодезь со словами: «Хозяин приветствует тебя, и дай нам воду в изобилии»⁷⁵.

В Бретани, Ирландии, Шотландии, Уэльсе, на о-ве Мен еще в конце XIX в. больные бросали мелкую монету в источники, ручьи, озера, а при угрозе наводнения приносили водоемам более дорогие дары⁷⁶.

Как рудимент былых жертвоприношений можно рассматривать носящий в наши дни шуточный характер обычай бросать монету в самые различные водоемы (от моря до фонтана), чтобы вернуться к нему еще раз.

Велика была вера народа в магическую силу воды. Ирландцы по плеску волн моря или реки предсказывали гибель на воде судам или же путешествующим по суше. Исландцы, жертвуя остаток обеда водяному, спрашивали его о том, что их ждет в будущем⁷⁷. О своем суженом и своей судьбе гадают девушки, глядя в воду в определенные календарные даты или же пуская по реке венки. Вода и водные источники использовались и в ворожбе.

*

Подводя итоги, можно отметить, что в обрядах и обычаях календарного цикла, связанных с водой, у европейских народов много общего. Однако вряд ли правомерно объяснять все этногенетическими факторами или возводить к индоевропейской общности. Сходные обычаи и обряды встречаются и у других этнических общностей, и на других континентах. Это объясняется важной ролью, которую вода играет в жизни людей. В основе их лежат реальные

свойства воды — ее полезные качества и ее устрашающая сила. Различные сроки проведения одинаковых по своей сути обрядов в значительной степени объясняются природно-климатическими особенностями, а различия в обрядах по их сущности зависят от хозяйственной деятельности людей.

Известную роль в становлении и развитии обрядов с водой играли и психологические факторы. Страх перед водной стихией, неспособность понять и объяснить те или иные явления вызвали почитание воды, служили появлению различных колдовских приемов. С развитием анимистических верований представления людей о хтоническом происхождении воды породили веру в духов, населяющих различные водоемы. Вера в злых и добрых духов породила жертвоприношения. С развитием производящего земледельческо-скотоводческого хозяйства в неолите колдовские приемы развились в магические действия, направленные на повышенные плодородия полей и скота. С возникновением культа божеств магические действия были усилены молитвами, обращенными к богествам.

Распространение христианской религии привело к вытеснению языческой обрядности и замене мифологических персонажей культом святых. Борьба церкви с языческими верованиями не всегда увенчивалась успехом, и в значительной степени сохранившиеся к XIX в. обычаи и обряды у европейских народов являются плодом синкретизма язычества и христианства.

В XIX в. с повышением социально-экономического и научно-культурного уровня развития многие обычаи и обряды, носившие иррациональный характер, вышли из употребления, некоторые трансформировались в развлечения и детские игры. Частично в пережиточном виде они сохранились до наших дней.

- ¹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Изд-во иностранных и национальных словарей, 1955, т. 1, с. 218.
- ² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 328.
- ³ *Ninck M.* Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Leipzig, 1921, S. 3—10; *Bastian A.* Die Vorstellungen von Wasser und Feuer. — Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, 1869, S. 316, 375; Древнеиндийская философия. М., 1963, с. 187; *Франк-Каменецкий И.* Вода и огонь в библейской поэзии. — В кн.: Яфетический сборник. М.; Л., 1925, III, с. 132; *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971, с. 169—180.
- ⁴ *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М.: Соцэкгиз, 1939, с. 424—426.
- ⁵ *Bastian A.* Die Vorstellungen... S. 315, 316, 367; *Шахнович М. И.* Первобытная мифология... с. 169—172; *Снесарев Г. П.* Реликты думусульманских верований и обрядов у земледельцев Хорезма. М.: Наука, 1969, с. 232.
- ⁶ *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология земледельцев неолита. — СА, 1965, № 1, с. 40—41.
- ⁷ *Шахнович М. И.* Первобытная мифология... с. 171; *Шаревская Б. И.* Мифы догонов. — В кн.: Фольклор и литература народов Африки. М.: Наука, 1970; *Франк-Каменецкий И.* Вода и огонь... с. 130; *Снесарев Г. П.* Реликты... с. 131.
- ⁸ *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 386.
- ⁹ *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции. М.: Учпедгиз, 1954, с. 25—27; *Ninck M.* Die Bedeutung... S. 13; *Bastian A.* Die Vorstellungen... S. 313; *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. II, с. 122.
- ¹⁰ *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. — В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959, с. 201—202.
- ¹¹ *Maringer Joh.* Das Wasser im Kult und Glaube der vorgeschichtlichen Menschen. — Anthropos, Freiburg, 68—1973—5/6.
- ¹² *Ibid.*, p. 709—710.
- ¹³ *Францез Ю. П.* У истоков религии и сводомыслия. М.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 367.
- ¹⁴ *Maringer Joh.* Das Wasser... S. 735, 750.
- ¹⁵ *Ibidem.*
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 754—757.
- ¹⁷ *Монгайт А. Л.* Археология Западной Европы. Каменный век. М.: Наука, 1973, с. 199.
- ¹⁸ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980, с. 76—77, 101.
- ¹⁹ *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология... с. 33.
- ²⁰ *Maringer Joh.* Das Wasser... S. 726.
- ²¹ *Ibid.*, p. 726, 752.
- ²² *Ibid.*, p. 746—749.
- ²³ *Лавров Л. И.* Доисламские верования... с. 195, 202.
- ²⁴ *Maringer Joh.* Das Wasser... S. 751.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 730—733.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 751.
- ²⁷ *Ninck M.* Die Bedeutung... S. 47—99.
- ²⁸ Календарные обычая и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники (далее — Летне-осенние праздники). М., 1978, с. 201, 224, 244, 245, 265, 266, 274, 275.
- ²⁹ *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология... с. 35.
- ³⁰ Летне-осенние праздники. с. 201.
- ³¹ Там же, с. 226, 244.
- ³² *Иванов В. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974, с. 38; *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1972, с. 203—204.
- ³³ *Иванов В. Вс., Топоров В. Н.* Исследования... с. 36, 104.
- ³⁴ Календарные обычая и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (далее — Весенние праздники). М., 1977, с. 16.
- ³⁵ *Зеленчук В. С., Попович Ю. В.* Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов. — В кн.: Балканские исследования: Проблемы истории и культуры. М.: Наука, 1976, с. 195—201.
- ³⁶ *Голстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. Вызывание дождя в Полесье. — В сб.: Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978, с. 97.
- ³⁷ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь, с. 84; *Лавров Л. И.* Доисламские верования... с. 202; *Харатян Э. В.* Магический характер обрядов вызывания дождя у армян. — В кн.: Проблемы этнографии и этнической антропологии. М.: Наука, 1978, с. 64—66; *Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1911, с. 379; *Брыкина Г. А.* Юго-западная Фергана в первой половине I тысячелетия нашей эры. М.: Наука, 1982, с. 112.
- ³⁸ Весенние праздники, с. 159.
- ³⁹ *Монгайт А. Л.* Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М.: Наука, 1974, с. 77.
- ⁴⁰ Весенние праздники, с. 34, 47, 154—156.
- ⁴¹ Летне-осенние праздники, с. 87, 133, 168, 179, 250; *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. Erster Teil. Berlin, 1875, S. 207.

- ⁴² Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 85; Хара-
тия Э. В. Магический характер... с. 69;
Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по
славянскому язычеству... с. 126.
- ⁴³ Весенние праздники, с. 142, 167, 179; *Mapp-
hardt W. Wald- und Feldkulte...*, S. 553.
- ⁴⁴ Летне-осенние праздники, с. 201—202.
- ⁴⁵ Там же, с. 23, 179.
- ⁴⁶ Хара-тия Э. В. Магический характер...
с. 69; Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 88,
153; Толстой Н. И., Толстая С. М. За-
метки по славянскому язычеству... с. 114;
Штернберг Л. Я. Первобытная религия...
с. 387—388.
- ⁴⁷ *Fehrlé E. Feste und Volksbräuche im Jahres-
lauf europäischer Völker. Kassel, 1955, S. 77;*
Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по
славянскому язычеству... с. 116.
- ⁴⁸ Весенние праздники, с. 58.
- ⁴⁹ *Mapphardt W. Wald- und Feldkulte...*
S. 259.
- ⁵⁰ Вундт В. Миф... с. 290—292.
- ⁵¹ Афанасьев А. Поэтические воззрения...
т. II, с. 190.
- ⁵² Вундт В. Миф... с. 292.
- ⁵³ Там же, с. 295.
- ⁵⁴ Весенние праздники, с. 27—28.
- ⁵⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия...
с. 386—387.
- ⁵⁶ *Weinhold K. Die Verehrung der Quellen in
Deutschland. Berlin, 1898, S. 59; Bastian A.
Die Vorstellungen...*, S. 316.
- ⁵⁷ Летне-осенние праздники, с. 176, 186.
- ⁵⁸ Там же, с. 48; Весенние праздники, с. 231.
- ⁵⁹ Летне-осенние праздники, с. 127.
- ⁶⁰ Там же, с. 25, 29; Зимние праздники, с. 323.
- ⁶¹ Весенние праздники, с. 44, 157, 328; Летне-
осенние праздники, с. 25, 48, 97.
- ⁶² *Weinhold K. Die Verehrung...*, S. 12, 16.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 33.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 30, 67.
- ⁶⁵ Золя Э. Собр. соч. М.: Правда, 1957, т. 17.
- ⁶⁶ Весенние праздники, с. 101.
- ⁶⁷ *Weinhold K. Die Verehrung...*, S. 65.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 60.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 63; *Bastian A. Die Vorstellungen...*
S. 315.
- ⁷⁰ *Weinhold K. Die Verehrung...*, S. 68.
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 67.
- ⁷² Летне-осенние праздники, с. 146; Тэйлор Э.
Первобытная культура, с. 498; *Bastian A.
Die Vorstellungen...*, S. 372—373.
- ⁷³ Летне-осенние праздники, с. 127.
- ⁷⁴ Фрэзер Дж. Золотая ветвь, с. 87; Тэйлор Э.
Первобытная культура, с. 62, 63; *Bastian A.
Die Vorstellungen...*, S. 314.
- ⁷⁵ *Weinhold K. Die Verehrung...*, S. 55—56.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 58.
- ⁷⁷ *Bastian A. Die Vorstellungen...*, S. 366; *Wein-
hold K. Die Verehrung...*, S. 56.

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РАСТИТЕЛЬНОСТЬЮ

С. А. Токарев, Г. Д. Филимонова

Одни из почти обязательных элемен-
тов, постоянно входящих в состав
календарных и сезонных народных
обычаев,— это живая растительность:
деревья, ветки, зелень, цветы и т. д.
Они весьма разнообразны и постоянно
сопровождают народные праздники. На
первый взгляд, они даже имеют мало
общего между собой: майское дерево;
семицкая березка; новогодняя елка;
дриады — древесные нимфы-духи; укра-
шение жилища зеленью; обрядовое
употребление венков и цветов; целеб-

ные травы, собираемые в иванову ночь;
священные рощи как места совершения
религиозных обрядов; рождественское
полено; «мировое дерево» и пр. Рас-
смотрение обрядов и обычаев календар-
ного цикла, связанных с растениями,
лишний раз убеждает в том, что в об-
рядности нашли отражение прежде все-
го те элементы, без которых жизнь че-
ловека невозможна. Как солнце, вода,
огонь, пища необходимы для человека,
так и без зелени человек не может обой-
тись. Многие растения используются

человеком в пищу и на корм скоту; из них изготавливают одежду и утварь, орудия труда; используют для постройки жилищ; из растений готовят красители и используют в лечебных целях. Растения доставляют человеку и эстетическое наслаждение.

Какое значение в народном праздничном ритуале имеют различные обряды и поверья, связанные с растительностью? Каково их происхождение? Что они символизируют? И прежде всего: можно ли свести к единому источнику эти столь разнообразные вещи? Можно ли наметить, хотя бы приблизительно и схематически, общие стадии эволюции обрядового употребления растительности и зелени?

Едва ли это можно сделать, если оставаться в географических рамках Европы, в пределах узкой историко-этнографической области. В быту народов Европы сохранились, скажем это, забегая вперед, лишь поздние ступени предполагаемой эволюции, понятия которые, не заглянув в далекое прошлое, нельзя.

Это далекое прошлое дошло в живом виде до наших дней в архаических обычаях многих народов неевропейских стран. Так, в обрядовой жизни аборигенов Австралии, Новой Гвинеи, Южной Америки, Западной Африки и пр. важнейшее место занимает лес — сельва, брусса, буш, джунгли. И наши далекие предки с суеверным страхом смотрели на лес, откуда им грозила вполне реальная опасность. Следы и пережитки суеверно-боязливой отношения к лесу сохранились в верованиях, а особенно в фольклоре современных европейских земледельческих народов. Это — «дикие люди» германоязычных народов, русский леший, польский *duch lasny* . Для пахаря северной лесной полосы, как и для жителя тропических стран, лес — исконный праг.

Но наряду с этим была и другая сторона воздействия леса на быт и созна-

ние первобытного человека: лес давал ему пищу (лесная дичь, плоды деревьев), одежду, укрывал от врагов, от ненастья. Приспособившись в течение тысячелетий к лесу, люди научились извлекать из него все нужное для жизни. Отсюда и образы народных верований — благожелательных духов — хозяев леса, покровителей промысла.

Но это лишь общий исторический и экологический фон, не соотносимый непосредственно с календарным циклом обычаев. Первый шаг, вводящий в этот цикл, — обычай и поверья, относящиеся, правда, не к лесу вообще, а к месту совершения тайных религиозно-магических церемоний. Эти церемонии, будь то тотемические ритуалы или инициации мальчиков (и девочек), по самому существу своему привязаны к лесу, хранителю обрядовой тайны. Непосвященные под страхом суровых наказаний в священный лес не допускались, особенно в момент совершения обрядов. Более того, нельзя даже близко было подходить к лесу, откуда доносились звуки таинственной гуделки — голоса страшного лесного духа. Такой лес — уже заповедный, примета табуированной земли.

Священные, заповедные рощи, места совершения обрядов и молитв, были хорошо известны народам Ближнего Востока, античным грекам и римлянам, оказавшим влияние на развитие культуры и обрядность кельтских, германских, славянских племен. Эти рощи рассматривались как естественные святилища, где совершались религиозные обряды, приносились жертвы. Во время массовой, зачастую насильственной христианизации населения рощи и отдельные священные деревья как языческие реликвии вырубались.

Имеются письменные свидетельства, относящиеся к периоду средневековья, когда повсеместно в Европе уже распространилось христианство, о сохранении в ряде мест таких священных рощ

(в Швеции, Германии)¹. В XIX—начале XX в. и в Восточной Европе такие рощи еще существовали у литовцев, народов Поволжья (удмуртов, марийцев, чувашей). В XIX в. у народов Кавказа также встречаются священные рощи, причем у каждого сельского общества своя. Вступать в нее посторонним строго запрещалось, а тем более ломать там ветки, рубить деревья и т. д. Так, за сдиранье коры с заповедных деревьев древнегерманское право жестоко карало. В священных рощах совершались моления, жертвоприношения. Сейчас таких рощ не осталось, но кое-где сохранились отдельные так называемые священные деревья².

Если в раннем средневековье церковные и светские власти наряду с другими предметами языческих культов всячески истребляли священные рощи и деревья, то в более позднее время, с победой христианства, борьба затихла или прекратилась. Обрядовая функция деревьев свелась к их роли в народных традиционных праздниках, сами участники которых уже давно забыли о связанных с ними старинных религиозных представлениях. Однако символический смысл некоторых обрядовых манипуляций порой хорошо виден.

Как совершенно правильно отмечал В. Я. Пропп, можно различать два главных вида обрядов, связанных с деревьями: 1) обряды с живыми растущими деревьями и 2) с деревом, срубленным и принесенным из леса в селение³. По-видимому, первый вид — более древний, генетически связанный с культом священных рощ и ныне редко где сохранившийся; манипуляции же со срубленным деревом — более поздний вид, доныне широко распространенный.

Некоторые деревья наиболее часто фигурируют в обрядах, поверьях и фольклоре европейских народов. Таковы дуб, береза, бук, ель; реже — липа, кипарис, ясень, ольха, осина, орешник, верба, рябина, падуб, тис, лавр и др.

Преобладание их варьирует в зависимости от географических условий, может быть, и от этнических связей и традиций. Дуб особенно почитался кельтскими племенами, а также древними германцами, береза — славянскими. Богатейший материал, иллюстрирующий обряды с этими деревьями, поверья о них, собран этнографами-фольклористами В. Маннхардтом, Дж. Фрэзером, В. Вундтом и др.⁴

В древности первое место в обрядах и поверьях европейских народов занимал дуб⁵. Почему? Достаточно припомнить чисто физические свойства дуба: высокий мощный ствол, долговечность, крепкая древесина, а сверх того желуди, которыми питались наши предки, а также кормили скот. Все это не могло не породить в общественном сознании древних людей чувства почтения к этому дереву. Древние европейцы приписали жертву дубу (или духу дуба), связывая с ним образы великих богов: античные греки посвящали дуб верховному богу Зевсу, римляне — Юпитеру, германцы — Тору или Донару, древние литовцы — Перкунасу, славяне — Перуну. Молния поражала чаще всего именно дуб, что еще более утверждало связь этого дерева с богами и усиливало суеверный страх людей. Для кельтов вековые дубы служили оракулами, то же было и у греков (святилище в Додоне). Средневековые авторы подробно описывают обряды религиозного поклонения дубу. Об этом же свидетельствуют и отдельные археологические находки⁶.

В настоящее время следов почитания живого дуба сохранилось мало. Один из немногих хорошо описанных обычаев этого рода — праздник *заветины* у сербов, устаревший в один из летних дней⁷. Главная часть праздника протекала вокруг *записа* — священного дерева, чаще всего дуба, на коре которого был вырезан крест (в чем заметно влияние христианства). Запис считали

священным и неприкосновенным, зачистую его огораживали. У каждой общины было несколько записов, один из них главный — там совершались религиозные моления, приносились кровавые жертвы: под деревом резали овцу, кровь ее стекала на корни дерева, которые поливали и вином. В церемонии участвовал и православный священник — еще одно свидетельство того, как берковь приспособлявала дохристианские обычаи.

Пасхальные шествия к старым дубам, широко распространенные в Германии в конце XVIII—начале XIX в., сохранились местами и в XX в.⁸

Сообщения о ритуальной роли березы более многочисленны у восточных славян. Известны глубоко архаичные обряды с живыми, растущими в лесу березами. В XIX в. был распространен обычай срубать в лесу в определенных летние праздники березу, приносить ее из леса в деревню и совершать с ней те или иные обряды; однако преобладала первая форма⁹.

В европейских странах, как отмечалось выше, был широко распространен обычай приносить срубленные в лесу деревья в деревню или даже на городскую площадь¹⁰. Это дерево чаще всего называют «майским», и оно действительно составляет существенную часть майских (весенне-летних) праздников, хотя в некоторых случаях оно ставилось в июне — в иванов день, в августе — в связи с праздником уборки урожая, сохраняя при этом название «майское дерево», «майский столб» (Maibaum — у немцев, may pole — у англичан, maistång — у шведов).

Во Франции еще недавно был обычай приносить в ночь под 1 мая свежесрубленное дерево (бук, березу, ель, кипарис), вкапывать на деревенской или городской рыночной площади, украшать его лентами, цветами, гирляндами, а вокруг устраивать массовые танцы. Дерево оставляли на целый месяц, а иногда

оно стояло и дольше, вплоть до уборки урожая. Такой же обычай был у испанцев и португальцев. Вокруг майского дерева устраивались разные молодежные игры. Местами дерево заменялось простым гладким шестом, к верхушке которого привязывали разные призы, и молодые парни по очереди старались влезть на шест, сорвать их. Сходные обычаи распространены также в Италии, Нидерландах, Англии, Скандинавских странах, в немецких землях, в Австрии, Венгрии, Польше, Чехословакии, у лужичан, словенцев и хорватов, румын. Любопытно, что у многих народов Балканского полуострова (сербы, черногорцы, македонцы, болгары, албанцы, греки) этот обычай не получил распространения.

В подавляющем большинстве случаев ясно виден общинный, коллективный характер обрядов и развлечений, связанных с майским деревом: целая ватага парней тащит его из леса, все вместе его водружают и украшают, вокруг него празднуют и пляшет вся сельская молодежь. Особенно показательны те факты, в которых проявилось сознание общинной солидарности: дерево не только сообща украшают, но и сообща защищают, охраняют от попыток похитить, предпринимаемых парнями из других деревень.

Но наряду с этим сугубо общинным майским деревом у некоторых народов ставились и индивидуальные «майи»: молодые люди наряжали в ночь под 1 мая небольшие березки, под новый год — елочки перед окнами своих возлюбленных или невест; позднее ставили их учителям, бургомистрам и др.

Девушкам, нелюбимым за что-то или порочного поведения, втыкали перед домом ветки разных деревьев и кустов, каждая из которых ассоциировалась с определенной чертой характера («постыдные майи»). Так, например, у немцев Эйфеля терновник ставили сварливым, тополь — сплетницам, черемуху —

ленивым, ветки вишни — легкомысленным и т. п. Такая форма проявления общественного осуждения известна у французов, словенцев, хорватов и у других народов¹¹. «Майн» тесно связаны и с семейной обрядностью: в честь рождения девочки сажали яблоню, в честь мальчика — грушу; отвергнутому жениху ставили терновник на навозной куче¹².

В целях оберега и повышения плодотворности скота в немецких землях вплоть до XIX в. у хлебов ставили для каждой коровы по елочке.

Надо особенно подчеркнуть, что во всех этих обычаях, связанных с майским деревом, нет, видимо, никаких следов церковно-христианских влияний. Другой вопрос, не кроются ли за этими традиционными, в XIX в. уже в основном развлекательными, действиями некие символические идеи, уходящие своими корнями в глубокую древность. К этому вопросу мы вернемся несколько позже.

*

Аналогом майскому дереву в зимнее время является рождественское, или новогоднее, дерево. Обычно это елка. В том виде, как она нам известна, — украшенная блестящими стеклянными игрушками, мишурой, яблоками, орехами, сладостями, освещенная свечами (а в последние десятилетия и цветными электрическими лампочками), — явление сравнительно молодое. В настоящее время большинство исследователей считает, что елка в таком виде начала распространяться в XVIII в. с берегов верхнего Рейна, прежде всего из Эльзаса. Письменные свидетельства о том, что под рождество в Эльзасе ставили маленьки елочки, украшенные яблоками и облатками, но еще без свечей, известны с XVI в.¹³ Если во многих областях издавна известен обычай подвешивать елочки или другие деревца к потолку (иногда макушкой вверх, иногда

вниз), то в Эльзасе искони это была ель, и ее не подвешивали, а ставили. Имеется целый ряд письменных сообщений (1521, 1546, 1555, 1557 гг.) из алеманской области (Эльзаса, Швейцарии, Германии), а также и из более восточных районов о том, что под рождество гильдии и цеховые организации устанавливали «Weuepacht-Meyel»¹⁴. Видимо, рождественское дерево не было еще центром семейного праздника, как это стало позднее, а было городским и общественным обычаем. По окончании праздника детям и беднякам позволялось отрясать с дерева плоды и сладости. Несколько позднее появляются сообщения и об установлении елочек в домах. Первое письменное свидетельство о том, что на рождественском деревце зажигают свечи, относится к 1708 г.¹⁵ В письме к дочери герцогиня Элизабет-Шарлотта Орлеанская (уроженка Пфальца) пишет, что в Германии на рождество кладут на столики для детей подарки и ставят буковые деревца со свечами на каждой ветке. Она вспоминает, что когда она в детстве (примерно в 1659—1663 гг.) гостила у своей тетки (тоже уроженки Пфальца) в Ганновере, то для нее устраивали рождественские игры — Christkindspiel, но не сообщает, были ли уже и тогда свечи на деревцах.

В Пфальце, особенно в Гейдельберге, обычай ставить рождественское дерево был широко известен. Но в Пфальце, как и в соседних Гессене и Швабии, роль рождественского дерева долго выполняла не елка, а бук¹⁶, поэтому даже еще в 1920-е годы в Гессене елку называли «Bosbääm», «Busbääm», а в Швабии еще и в 1960-е годы — «Buchsbäum» (т. е. буквое дерево)¹⁷.

В одном из сообщений из Циттау за 1737 г. говорится, что там на рождество ставили столько украшенных деревцев со свечами, сколько людей надо было одарить¹⁸. О том, что к 1770-м годам елка существовала уже в современном

нам виде, свидетельствует Иоганн Вольфганг Гёте. В вышедшем в 1774 г. романе «Страдания молодого Вертера» он пишет: «Она приводила в порядок игрушки, которые приготовила к празднику своим младшим братьям и сестрам. Он заговорил о том, как обрадуются малыши, и припомнил те времена, когда неожиданно распахнутые двери и зрелище нарядной елки с восковыми свечами, сладостями и яблоками приводило его в невыразимый восторг»¹⁹. Известный австрийский этнограф руководитель работы над Австрийским этнографическим атласом Рихард Вольфрам в комментариях к картам о рождественском дереве в Австрии не без основания считает, что эти слова в романе Гёте немало содействовали распространению обычая. По мнению Вольфрама, Гёте познакомился с обычаем в Страсбурге, так как во Франкфурте-на-Майне и Вецларе, где прошло детство и юность Гёте, такого обычая еще не было. То, что елка со свечами и сладостями в это время в Страсбурге уже была известна, доказывает одно из сообщений за 1785 г.²⁰ К XIX в. елки появились на рождественских ярмарках в Германии. Если в 1785 г. на ярмарке в Лейпциге елками еще не торговали, то в 1807 г. в Дрездене их продавали уже много²¹.

Распространение елки в самой Германии и в других странах первоначально шло в городах и прежде всего — в высших слоях общества. Центром распространения елки в Австрийской империи стала Вена, где елка в XVIII в. была еще не рождественским деревом, а «Nikolausbaum», т. е. связана с николиным днем. Обычай ставить елку на рождество в Вену и в другие города Австрии в начале XIX в. принесли немецкие беженцы эпохи наполеоновских войн, селившиеся в Австрии немецкие принцессы и банкиры. В 1819—1830 гг. елка появилась в Венгрии, в 1820 г. — в Праге; с начала XIX в. елка известна и в

Скандинавских странах, но широкое распространение здесь она получила позднее (в Норвегии, например, только в период между 1880 и 1930 гг.); в 1822 г. у саксов Трансильвании. Как уже говорилось, обычай ставить елку шел от высших слоев общества. Так, во Франции елку впервые устроила жена герцога Орлеанского Елена Мекленбургская. После франко-прусской войны (1871 г.) ее распространению содействовали эльзасские беженцы²². В Англии также впервые елку нарядила немецкая принцесса (в 1760 г.), ставшая женой Георга III²³, а в 1840 г. в Виндзоре елку для детей устроила королева Виктория со своим немецким супругом Альбертом Кобургским²⁴.

С 1840-х годов елка известна и в России. В рассказе «Елка и свадьба» Ф. М. Достоевского, опубликованном в 1848 г., говорится что пять лет назад герой был приглашен накануне нового года на детский бал с елкой²⁵. У Достоевского речь идет о Петербурге, где проживало много иностранцев, в том числе и немцев, а, как сообщает А. М. Ремизов, «ни у простого народа, ни в старинных домах старого уклада нет такого рождественского обряда, чтобы в святые вечера зажигать елку... И вот по себе скажу, — наставленный по московской старине нашей, я не знал в детстве никакой рождественской елки... И совсем уже взрослым я увидел в первый раз (конец XIX в. — Т. Ф.) елку — ее зажгли у нас после всеобщей в рождественский сочельник»²⁶.

Несмотря на быстрое распространение елки, украшенной свечами и сладостями, в XIX в. почти по всей Европе (особенно после того, как было налажено фабричное производство сравнительно дешевых стеариновых свеч), во многих сельских районах как в самой Германии, так и в других странах даже в конце XIX в. елку на рождество не наряжали. Под влиянием города елку стали устраивать сначала в сельских школах,

а затем этот обычай распространился и на крестьянские дома. Немецкие иммигранты XIX в. завезли обычай украшать елку и в Америку, где ее со временем стали ставить и на площадях.

В середине XX в. более широкое распространение елка получила и в романских странах Европы, в Испании же, где она называется «немецким деревом»²⁷, и в Португалии она все еще устраивается довольно редко и в настоящее время. На Балканах елка также малоизвестна. Так, в Болгарии, Югославии, Греции, Албании елку стали украшать под новый год в основном лишь после второй мировой войны, преимущественно в городах, в общественных местах, а в Румынии — только с 1960-х годов²⁸. Возможно, что распространение в этих странах елки в качестве рождественского дерева тормозилось бытованием другой формы обычая с деревом (рождественское полено, бадняк), сохранившейся здесь вплоть до наших дней.

Елка проникла и в мусульманские страны. Например, в 1960-е годы ее украшали в Тегеране (Иран) и Марокко. Обычай наряжать елку существовал до второй мировой войны и в Турции, но был запрещен Кемалем Ататюрком в 1936 г. с целью сохранения леса. Правда, во многих странах, где нет елей, их заменяют деревьями других видов²⁹.

Что же способствовало возникновению и распространению обычая украшать елку в рождественско-новогодний период? Одни исследователи считали, что это произошло из-за веры в апотропические свойства ели — колючие иглы якобы защищали от ведьм и других злых сил. Но ведь были и другие породы хвойных деревьев, а во многих местах ставили (или подвешивали) не елку, а другие деревья или кустарники.

Немецкий исследователь Е. Могк считал, что предшественником рождественско-новогодней елки были ветки вишни и других плодовых деревьев, которые ставили в доме в воду задолго до ро-

ждества, с тем чтобы они зацвели к праздничному дню. По его предположению, из опасения, что ветки по каким-то причинам не зацветут (а это был плохой признак), их стали заменять вечнозеленой елкой³⁰. Существовала и другая точка зрения: ель, украшенная яблоками и орехами, имеет своим прообразом библейское «райское дерево»³¹.

Западногерманский исследователь В. Кругмани, не отрицая веры простого народа в апотропическую силу хвойных деревьев, считает главным условием широкого распространения елки в качестве рождественского дерева то обстоятельство, что ее ветки зелены круглый год³². До появления елки в качестве рождественского дерева во многих местах, особенно сельских, был распространен обычай украшать дома и стойла в рождественско-новогоднее время вечнозелеными ветками (ели, тиса, бук, падуба, можжевельника, омелы и др.). Обычай известен издавна, он был распространен в древности у египтян и народов Ближнего Востока, в античной Греции и Риме, где ими украшали храмы и дома, считая, что это принесет человеку в новом году здоровье и счастье. Еще в 1930-м году в Вестфалии, например, украшали дома ветками ели, в других районах — омелой, тисом и т. п.

На протяжении веков начальная дата нового года неоднократно менялась, поэтому и обычай постепенно переходил на эти даты. С 1310 г. (XIV в.) новый год в Германии, например, был перенесен с пасхи на рождество, и с начала XVI в. мы имеем уже свидетельства о зимних «майях», а затем и о рождественских деревьях.

Церковь вела упорную многовековую борьбу по искоренению языческих обрядов и обычаев, но, убедившись в своем бессилии, стала пытаться приспособить их. Так было и с рождественским деревом. Со временем елку стали ставить в церквях, а после второй миро-

вой войны елочки под рождество появились и на могилах.

Уже много десятилетий, как елку ставят не только в домах, но и на улицах и площадях. Так, в Англии³³ стало традицией каждый год под рождество устанавливать огромную ель на Трафальгарской площади — дар города Осло Лондону. Эта традиция зародилась в годы второй мировой войны, когда в Лондоне находились в эмиграции норвежское правительство и король, и туда контрабандой привезли ель из оккупированной гитлеровцами Норвегии.

На примере рождественско-новогодней елки мы можем проследить, как происходит трансформация обычая: в XVI в. елка носит общественный характер, устраивается гильдиями и цеховыми организациями (назначение ее, видимо, то же, что и майского дерева, оно и называется «майей»), затем постепенно под влиянием протестантизма она становится средоточием тихого семейного праздника, а с конца XIX — начала XX в. вновь начинает принимать общественный характер — устанавливается на улицах и площадях, в общественных местах.

Несмотря на то что много исследователей занимались вопросом происхождения обычая с елкой, его все еще нельзя считать решенным. Не совсем ясны и истоки обычая зажигания свечей на елке. Кругман³⁴ вслед за немецким этнографом Лауфером считает, что свечи на елке появились под влиянием церковной символики, так как в рождественскую ночь во всех домах (и там, где елок не было) зажигали свечи. Огонь и свет играли большую роль в обрядности издревле. Придавалось ему большое значение и в христианской рождественской обрядности. Однако имеются свидетельства и иного рода. «Русскому народу известно еще из древности жертвенное возжжение свечей на деревьях — Ильинская пятница»³⁵. В

одном из своих исследований А. Веселовский пишет: «Обычай приношения и возжжения свечей на деревьях, изданной возбуждавший запреты западной церкви, существовал до последнего времени (т. е. во второй половине XIX в. — Т. Ф.) в черте христианского народного обряда: в священной роще около церкви св. Квирика и Авлиты, в Сванетии, на 15-е июля огромное дерево унизывалось множеством горящих свечей; в Зачеренском погосте Псковской губ. лежала большая упавшая сосна, к ней сходились на Ильинскую пятницу крестьяне, принося шерсть, сыр, мясо и свечи, которые зажигали, прикрепив к стволу»³⁶. Известно также о зажигании свечей на ели или других деревьях в прошлом и в семейной обрядности, в частности в свадебной, у украинцев и русских, а также у других народов СССР.

Мы видим, что свечи на дереве зажигались не только под рождество, но и в летние календарные праздники. Сообщая о почитании огня, Б. А. Рыбаков пишет: «В Киеве устраивали „свадьбу свечи“: ставили срубленное деревце, обвешанное фруктами, дынями и украшенное восковыми свечами»³⁷. Может быть в этих обрядах мы имеем дело с пережитками синтеза культа огня и культа растительности? К сожалению, мы не располагаем данными о том, сколь древен этот обычай.

*

Обычай рождественско-новогоднего полена (а его периодически зажигали от рождества до нового года, а чаще и до дня трех королей) известен был в прошлом большинству народов зарубежной Европы, но к концу XIX в. он в некоторых странах исчез (особенно в связи с заменой открытых очагов печами), а в других сильно трансформировался (заменен небольшим поленцем); дольше этот обычай сохранялся в Балканских странах.

Письменные свидетельства об обычае жечь бадняк (полено) восходят к VI в., на Балканах — XIII в.³⁸ В средневековье он неоднократно запрещался как церковью, так и светскими властями. Имеется несколько гипотез толкования этого обычая. Еще в 1925 г. обзор их привел в своей работе Э. Шнеевейс³⁹; с культом солнца связывали обычай жечь полено в зимне-святочный период В. Маннхардт и С. Троянович, с богом грозы — Л. фон Шрёдер и А. А. Потенба, с культом предков — шведский ученый Нильсон; Мейер и Бильфингер связывали его с римскими календами, с началом нового года. Сам Шнеевейс, находившийся сначала под влиянием взглядов Маннхардта, после исследования этого обычая у южных славян пришел к выводу, что он восходит к римским календам и связан с защитно-магическими представлениями.

Число гипотез не уменьшилось и в наши дни. С культом предков связывают этот обычай югославские этнографы М. Гавацци, В. Новак⁴⁰ и др. Болгарская исследовательница Татьяна Колева считала, что «отношение к рождественскому полену, как к живому существу, большое почитание его всеми членами семьи, его воспевание в обрядовых песнях говорят о том, что оно олицетворяет какое-то древнее языческое божество или же является атрибутом такого божества. Некоторые полагают, что горение рождественского огня связано с представлениями о возрождении солнца и начале нового солнечного года»⁴¹. С солнцем связывает горение рождественско-новогоднего полена и известный советский археолог и историк Б. А. Рыбаков⁴². Французский же этнограф А. ван Геннеп⁴³ возражает против связи рождественского полена с олицетворением какого-либо божества или с культом «семейного очага», считая, что в основе этого обычая лежит лишь идея магии плодородия. Советский этнограф Н. Н. Велецкая видит

истоки этого обычая в ритуале проводов стариков «на тот свет»⁴⁴.

Вряд ли правомерно объяснить обычай какой-то одной функцией. Обычай рождественского полена, как и другие обычаи календарного цикла, полифункционален, в нем переплелись, вероятно, различные идеи. Выбор породы дерева для бадняка (это обычно был дуб, бук, или груша) объясняли тем, что эти деревья дают много плодов, так что сжигание их будет способствовать хорошему урожаю (магия плодородия). Магией плодородия продиктован и обычай собирать золу и угольки от сгоревшего полена, которые затем разбрасывали по полям — для повышения плодородия. Реальной же причиной выбора этих деревьев было то, что они обладали твердой древесиной и горели медленно (по поверью, если горящий бадняк погаснет раньше срока, — это плохой признак). Зола является хорошим удобрением, т. е. обладает реальным свойством, повышающим плодородие. Головешки от полена имели, по мнению народа, апотропеические свойства: охраняли дом от непогоды и пожара (поэтому их хранили в доме). «Кормление» полена является, вероятнее всего, пережитком былых жертвоприношений деревьям и огню. Возможно, прав и Б. А. Рыбаков, связывая зажигание в это время рождественского полена с состоянием солнца. День в северном полушарии начинает понемногу прибывать, и горение полена (а деревья обладали продуцирующей силой) в течение двенадцати дней должно было способствовать этому. Безусловно, существует и связь обычая с культом мертвых.

В обрядах рождественской елки и бадняка мы имеем трансформацию, более поздние новые формы, заменившие поклонение живому священному дереву.

*

В календарной обрядности европейских народов, помимо деревьев, широко

использовалась также различная зелень: ветки, травы, цветы. Зелень в той или иной форме и степени присутствует в праздниках всех сезонных циклов, она употреблялась в кулинарных и лечебных целях, магических, апотропейческих, мантических, эстетических.

В основе использования растений в кулинарных и лечебных целях лежат, безусловно, реальные (вкусовые, питательные, целительные) их свойства, многовековые наблюдения и опыт людей. Однако даже и эта область обросла суевериями, в нее проникли приемы иррационального характера. С таким сочетанием реального и иррационального мы встречаемся в обычаях страстного четверга. Например, у немцев, австрийцев, словаков и некоторых других народов он называется «зеленым четвергом», так как в этот день ели суп, приготовленный из зелени (из 7,9 или 12 компонентов), много шпината. Полагали, что употребление именно в этот день зелени и овощей принесет здоровье. Болгары в замешиваемое для пасхального хлеба тесто клали целебные травы, а жители Югославии разговлялись на пасху кушаньями, в состав которых входили также крапива, цветы кизила и сушеный лавр⁴⁵. В пасхальную ночь выезжали на поля, кормили лошадей молодыми всходами, приносили их в дом. Травой и цветами, молодыми всходами украшали пасхальный стол (сочетание магических и эстетических функций).

В обрядности многих народов играет известную роль чеснок⁴⁶. Так, греки о-ва Лесбос 1 августа съедали слегка обжаренные головки чеснока в целях защиты от малярии. У румын же в день воздвижения (14 сентября) запрещалось есть чеснок, так как он, хотя и отдаленно, напоминает форму креста. В русальи дни зубчики чеснока носили за поясом в качестве апотропея. Болгары во время уборки зерновых клали на первый сноп головку чеснока, который,

по поверью, предохранял «от колдовского переманивания хлеба в чужие закрома». С апотропейческой целью и в Югославии в венки иванова дня вплетали чеснок. Видимо, использование чеснока в качестве апотропея в известной степени навеяло его целебным свойством и своеобразным запахом. Как средство народной медицины и в магических целях чеснок использовали французы.

Многофункциональная нагрузка свойственна не только чесноку, но и другим растениям. Как известно, целебные травы обычно собирают в период наибольшего их расцвета — в конце весны — начале лета. Народ же наделал особыми свойствами травы, собранные в определенное время в иванов день (полночь, полдень или на рассвете). У каждого народа, даже в каждой области, есть свой «иванов цветок»: зверобой, арника, ромашка, валерьяна, тысячелистник, подорожник, лаванда, тмин, цветы бузины и пр. Травы и цветы, собранные в иванов день, обладали якобы особой целительной и чудодейственной силой. По поверью многих народов, в эту ночь зацветает папоротник и созревают его семена; тот, кто их соберет, найдет клад. Ивановы травы подбрасывали в костер для усиления его благотворного воздействия. Травы, освященные в церкви, добавляли в корм скоту с целью защитить его от болезни и несчастного случая. Букеты трав вешали на дверях в клеу и домах для защиты от ведьм и непогоды.

Знахари, используя целительные свойства трав, прибегали к различного рода манипуляциям с ними (заговоры и др.). Ивановы травы применялись как приворотные средства и для гаданий: девушки клали под подушку венки, чтобы увидеть во сне суженого; с этой же целью или чтобы узнать о продолжительности жизни, бросали венки в реку.

Почти аналогичную роль играли травы и на усение (15 августа), которое

в Германии в средневековье называлось даже «Buschelfrauentag» (букв.: женский день букета). Церковная литургия в этот день, связанная с освящением трав, вероятнее всего, была призвана заменить дохристианские уборочные обряды германцев. Большое значение придавалось числу трав и цветов, составлявших букеты, — 7, 9, 77 (священные числа), что, видимо, должно было обезвредить действия колдунов, которые также якобы стремились подбросить в эти букеты свои снадобья, приносящие зло⁴⁷.

Зеленью и цветами украшали в некоторые календарные даты родники и колодцы — по одним поверьям, чтобы из них не ушла вода, по другим — чтобы усилить их целительные свойства. В Испании же считали, что цветок, вынутый в полночь из источника, якобы снимает чары, излечивает от болезней, приносит счастье⁴⁸.

Широко распространенный у многих народов Европы обычай в некоторые календарные праздники хлестать людей и скот «прутом жизни» (это ветка рябины или иного дерева, освященные в церкви вербные, пальмовые или оливковые ветви) первоначально, видимо, имел целью передать живительные соки растения животным и людям, принести благополучие. В XIX в. этот обычай стал переосмысляться. Так, в Румынии перед тем, как отправиться на базар продавать корову, ее ударяли «прутом жизни», считая, что в таком случае будет много покупателей⁴⁹. К концу XIX в. обычай стал преимущественно прерогативой детей, которые в некоторые календарные праздники хлестали прутом взрослых, а те их за это одабривали.

Ветки зелени, травы и цветы играли существенную роль во многих обрядах, в прошлом явно магического характера (обрядов вызывания дождя и других, связанных с магией плодородия). Так, в известном на Балканах обряде *додбла*

(*пеперуда*), исполнявшемся летом в целях вызывания дождя, одну из участниц процессии закутывали в зелень и цветы, а затем обливали водой (подробнее см.: Т. Д. Филимонова. «Вода в календарных обрядах» в настоящем издании).

С майской или троицкой обрядностью у немцев и австрийцев связан и образ «водяной птицы» (чучело лебедя, туловище которого делали из зелени и затем обливали). Образы «диких людей», известные у немцев и австрийцев на масленицу и в другие весенние праздники, видимо, связаны с вегетативными духами, с идеей умирающего и воскресающего божества растительности (их ловили в лесу, «убивали» и затем они «воскресали»). Некоторые исследователи рассматривали «диких людей» как персонификацию зимы, другие (Маннхардт) — как сплав лесных духов и духов ветра⁵⁰.

На многие праздники, особенно в весенне-летний период, из цветов и веток плели гирлянды, которые вешали поперек улиц, украшали ими жилище внутри и снаружи, на голову надевали венки из цветов. Цветами, ветками, гирляндами украшают альпийские пастухи скот при выгоне и возвращении его с альпийских пастбищ, а земледельцы — возвращающийся с поля последний воз со снопами. Раньше все это делалось, видимо, в целях повышения плодородия.

Со временем магические и апотропейческие функции зелени и цветов отодвинулись на второй план, а потом и совсем забылись; зато возросла их эстетическая значимость.

*

В научной литературе не раз делались попытки объяснить хотя бы некоторые из рассмотренных здесь обычаев, касающихся растительности, исходя из каких-либо изначальных идей. Сторон-

ники астрально-мифологической школы видели в почитании деревьев отражение метеорологических явлений: дерево — это-де символ грозовой тучи, местопребывание «облачных духов»; «мировое дерево», особенно мифологическое дерево, «растущее корнями вверх»⁵¹, — это дождевые тучи. Эдуард Тэйлор и другие приверженцы анимистической теории смотрели на «священные деревья», как на вместилище духов или душ. «Духи деревьев и дубрав, — писал Тэйлор, — заслуживают нашего внимания, находясь в неразрывной связи с первобытной анимистической теорией природы. Это особенно ясно видно на той стадии человеческой мысли, когда на индивидуальное дерево смотрят, как на сознательное личное существо и в качестве последнего воздают ему поклонение и дары»⁵². Кагаров также считал, что культ растений развивался на почве анимизма⁵³.

Этот взгляд был развит и превращен в стройную теорию Маннхардтом и Фрэзером: дерево — это либо тело какого-то духа, либо его пристанище, которое дух может временно покидать и вновь в него возвращаться. Дерево — живое существо, поэтому с ним нужно обходиться как с живым существом. Такое объяснение явно недостаточно; в сущности это еще не объяснение, ибо оно оставляет без ответа главный вопрос: а почему же дерево — не всякое, а определенное — уподобляется человеку?

Отчасти на этот вопрос дает ответ Д. К. Зеленин. Собрав в своей книге «Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов»⁵⁴ множество интересных фактов — поверья о деревьях, обряды их умилостивления, принесение «строительной жертвы» для выкупа места постройки и пр., — Зеленин попытался свести все эти различные поверья и обряды к одному исконному корню — к древнему «растительному тотемизму», чем все же слишком сузил проблему.

Советский этнограф Л. Я. Штернберг ближе подошел к пониманию генезиса дендролатрических верований. Он писал: «В жарких странах деревья были жилищем человека, плоды были его первой пищей, и совершенно естественно, что с самых ранних времен появления там человека должно было установиться особенно интимное отношение его к деревьям. Это исключительное существо, которое давало ему кров, кормило его, укрывало от хищных зверей, защищало от дождя, от палящего солнца, было для него чем-то таинственным, и он пытался его разгадать. До сих пор еще у многих народов сохранился обычай жить на деревьях или в дуплах деревьев...»⁵⁵ Мысль верная, но она объясняет не все поверья и не все обряды, относящиеся к деревьям или вообще к растительности.

Другие советские этнографы видели в обрядах, связанных с растительностью, преимущественно или даже исключительно аграрную магию: стремление передать земле плодородную силу дерева — березы, вербы и др. Так считал и В. Я. Пропп, который в то же время рассматривал дерево или зеленую ветку и как олицетворение умершего предка⁵⁶.

Одна из новейших попыток истолкования календарных обычаев, связанных с растительностью, сделана сторонниками семиотического метода (В. В. Иванов, В. Н. Топоров⁵⁷ и др.), но применение его пока не дало убедительных результатов.

Разнообразные обряды и верования, касающиеся деревьев, сведены к универсальному мифологическому мотиву «мирового древа», куда включены также «древо жизни», «древо смерти», «древо познания» и пр., рассматриваемые как варианты. Единственным объяснением всех бесконечно разнообразных форм верований и обрядов, касающихся растительности, является ссылка на «мифопоэтическое сознание»⁵⁸.

Из всего изложенного выше о «культе растительности» в связи с календарными обычаями видно, что из слагающих культ элементов одни более древние, другие сравнительно более поздние. Беспорно, древнейшими следует считать суеверный страх людей перед окружающим их лесом, страх, частью порожденный реальной угрозой (хищные звери и пр.), а частью социально обусловленный (лес как место тайных обрядов, табуированный для непосвященных), и благодарность за полезные его свойства. Поверья и обряды, связанные с единичным деревом, во многих случаях представляют собой остаточное явление (пережиток культа священных рощ), в других порождены особыми свойствами данного дерева. Вообще дендролатрия — сложное явление. Даже у оседлых земледельческих народов, для которых лес — лишь досадная помеха в земледельческом хозяйстве, отношение к нему амбивалентное. В календарных обрядах и поверьях деревья порой выступают и в функции носителей производящей, плодоносящей силы: ведь не случайно и семидесятилетняя березка, и майское дерево занимают столь видное место в обрядово-эротических играх молодежи. Недаром и Дж. Фрэзер в своей знаменитой «Золотой ветви» такое внимание уделил тесной связи между «полевыми» и «лесными» демонами; он опирался при этом на исследования Манихардта.

Что касается мифологических представлений, связанных с лесом и деревьями, то их никоим образом нельзя считать первичной основой «культа деревьев». Напротив, вопреки взглядам семиотиков-структуралистов, для которых миф есть обобщение всего первобытного социального опыта, мифологизация деревьев, по всем данным, соответствует сравнительно позднему уровню развития общественного сознания, примерно на стадии бытования древневосточных государств.

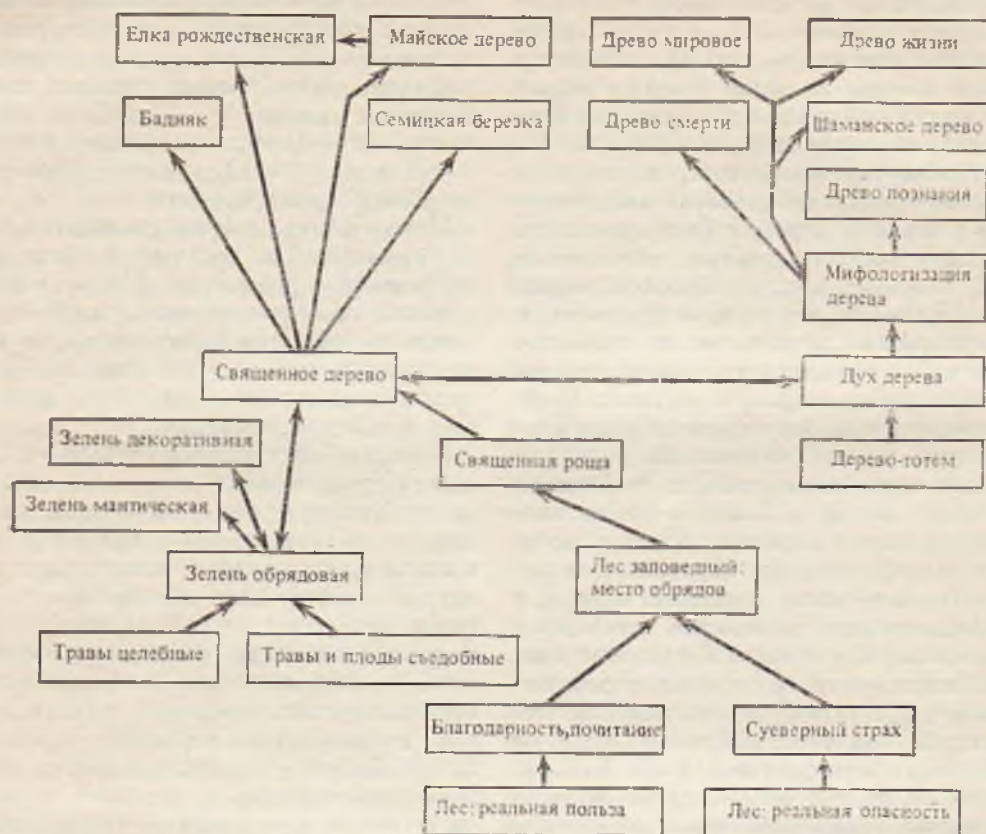
Если же говорить об обрядовом упо-

реблении всевозможной зелени (ветки, листья, трава, цветы), то мотивы ее тоже различны: зелень может заменять цветущее дерево, может служить декоративным целям, быть орудием магических актов (хлестание зеленой веткой людей и животных), служить символом возрождающейся природы.

Наконец, что касается целебных трав, то применение их восходит к чисто инстинктивным действиям. Но наделение особыми свойствами одних только «ивановских» трав есть простое суеверие, такое же, как поверье о цветении папоротника в иванову ночь или об открывающихся в эту ночь кладах.

Поверья, касающиеся реальных деревьев, чрезвычайно многочисленны и разнообразны — они есть у всех народов, но по существу все они сводятся к одной идее: дерево — живое существо, антропоморфное или зооморфное. Оттенки этой идеи весьма разнообразны, и их трудно даже систематизировать: одни из них подходят под категорию «анимистических» образов, другие скорее покрываются термином «аниматизм». Дерево — двойник человека, разделяющий его судьбу; дерево — вместилище его души; дерево — тотем; дерево — местопребывание духа; дерево — фетиш; душа дерева, способная отделяться от него (дриада) или неотделимая (гамадриада); дух дерева, наказывающий за непочтительное к нему отношение, карающий за попытку срубить его; дерево — носитель плодоносных сил, посылающий урожай (вегетативный демон), носитель эротической потенции; дерево — оракул; дерево — очаг разрушительных сил («буйная береза», «прокудливая береза») и многое другое.

Часть этих анимистических и магических представлений связана с календарными обычаями (майский столб, троицкая березка, рождественская елка, сбор трав в иванов день и др.), другие такой прямой связи не обнаруживают (схема 3).



В отличие от всех этих поверий, связанных как-никак к реальным (материальным) вещам, мифологические деревья суть нечто воображаемое, от вещественного мира оторвавшееся. Они, конечно, тоже имеют каждое свою «земную основу», но связь с ней не прямая, а опосредствованная.

Этнографы-фольклористы различают главнейшие виды мифологических деревьев: «мировое дерево», «дерево жизни», «дерево смерти», «дерево познания», «тотемическое дерево», «шаманское дерево» и др. Конечно, грани между этими видами мифологических образов нерезки и расплывчаты. Они, кроме того, слабо связаны с календарными обрядами уже по одному тому, что оторвались

вообще от всего вещественного и сохранились лишь в идеальной связи с реальным миром. Однако несколько слов сказать о них здесь надо, хотя бы уже для прояснения некоторых спорных или явно ошибочных взглядов.

«Мировое дерево» (*arbor mundi*) — так принято называть мифологический образ (воображаемого или изображаемого) дерева, растущего от земли до неба и как бы вертикально поставленной осью соединяющего три мира: верхний (небо), средний (землю) и нижний (подземный мир). Животные, люди, духи, боги распределяются по этим трем мирам. Данный мифологический мотив действительно распространен очень широко. Иногда описывается (нарочито

для противопоставления реальным деревьям) «дерево, растущее корнями вверх». Но никакого отношения к вещественной обрядовой растительности, фигурирующей при календарных праздниках, это «мировое дерево» вопреки мнению семиотиков не имеет.

Напротив, идея «древа жизни», т. е. дерева — носителя жизненных сил (идея тоже широко распространенная), опирается на факты реальной жизни, на свойства настоящих деревьев: долговечность, сопротивляемость разрушительным силам, может быть, целебные свойства, ежегодное обновление и оживление. Благодаря последнему свойству дерева, особенно некоторые их виды, прочно вошли в цикл календарного ритуализма.

«Дерево смерти» — мотив менее распространенный, но, несомненно, тоже опирающийся на материальные факты: есть ядовитые растения, в том числе и деревья. Соком их отравляют стрелы индейцы бассейна Амазонки, бушмены Южной Африки, даяки о-ва Борнео. Получившее широкую известность растущее на о-ве Ява дерево *Antiaris toxicaria* стало предметом суеверных представлений местных жителей: оно будто бы убивает на расстоянии; отсюда опозитизированный Пушкиным «Анчар» — «дерево смерти», стоящий «один во всей вселенной». Однако к календарным обычаям «дерево смерти» не имеет отношения.

*

Как видим, было выдвинуто много теорий, объясняющих возникновение обычаев, связанных с растительностью. В последнее время советской исследовательницей Н. Н. Велецкой в работе «Языческая символика славянских архаических ритуалов»⁵⁹ выдвинута новая гипотеза, согласно которой многие обычаи, связанные с растительностью, восходят к ритуалу проводов «на тот свет», а бадняк, рождественское дерево, просто зеленая ветка рассматриваются

как символ умершего предка. Возможно, что на определенной стадии развития обычай отправления стариков «на тот свет» и оказал влияние на обычаи и обряды, связанные с растительностью, но вряд ли будет правильным рассматривать его как их исток.

Календарные обычаи и обряды, сохранившиеся в трансформированном виде до наших дней, прошли длительный путь развития, они не были статичны, наполняясь в каждую эпоху новым содержанием, что, может быть, отчасти и объясняет их полифункциональность. Вполне возможно, что полифункциональность была и у их истоков.

Роль и значение растительности в жизни людей со временем отнюдь не уменьшились, и не зря говорят в народе, что если ты посадил хотя бы одно дерево, то не напрасно прожил жизнь. Если в древности люди совершали моления в священных рощах, то теперь возникла иная потребность — закладка парков дружбы, посадки деревьев сторонниками движения за мир. С развитием космонавтики зародилась новая традиция — возвратившиеся из полета космонавты сажают на земле деревце. В этом ритуале принимали участие и европейские космонавты.

Как уже выше отмечалось, в наше время в календарной обрядности сильно возросла эстетическая значимость растений, особенно цветов.

Некоторые виды цветов стали традиционным элементом праздников. Так, во Франции к 1 мая приурочен праздник ландыша. В этот день отправляются за ними в лес, дарят друг другу букеты. С ландышами идут участники демонстраций трудящихся⁶⁰. Праздники цветов известны и в других странах: в Швейцарии⁶¹ очень популярны праздники роз в Женеве, нарциссов в Монте-ре, камелий в Лозанне. Всенародными стали красочные праздники цветов (главным образом тюльпанов) и в некоторых городах Нидерландов⁶².

- ¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980, с. 130.
- ² Лавров Л. И. Доисламские верования адыгцев и кабардинцев. — В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959, с. 203; Казаров Е. Культ фетишей, растений. СПб., 1913, с. 93, 95.
- ³ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 60.
- ⁴ Mannhardt W. Wald- und Feldkulte. Berlin, 1875—77. Bd. I—II; Фрэзер Дж. Золотая ветвь; Вундт В. Мифы и религия. СПб., 1911.
- ⁵ Казаров Е. Культ фетишей, растений, с. 100.
- ⁶ Ивакин Г. Ю. Священный дуб языческих славян. — СЭ, 1979, № 2.
- ⁷ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978 (далее — Летне-осенние праздники), с. 205.
- ⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977 (далее — Весенние праздники), с. 154—155.
- ⁹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники, с. 60; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 190—192.
- ¹⁰ Весенние праздники; Mannhardt W. Wald- und Feldkulte, Bd. I, S. 160—190.
- ¹¹ Весенние праздники, с. 45, 156, 266.
- ¹² Wölter W. Der Baum im deutschen Brauchtum. — Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Jg. IX (1956—60), 4, S. 399.
- ¹³ Krogmann W. Die Wurzeln des Weihnachtsbaums. — In: Rheinische Jahrbuch für Volkskunde. Bonn, 1963, 13—14. Jg., S. 65—66.
- ¹⁴ Wolfram R. Christbaum und Weihnachtsgrün. — Österreichischer Volkskundeatlas. 2. Lieferung. Wien, 1965, S. 28—29.
- ¹⁵ Ibid., S. 29.
- ¹⁶ Becker A. Pfälzer Volkskunde. Bonn und Leipzig, 1925.
- ¹⁷ Krogmann W. Die Wurzeln..., p. 65—66.
- ¹⁸ Wolfram R. Christbaum..., p. 29.
- ¹⁹ Геге И. В. Собр. соч. М., 1978, т. VI, с. 84.
- ²⁰ Wolfram R. Christbaum..., p. 29.
- ²¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 149.
- ²² Bidault de l'Isle G. Vieux dicton. de nos Campagnes. Paris, 1952, t. 2, p. 223—224.
- ²³ Wolfram R. Christbaum..., p. 30—31.
- ²⁴ Зимние праздники, с. 94.
- ²⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1972, т. 2, с. 95.
- ²⁶ Ремизов А. Крашенные рыла. Театр и книга. Берлин, 1922, с. 114.
- ²⁷ Зимние праздники, с. 58.
- ²⁸ Зимние праздники, с. 247, 274, 298, 306—325.
- ²⁹ Wolfram R. Christbaum..., p. 30—31.
- ³⁰ Mogk E. Sitten und Gebräuche im Kreislauf des Jahres. — In: Wuttke R. Sächsische Volkskunde. Dresden, 1901, S. 297.
- ³¹ Mannhardt W. Wald- und Feldkulte, p. 242.
- ³² Krogmann W. Die Wurzeln..., p. 66.
- ³³ Зимние праздники, с. 94.
- ³⁴ Krogmann W. Wald- und Feldkulte, p. 75.
- ³⁵ Ремизов А. Крашенные рыла..., с. 113.
- ³⁶ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха, VI—X. — Сб. Отд. русс. языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1883, т. 32, № 4, с. 233.
- ³⁷ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 34.
- ³⁸ Schnepf E. Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Wien, 1925, S. 182.
- ³⁹ Ibid., p. 180—181.
- ⁴⁰ Зимние праздники, с. 245.
- ⁴¹ Там же, с. 271.
- ⁴² Рыбаков Б. А. Язычество..., с. 314.
- ⁴³ Geppert A. van. Manuel de folklore français contemporain. Paris, 1947, t. I, VII, p. 3152.
- ⁴⁴ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- ⁴⁵ Весенние праздники, с. 151, 169, 230, 260, 286.
- ⁴⁶ Летне-осенние праздники, с. 26, 209, 228, 247, 253, 275.
- ⁴⁷ Там же, с. 129—130.
- ⁴⁸ Там же, с. 50.
- ⁴⁹ Весенние праздники, с. 304.
- ⁵⁰ Mannhardt W. Wald- und Feldkulte, Bd. I, S. 146.
- ⁵¹ Казаров Е. Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх. — Доклады Академии наук СССР, 1928.
- ⁵² Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 399.
- ⁵³ Казаров Е. Культ фетишей, растений, с. 179.
- ⁵⁴ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.: Л., 1937.
- ⁵⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 437.
- ⁵⁶ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники.
- ⁵⁷ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- ⁵⁸ Топоров В. Н. Древо жизни. Древо мировое. Древо познания. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. I, с. 396—407.
- ⁵⁹ Велецкая Н. Н. Языческая символика...
- ⁶⁰ Весенние праздники, с. 44.
- ⁶¹ Там же, с. 185.
- ⁶² Народы зарубежной Европы. М., 1965, т. II, с. 278.

ПИЩА В ОБРЯДАХ И ОБЫЧАЯХ

Н. М. Листова

Пища — необходимейшее средство существования человека — вошла как один из компонентов в обычаи и обряды семейного и календарного циклов.

Наиболее полно значение пищи отразилось в обрядности народного календаря, основанного на трудовой деятельности.

Так называемая обрядовая пища постепенно и сама в отличие от повседневной стала частью обычая — в виде трапез или как объект магических действий. Причем значение обрядовой еды было особенно велико в обычаях, связанных с переломными моментами года: на рубеже старого и нового года (рождество, Новый год, эпифания или крещение), зимы и весны (масленица, карнавал) или при завершении больших сельскохозяйственных работ — сева, жатвы, сбора винограда, выгона скота и т. д. Начало и окончание сбора различных плодов, переработка молока и тому подобные хозяйственные дела сопровождалась обрядами: первым ритуальным их вкушением. Иногда вкушению предшествовал запрет их есть; снятие запрета принимало форму освящения.

Отдельным видам пищи (ими могли быть и остатки ритуальных трапез) благодаря их роли в магических действиях, в том числе и в церковных освящениях, приписывались в народе сверхъестественные свойства: сила плодородия, целительная, апотропейская. Их сохраняли в течение всего года, употребляя в особых случаях: во время начала ка-

ких-либо работ, при стихийных бедствиях. Нередко их воспринимали уже не как еду, а только как оберег или жертву.

К праздникам обычно готовили обильную и лучшую пищу. Мнение о том, какая пища лучшая, менялось с течением времени. Однако эта праздничная пища не всегда была частью обряда. Обрядовая же пища была связана не только с праздниками, но и составляла нередко часть магического ритуала (например, в дни поминований), т. е. могла быть и не «праздничной», могла не восприниматься как удовольствие.

Для изучения календарной обрядности интересен символический характер обрядовой трапезы. В этом случае она может быть рассмотрена в различных аспектах: религиозно-магическом или как проявление разных форм общности (семейной, сельской, половозрастной, профессиональной и социальной принадлежности), или как отражение естественногеографического фактора и зависимости пищи от деления года на сезоны и, наконец, в связи с этнической принадлежностью.

Нужно отметить, что изучение пищи, в особенности обрядовой, занимало до последних лет недостаточное место в этнографических исследованиях¹. В последнее время этот пробел начал ликвидироваться².

В магическом осмыслении пищи нашел свое особенное отражение религиозный синкретизм — переплетение дохристианских и христианских представ-

лений; со временем часть их получила иные толкования или сохранилась как традиция, непонятная для самих участников трапезы.

Магическая значимость пищи, ее состава была подчинена выполнению той же основной функции, что и большинство других календарных обычаев, распространенных у народов Европы: обеспечить жизнь человека, усилить плодородие земли и скота, укрепить благополучие семьи.

Обильная еда когда-то была не только простым праздничным удовольствием, но имела и символический «деловой» смысл. Наиболее ясно он выступал во время трапез переходного времени года. Эти даты — 25 декабря (рождество), 1 января (Новый год), 1 марта и некоторые другие — служили в разные исторические эпохи началом года. Большинство связанных с ними обычаев основывалось на представлениях инициальной (начинательной) магии, т. е. «магии первого дня»: происходящее на рубеже года должно влиять на весь год.

Для всех народов Европы на рубеже года (т. е. в канун рождества, Нового года) было характерным стремление не только создать изобилие пищи, но и как-то утвердить, сохранить его на будущее. Для этой цели стол с едой окуривали дымом, кропили святой водой — действия, известные всем европейским народам и перешедшие из античной в христианскую обрядность. Сохранились и очень старые обычаи (например, у австрийцев, у поляков (Мазовия), чехов и словаков) «запирать» праздничный стол цепью или (у поляков и словаков) обвязывать его жгутами соломы. Кроме действий имитативной магии, роль здесь играли и представления о магическом круге, о соломе как символе плодородия полей и о железе как апотропее³. Особую значимость приписывали «магическим числам»; на столе должно было быть 3, 7, 9 блюд или

их составных частей, реже 5, еще реже 12 или 13; этого правила придерживались по отношению и к другим обрядовым трапезам, например пасхальным. Эти числа как магические были известны и в обрядах неевропейских народов⁴.

Представление о магическом изобилии проявлялось и в характере еды на масленицу, т. е. если сытно (жирно), то и сильно (жизнеспособно). Мясо (особенно свинина), мучные изделия, жареные в кипящем сале, — основная еда. Интересны персонификации масленицы и поста в виде ряженных — участников французских, итальянских, испанских карнавалов: карнавал — толстый, с огромным животом, сопровождаемый свитой из жареных зайцев, гусей, окороков, кусков сала, вертелов, жаровень вступал в бой с тощей старухой — постом⁵.

О значении, придаваемом в народе обрядовой еде и ее изобилию, говорят и названия самих праздников: сочельник и рождество называют «щедрый вечер» — у чехов; «тучный» или «обжорный ужин» — у словаков; «большой ужин» — у австрийцев; «вечер с полным желудком» — у немцев; «мясные», «толстые», «жирные» дни масленицы известны всем народам Европы⁶.

Однако представление об изобилии, вероятно, менялось со временем. Возможно, большое разнообразие и приятный вкус еды стали главным и определяющим для трапезы сравнительно поздно. Этому критерию, как можно думать, предшествовал более ранний — собрать на столе все то, что могло быть произведено в хозяйстве. Такое предположение подтверждается и тем, что главное место в трапезе на праздничном столе занимали именно те блюда, которые были основой и для повседневного питания почти у всех народов Европы и с наличием которых связывали представление о благополучии семьи:

хлебные изделия (в различном виде), каша, молоко, мясо.

Сама обрядовая пища в целом, как считали, обладала способностью влиять на все, что соприкасалось с ней, и прежде всего способствовать плодородию. Связанные с этим представлением разнообразными действия часто выражались в примитивных магических приемах, прежде всего из сферы контактной и имитативной (подражательной) магии. Например, у западных славян и венгров клали посевное зерно на скатерть рождественского стола или же рассыпали его под скатертью, на нее ставили обрядовый хлеб; этой скатертью позднее накрывали больных людей, скот. У тех же народов, а также у южных славян под стол ставили сосуды для молока, клали конскую упряжь, лемех плуга. Даже крошки от обрядовой еды, яичную скорлупу не выбрасывали, а подмешивали в корм скоту, птицам, относили на поля. Эти и подобные им обычаи известны всем народам Европы⁷.

Наибольшее же значение у земледельцев во всех календарных трапезах придавалось обрядовому хлебу. С ним связывались все основные магические свойства, приписываемые трапезе в целом. О его роли и значении говорят названия: «щедран» — у словаков, «хлеб Христа» — у греков, «хлеб из колосьев», «урожайный хлеб» — у австрийцев, «посевной хлеб» — у финнов и т. д. Действия с ним чрезвычайно разнообразны у разных народов: куски обрядового хлеба клали в лукошко для сева, бросали в первую борозду, проведенную плугом, руками, которыми месили тесто для обрядового хлеба, прикасались к фруктовым деревьям, т. е. путем контакта старались передать им плодородную силу. Аналогичен обычай скандинавских народов не мыть руки после того как ели обрядовое мясо, а обтирать их о какое-либо орудие. Обычай преломления калача, известный народам

Югославии и болгарам, представлял не что иное, как прием имитативной магии: чем выше поднимали хлеб, тем, как считали, выше будут и колосья. Обрядовый хлеб украшали, что имело не только определенный эстетический смысл. Магическое, более раннее значение украшений выступает со всей очевидностью: это были солярные знаки, отпечатки амбарного ключа (как знака плодородия и оберега), воспроизведение хозяйственных работ (сбора винограда, жатвы, выпаса скота и т. д.), а также более поздние символы христианства — инициалы имен трех королей, Христа, крест и т. п. Перечисленные символы и в других обрядах играли роль оберега.

Полагали, что магические свойства обрядового хлеба перейдут на все и всех, кто получал его — то ли как часть (кусочек) обрядового каравая, то ли в виде специально выпекаемых маленьких хлебцев. Хлеб получали прежде всего члены семьи, иногда и более широкий круг родственников, хлебом кормили скот, его куски разбрасывали по угодьям и по усадьбе⁸.

Подобные же функции выполняла и каша. Как доказывал этнограф Н. Ф. Сумцов, каша была предшественницей хлеба не только в еде, но и в обрядности. Однако в XIX в. у многих народов зарубежной Европы она была, по-видимому, в значительной степени вытеснена из обрядов хлебом. Ее значение наиболее сохранилось в поминальных трапезах⁹. Однако советский ученый А. Н. Максимов, опираясь и на неевропейский этнографический материал, держался противоположного взгляда: пресный печеный хлеб (лепешка) древнее, чем каша¹⁰.

Основные блюда, входившие в трапезу, должны были отличаться от повседневных не только магическим числом, но и способом приготовления, чтобы усилить приписываемые им свой-

ства. Эти особые приемы имели различное происхождение. Так, например, можно указать обычай выпекать рождественский или жатвенный хлеб из теста с примесью муки от обмолота первого или последнего снопа, что было соединено с верой в духа поля, скрывавшегося в них. Ритуальный же хлеб с добавлением перемолотых сухих фруктов, известный в Австрии, Венгрии, на востоке Швейцарии, выпекался когда-то в неурожайные годы.

Очень характерны архаические способы приготовления каши из целых зерен: греческое, болгарское, югославское коливо, итальянская пастьера, английское фроменты, польская и румынская кутья; испеченные на золе лепешки — ритуальное блюдо шотландцев, сардинцев, жителей Штирии (Австрия). Эти рецепты когда-то использовались и в повседневной кухне, однако постепенно были вытеснены более совершенными способами приготовления пищи. Их вспоминали в знаменательные дни календаря, когда готовили обрядовые блюда¹¹.

Цели изобилия и умножения пищи служили, по народным представлениям, кушанья, отличающиеся множественностью: орехи, мак, бобовые, зерна злаков и т. д., они должны были увеличить урожай и, следовательно, достаток семьи.

Магическое значение имели и те виды пищи, которые содержат в себе зародыши будущей жизни, что якобы способствовало ее постоянному возрождению (круговорот: жизнь—смерть—жизнь). Кроме перечисленных выше, в их число входили плоды и ягоды, а также рыба и яйца. Особая сила плодородия приписывалась блюдам из смеси зерен и бобовых: югославская *варица*, *вара*, болгарская *варвара*, подобные же блюда у словаков и румын готовились в дни рождественско-новогоднего цикла и в дни поминовений. Во мно-

гих местах их клали обязательно в новую посуду из глины или дерева. По своему составу эти кушанья напоминают древнегреческую *панспермию* («все-зерние») — блюдо из вареных бобовых и зерен всех злаков — главная жертвенная еда, приносимая в древности Аполлону и Деметре¹². Эти виды пищи предназначались не только для еды, их зачастую использовали для разных магических действий. Среди всех народов Европы широко распространен обычай осыпать людей в определенной ситуации зерном, горохом, орехами или бросать их в окна. Такой обычай объясняется, по всей вероятности, также «множественностью» этих продуктов, вызывавшей ассоциацию с изобилием; посредством контактной магии осыпание зерном, орехами и т. д. должно было якобы обеспечить богатство, плодородие и т. п. В весенний праздник магического плодородия — на масленицу их бросали в окна молодоженам, осыпали девушек и бездетных женщин, первого человека, посетившего дом в день Нового года (славянский полазник). Круглая форма, а тем более желтый цвет были причинами того, что пшено, апельсины, кукуруза и т. д. считались символами богатства (имитативная магия)¹³.

Яйцо как символ возрождения жизни было в центре весенних, в том числе пасхальных, обычаев. Его обрядовые функции в основном одинаковы у большинства народов Европы и вне ее. Здесь и различные ритуальные блюда из яиц, обмен крашеными яйцами как часть пасхального приветствия-поздравления, игры с яйцами. Особое значение получила окраска их: ранее всегда, а сейчас часто — в красный цвет, который в христианской символике связывался с кровью Христа. Однако обрядовая роль яйца, как и его красный цвет, имеют дохристианское происхождение: красные яйца были найдены еще в аварских могильниках, были известны

и в античную эпоху, а также у германцев IV в. н. э. В настоящее время пасхальные яйца часто украшают и многоцветными узорами, и росписью, часть их стала образцами народного искусства (*писанки, крашепки*). Известны и символические их замены — яйца из дерева, фарфора, сахара или шоколада¹⁴.

Многим другим видам обрядовой пищи в народе также приписывали магическую значимость, основываясь на прямой аналогии: мед и прочие сладости — к добру, «сладкой жизни», свинина — к плодородию и изобилию. Впрочем они, вероятно, могли иметь когда-то и иное ритуальное значение.

Часть религиозно-магических обычаев, связанных с пищей, отражает отголоски демонологических верований. Как путь к контакту с сверхъестественными существами рассматривалось само поедание пищи, различные действия с нею. Прежде всего это приношение пищи в дар или в жертву мифическим персонажам. Независимо от того, кому предназначался дар — демонам, духам, дохристианским и христианским божествам, святым, стихиям, умершим, — состав пищи, приношения и сам ритуал почти не менялись. Так, в Верхней Австрии в ночь на 6 января «кормили» молоком, хлебом или обрядовым печеньем Перхту, умерших членов семьи, трех королей, младенца Христа. «Кормление» заключалось в том, что еду на ночь оставляли на столе¹⁵.

Различие между дарственным и жертвенным характером приношений состояло в ожидании ответного дара, вознаграждения со стороны одариваемого, в то время как жертва могла и не предполагать ответного дара. Однако это деление не всегда достаточно четко¹⁶.

Как полагает Дж. Фрэйзер, следуя Робертсону Смиту, ранней формой приношения пищи в жертву была еда-причастие; она объединяла жертвующих людей и сверхъестественные силы. Более поздней стадией была полная отда-

ча пищи жертвующими божеству. Со временем полная отдача «оттесняет на задний план таинство приобщения и даже целиком занимает его место»¹⁷. В календарных обычаях у современных народов зарубежной Европы в XIX в. еще сохраняются многочисленные пережиточные формы древних жертвоприношений, представляющих, по-видимому, разные ступени их развития. Например, греки делают новогодний хлеб *василопитту* между членами семьи и св. Василием, рождественский — между членами семьи и Христом. В то же время они приносят в церковь виноград первого сбора и после освящения раздают его другим — детям и бедным, но не едят сами. В Австрии женщины приносили в церковь новое зерно, хлеб, виноград, клали их у подножия статуи св. Михаила — покровителя урожая. Однако и в этом случае дароприношение могло предполагать и будущую награду¹⁸.

В перечисленных действиях отражается древний обычай подношения первых плодов («первинков») божеству. «Доля божества», как и жертва, не потребляется самим подателем (жертвователем), а раздается другим, одновременно это означало снятие табу на потребление данного вида пищи.

Подобные же обряды совершались и античными народами. Древние римляне, например, перед началом трапезы клали еду на очаг, совершали возлияния. Очаг же считали местопребыванием домашних духов или душ умерших. Известно, что часть современных народов Европы также связывает очаг с домовым, а в христианской интерпретации — с «бедными душами»¹⁹.

«Доля божества», получающего жертвы, стала в конце концов номинальным актом. Например, в день св. Георгия приносят в жертву ягнят. Их освящают перед храмом, закалывают, кропят их кровью углы церкви. Мясо же съедают сами жертвующие²⁰. Э. Тейлор просле-

дил эту эволюцию от подлинной жертвы (сжигание жертвенного мяса) до символического акта на обширных материалах, преимущественно неевропейских²¹.

Однако в самой основной цели жертвоприношения сказывалась двойственность, присущая ранним верованиям: получить помощь и в то же время оградить себя от возможного вредного влияния божества или духа. Эта амбивалентность особенно четко выступает в отношении к умершим, в том числе и родственникам. Их «угощают» едой дома, приносят ее в жертву, стараясь приобрести их к семейным заботам, а также умиловить их. Обычай есть на могилах, оставлять там хлеб, кашу, яйца, поливать могилы молоком, медом, вином получил особенное распространение среди греков, румын, славянских народов²².

Этнографы неоднократно отмечали, что развитие культа умерших, в том числе и культа предков, в основном присуще земледельческим народам. Эта взаимосвязь, как отмечали Б. Л. Богаевский и В. Я. Пропп, нашла наиболее яркое выражение в древнегреческих верованиях: умершие, как и божества, обитавшие в земле, могли влиять на урожай. По мнению В. Я. Проппа, распространение этого взгляда не могло происходить путем заимствования, а должно было означать существование некоторой закономерной связи между формами труда и мышления²³. Возможно, что именно этой закономерностью можно объяснить отсутствие (или слабую выраженность) поминальных обрядов у венгров: их календарная обрядность сложилась еще в тот период, когда в их хозяйстве преобладало скотоводство.

Надежда на грядущую «оплату» четко выступает в приношении профилактических и искупительных жертв. В отличие от предыдущих видов пожертвований их приносят стихиям: ветру, огню, воде, а также хищным животным

(волку, медведю, лисице), грызунам (мышам, кротам и др.). Нужно отметить, что часть жертвенной пищи состоит из «сырых» ее видов — молока, меда, зерна, муки, соли. Этот вид жертв имеет иное функциональное назначение, поэтому в нем отсутствует элемент, присущий всем остальным, описанным выше жертвам — элемент коллективного потребления пищи²⁴.

В ряде случаев пища получила выраженный символический характер. Примером нередко может служить обрядовое печенье. У многих народов Европы принято выпекать фигурки животных и птиц на рождество, масленицу, в дни поминовений. Их дарили взрослым и детям, колядникам, ими украшали обрядовые деревья.

Вопрос о происхождении обрядового печенья остается неясным. В. Я. Пропп в основе этого обычая видит магическое продуцирующее начало. В. И. Чичеров рассматривает это печенье как замену приношения живых жертв. Своё суждение он подкрепляет ссылкой на обычай древних греков сжигать восковые фигурки животных на жертвенниках. Жертвоприношение фигурок животных из глины, металла, теста были также широко распространены у народов Индии, Африки, Америки. Они, вероятно, заменяли живые жертвы. В Мексике ацтеки во время годовых праздников совершали предомление человеческой фигурки из теста. Аналогичен обряд, совершавшийся в Верхней Австрии во время трапезы в сочельник: среди выпекавшихся фигурок из теста была и антропоморфная, ее называли «хозяин дома». Глава семьи разламывал эту фигурку на куски по числу членов семьи, а ее голову бросал в колодец. Действие это — возможно, напоминание о человеческой жертве воде или ее духу²⁵.

Европейский обычай украшать ритуальные деревья или зеленые ветки обрядовым печеньем, яйцами, плодами

очень интересен. К числу таких объектов относятся украшенные шесты и пучки пасхальной зелени, «пальмы», как их именуют в народе (у православных пучки вербы), которые освящали в церкви в пальмовое (вербное) воскресенье перед пасхой. Корни этого обычая, по-видимому, были соединены прежде всего с верой в жизненную силу зелени; но она сочеталась в данном случае с магическим значением пищи²⁶.

В христианский церковный ритуал вошло приношение не только плодов зелени и печенья из муки злаковых культур. Существовала и животная жертва. Особенно примечательно заклание ягненка первого приплода, характерное для скотоводческих обрядов. Оно стало одной из основ праздника пасхи. Его следы сохранились в церковном освящении ягненка, заменившем прежнее снятие табу.

Еще более явно выраженный жертвенный характер имеют заклания ягнят, совершаемые в один из основных праздников у народов Балканского полуострова — в день св. Георгия. Разнообразны и варианты поминальной еды, освящаемой в церкви в различные церковные календарные праздники²⁷.

Можно предполагать, что жертвенное назначение пищи, особенно приписываемые ей магические свойства, послужили основой для превращения пищи в подарки. Дарение съестного должно было передать получателю магические свойства пищи. Подарки такого рода подносили на рождество, Новый год, пасху и в день св. Николая²⁸.

Известна и роль элементов обрядовой еды в гаданиях о будущем урожае (по корке обрядового хлеба), о погоде (по долькам лука, по яблоку), о замужестве — по блину и фасоли, положенным под подушку, или по костям жертвенной птицы — петуха, гуся. Неясно происхождение так называемого «выбора бобового короля», которым становился нашедший в куске пирога запечен-

ный боб. Этот обычай имеет значительное распространение в зимней обрядности.

Употребление некоторых видов пищи в качестве оберега было основано зачастую на их реальных свойствах. Таковы, например, лук и чеснок — растения, целебные свойства которых признаются и нашей научной медициной.

*

Обрядовая пища, общая трапеза, обмен различными видами пищи служат выражением определенных взаимоотношений между людьми, их общностями — родственными, социальными, религиозными, профессиональными, возрастными и т. д. Как указывает С. А. Токарев, при этом выступают две функции — соединяющая и разделяющая²⁹. К этим понятиям близки и предложенные К. Леви-Строссом так называемые «эндокухня» и «экзокухня», т. е. еда для себя, для своей семьи и еда для посторонних, для гостей³⁰. Эти последние различия для обрядовой пищи несущественны: ее состав, сложившийся в определенных экономо-географических условиях и ставший частью обрядового ритуала, получил большую устойчивость. Однако с постепенной утратой основной магической и обрядовой функции трапезы для гостей в дни календарных праздников стали отличаться от трапез семейных парадным или репрезентативным характером (состав, оформление блюд и т. д.).

Несомненно, что круг участников обрядовых трапез зависел от вида материальной деятельности людей. Например, узкий семейный характер трапезы был наиболее заметен в празднике рождества. Этот древний праздник солнцеворота не был непосредственно соединен с началом и завершением каких-либо сельскохозяйственных работ. Зимние холода и снегопады, особенно в горных областях, некогда служили препят-

ствиями для общения между людьми, однако вряд ли они могли играть определяющую роль. Возможно, что большое значение имел магический характер как самого праздника, точнее, его кануна (сочельника), так и его трапезы, соединенный с верой в переломный момент года и «магию первого дня». Например, среди большинства народов зарубежной Европы сложился порядок: в момент смены года вся семья должна быть в сборе за праздничным столом, отсутствие кого-нибудь из домашних рассматривалось как плохое для него предзнаменование. Эта традиция в ряде стран была настолько устойчивой, что моряки Греции стремились вернуться домой к святкам из плавания, а швейцарские крестьяне — тичинцы — с отхожих промыслов. В Югославии же и Венгрии откладывали часть еды для задержавшихся в пути.

Присутствие за столом, даже приход в дом в сочельник как чужого, нарушившего таким образом семейный круг, считали не только нежелательным, но и угрожавшим семье несчастьем в наступающем году. Исключением из этого правила были бедные люди — им давали обрядовую еду, иногда сажали за стол. В основе этого обычая лежит представление об убогих людях как о близких к божеству или к умершим. Особенно оно оформилось под влиянием христианского вероучения, но возможно, в нем оказались и традиции общинной взаимопомощи.

В большинстве обрядов этого времени семья выступает как хозяйственная или экономическая общность, производитель благ для себя самой. Пищу, особенно часть от основных блюд — хлеба, каши, получало все, что принадлежало к семье или входило в ее хозяйство — скот, поля, источники воды, хозяйственные постройки, рыбацкие лодки и т. д., т. е. весь мир семьи. В больших хозяйствах в общих трапезах участвовали и наемные работники, составлявшие как бы

часть семейной хозяйственной общности³¹.

Считалось, что умершие продолжали входить в семейный круг, от них ждали помощи в трудное для семьи время и через общую еду они должны были приобщиться и к семейным заботам. Для них оставляли места за общим столом, ставили приборы с питьем и едой³².

Характерно также сплочение через общую еду и коллективов, объединявшихся по полу или возрасту; они составляли, быть может, когда-то часть общинной организации. Члены этих коллективов — ряженые, исполнители колядок, представители неженатой молодежи, т. е. определенной возрастной (и, вероятно, раньше и половой — парни и девушки в одной компании не ходили) группы собирали пищу для общего пира со всего села. Каждое домохозяйство должно было снабжать их снедью, отказ воспринимался как нарушение общности. В некоторых местах сохранился обычай не собирать, а красть еду (ретороманцы Швейцарии), что, по-видимому, имело когда-то ритуальное значение и свидетельствовало, возможно, о тайном характере трапез. Большинство таких совместных трапез соединилось почти у всех народов зарубежной Европы с празднованием святков и масленицы. Общая еда символизировала заключение кумовства, побратимства, посестримства, происходивших на масленицу или в день св. Иоанна в Испании, Италии, Франции.

Однако не только общая еда, но и одаривание ею (иногда взаимного характера) было символическим выражением и даже оформлением каких-то взаимоотношений. Обмен подарками на рождество, Новый год, пасху яйцами, фигурным печеньем, сладостями между членами семьи, родственниками, крестными и крестниками как бы подтверждал связь между ними. Такие же подношения служили и знаками внимания и взаимности между влюбленными³⁵.

Во время обрядовых трапез объединялись и лица одной профессии. Известия об этом обычае относятся к далекому прошлому. Примерами их можно считать кельтский и римский обычай ритуальной еды пастухов. Общей едой завершались и праздники римских пекарей, виноградарей. Широкое распространение эти обычаи получили в средние века. Члены цеховых организаций, торговых гильдий отмечали календарные праздники за общим столом. Воспоминанием о них, по-видимому, служат современные праздники кружевниц в Англии, модисток и портных во Франции, собирающихся за общей трапезой в день своей патронессы св. Екатерины, молочников в Италии, немецких и австрийских горняков, празднующих день св. Барбары. Характерно и вручение специального хлеба в дни заключения контрактов о наймах на работу или при окончании их сроков, традиционный их дата — дни св. Мартина или Михаила³⁴.

Традиция общей трапезы сохранилась до настоящего времени. Ее участники — члены профессиональных организаций, причем все большую роль в отборе их состава приобретает социальный момент. К последнему времени относится и организация с благотворительными целями рождественских, пасхальных и других трапез. Известны и банкеты репрезентативного характера, знаменующие завершение политических и деловых обсуждений. Нередко приуроченные к календарным праздникам, эти трапезы позже почти утратили обрядовый смысл.

*

Роль тех или иных видов пищи в обрядах зависела от реальных условий — естественногеографического фактора и смены сезонов года. Однако установление «географии» обрядовой пищи даже в общих чертах представляет значительные трудности. По мнению английского археолога Г. Кларка, сельское хозяйство в доисторической Европе

имело смешанный характер: «Нет никакой возможности установить, в какой степени производство пищи основывалось на разведении домашних животных, а в какой — на разведении культурных сортов растений»³⁵. Трудности вызывает и разнообразие форм обрядовой пищи, блюд, изделий и одновременно одинаковость основных ее видов. У большинства народов зарубежной Европы, к примеру, главное место в трапезах и в магических действиях занимает хлеб различных видов. Возможно, это объясняется значением хлеба в повседневном питании, так как различия в хозяйственных занятиях имеют уже давно местный, сравнительно узкий характер. Ведь хлеб был одним из ранних продуктов земледелия и собирательства.

Обрядовая еда многих народов Восточной, Центральной и Северной Европы отличается обилием мучных изделий и каш, что свидетельствует о стойкости у них ранних земледельческих традиций. Характерно и то, что для их приготовления нередко брали муку и зерно ранних для данной области злаков — ячменя, проса, овса. Развитие скотоводства отражалось в обрядовом употреблении молока и изделий из него, а также в большем разнообразии мясных блюд.

Значение имеет и специализация хозяйства: например, жители альпийских районов Швейцарии издавна занимаются молочным скотоводством, и их обрядовые кушанья — главным образом молочные изделия, тогда как мясные почти отсутствуют, так как скот на мясо для своих нужд колют мало, больше продают на сторону. С овцеводством связана обрядовая еда жителей Балканского полуострова, Великобритании и других стран: употребление бараньего мяса, заклание ягненка первого приплода сопровождаются различными действиями. Например, его кровью мазали лбы детям, чтоб были здоровыми (Болгария). Выраженный ритуальный харак-

тер имел обычай месить тесто и готовить обрядовые лепешки на овечьей шкуре, обладавшей якобы магическими свойствами оберега и плодородия. Аналогичные обряды существовали у кельтских и античных народов³⁶.

Ритуальные трапезы народов зарубежной Европы включают довольно значительное число рыбных блюд. Их распространение отчасти было явлением поздним и связано с установлением христианских постов. Однако у жителей прибрежных районов, занимавшихся рыболовством, рыбная еда была повседневной. В этом случае характерна ее обрядовая роль — например, традиционные игры с сардинкой у испанцев или приношение гостем в первый день Нового года сельди как символа счастья на Оркнейских и Шетландских островах³⁷.

Конечно, можно выделить ряд областей, занимающихся виноградарством, выращиванием цитрусовых и т. д. С приготовлением вина, например, был связан целый календарный цикл обычаев: жертва виноградными гроздьями (их зарывали в землю), освящение виноградного сусла, первая проба молодого вина.

Значительный интерес представляет то обстоятельство, что одни и те же свойства приписывались различным видам пищи у разных народов в соответствии с их хозяйственными занятиями. Символами богатства в Центральной Европе считали пшено, в Италии, Испании, Греции — апельсины и виноград из-за уже упомянутой «множественности» этих видов пищи.

Состав обрядовых трапез различался и в зависимости от смены сезонов года. Зимние рождественско-новогодние и ранневесенние масленичные трапезы состояли из плодов урожая, собранного в предыдущем году, и их обрядность была направлена главным образом на обеспечение будущего плодородия и благополучия. Поздневесенние, летние и осенние трапезы были связаны прежде

всего с введением в пищевой рацион «первин», т. е. плодов нового урожая, продуктов их переработки. Эти введения были окружены обрядами, главными из которых были: запрет на них как на еду (до сбора урожая, дойки скота их можно было только пробовать); освящение; приношение их в дар или благодарственную жертву, заменившие прежнее снятие табу; их первое вкушение.

Для календарной обрядности европейских народов наиболее характерны временные, сезонные ограничения в еде. Их происхождение, как можно полагать, в далеком прошлом было связано с экономическими факторами — истощением пищевых запасов, необходимостью общественного регулирования их потребления. Однако существует и иное объяснение: пищу накапливали, припасая для будущего жертвоприношения. У народов зарубежной Европы эти древние пищевые запреты уже давно были замещены христианскими постами и сохранились лишь в виде отдельных пережитков. Календарное их совпадение, по всей вероятности, было неполным, — народные праздничные застолья устраивались и во время постов, например празднование середины поста, известное целому ряду народов.

Христианские запреты разных видов пищи входят в число религиозных предписаний католичества и православия, тогда как протестантство (за исключением англиканства) отрицает посты и не признает связанных с ними пищевых ограничений.

Хозяйственный год начинался с весны. К концу января и к февралю относятся обычаи, представляющие собой, по-видимому, переучет запасов. Внешнее же их оформление заключалось в освящении муки, соли, хлеба. Это отразилось в народных поговорках, известных многим народам Европы. Например: «Месса со свечами половинит запасы и сено». Это означало, что 2 февраля бывала израсходована поло-

вина запасов пищи для людей и скота³⁸.

Пополнение пищевых ресурсов происходило прежде всего за счет молочных продуктов, яиц, отчасти мяса. Массовому же введению их в питание предшествовал пост (запрет на животные продукты). После церковного освящения первин яиц, молока, мяса ягненка следовала обрядовая их еда. Эти обычаи в различных вариантах входят в обрядность весенних праздников. Вслед за этим наступало наиболее тяжелое для крестьянина, особенно земледельца, время. В народном календаре оно выделено под особым названием: у финнов — «худых», у немцев и у австрийцев — «собачьих», у народов Британских островов — «горьких» дней³⁹.

Ритуальные праздничные трапезы в этот период почти отсутствовали. Характерно и небольшое значение обрядовой трапезы в праздновании летнего солнцеворота — 24 июня. В скотоводческих хозяйствах этот период совпадал с выпасом скота на лугах, т. е. со временем накопления молока, его переработки, производящимися на летних станах. Стрижка овец, замеры удоев молока, переработка молока в масло и сыр, их раздел между пастухами и владельцами отмечались различными обрядами — освящением, общими трапезами или одних пастухов, или совместно пастухов и хозяев скота. Основными в трапезах были блюда из молока — например, у финнов молочный суп, жареный сыр, каши из молока и яиц. Подобными же трапезами отмечалось и окончание сенокоса: «сыр косы», «грабельная похлебка»⁴⁰.

Большинство европейских народов заканчивали уборку хлеба в августе и отчасти сентябре. Окончание жатвы и молотьбы отмечались праздничным пиром. На нем обязательно ели хлеб из новой муки и жареного петуха. Петух в древности воплощал дух поля, его плодородие. Праздники, знаменующие оконча-

ние хозяйственного года, сопровождались пиршествами, приношением в церковь благодарственных даров. Происхождение этих обычаев имеет дохристианские корни, с утверждением христианства они были приурочены к храмовым праздникам⁴¹.

*

Все изложенное выше позволяет сделать некоторые заключения:

1. В обычаях, связанных с пищей, в ее составе четко выступает ее хозяйственная основа, зависимость семьи как экономической единицы (а в прошлом и более широкого коллектива) от смены сезонов года и естественногеографических условий. Значительная часть магических действий направлена на хозяйственное благополучие.

2. Состав обрядовых трапез, как и способы приготовления отдельных блюд, в течение длительного времени оставался неизменным. Это же относится и к составу жертвенной и дарственной еды. Эта консервативность обрядовой пищи дает возможность рассматривать ее как материал для изучения пищи в целом в ее историческом развитии.

3. Лишь в общих чертах можно наметить области географического распространения отдельных видов обрядовых блюд: каши из пшена как поминальной еды — у народов Центральной Европы; рождественского хлеба из муки с примесью молотых сухих фруктов — в некоторых районах Австрии, Швейцарии, Венгрии; каши из смеси зерен и бобовых — в странах Средиземноморья; киселя — в Польше.

4. Большие трудности представляет выявление связи обрядовой пищи с этнической принадлежностью. В качестве отдельных примеров можно указать на такой вид ритуальной еды поляков, как кисель; его приготовление характерно и для обрядности соседних с ними восточных славян; или блюда из оленьего мяса — у лопарей. Несколько большую роль в обрядовой еде играют, вероятно,

национальные блюда, которые можно рассматривать и как часть этнического своеобразия. Так, итальянская полента известна не только среди итальянцев, но и италошвейцарцев, макароны — у итальянцев и у греков, лепешки из ячменной или овсяной муки и каши — у шотландцев и финнов. В обрядовых трапезах испанцев, итальянцев, греков скандинавов роль античных, а у народов Британских островов — кельтских традиций.

5. Интересны отражения в обрядовых трапезах социально-экономических отношений — роль семьи, пережитков родовых и общинных организаций, смена их семейными обрядами при одновременном сосуществовании разных форм общностей.

6. Особого внимания заслуживает трансформация состава обрядовых трапез и связанных с ними обычаев, наблюдаемая в последнее время. Прежде всего происходят изменения в самой пище в целом, превращение ее в праздничную еду, в еду ради удовольствия, в минимум праздника, т. е. трапеза становится наиболее универсальным и обязательным

компонентом любого праздника. Изменения прежде всего связаны с включением в состав праздничного меню новых блюд, что происходит в основном двумя путями: 1) при полном отсутствии обрядовой их роли (например, яблочный штрудель, шницель, торты стали составными частями обрядовой трапезы); 2) при передаче магических свойств.

Так, с появлением в XVIII—XIX вв. новых видов пищи (риса, фасоли, кукурузы, картофеля) на новые блюда перешли представления, связанные с прежними культурами, бывшими основой хозяйства: фасоль стала реквизитом гадания, фасоль и зерна кукурузы использовали для ритуальных осыпаний, рис заменил зерна пшеницы в поминальных трапезах. Одним из основных блюд у ирландцев стало пюре из картофеля.

Изменения коснулись и обрядов, связанных с пищей, например, магических действий, гаданий, оберегов. Часть из них забыта или превратилась в развлечения, часть осталась как суеверия, утратившие первоначальный смысл.

¹ См.: Ethnologia Scandinavica. Lund, 1974; Ethnologia Europaea. Paris, 1970.

² См., например, издание включающее теоретические проблемы: Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981.

³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 171, 210.

⁴ Там же, с. 21, 23, 37, 151, 153, 175, 196, 211, 249; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977 (далее — Весенние праздники), с. 151.

⁵ Весенние праздники, с. 18, 34, 39, 51, 54, 55, 61.

⁶ Зимние праздники, с. 148, 171, 208 и др.; Весенние праздники, с. 18, 35, 52.

⁷ Зимние праздники, с. 196, 210, 213, 248.

⁸ Там же, с. 131, 167, 171, 211, 212, 253, 254, 312; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978 (далее — Летне-осенние праздники), с. 158.

⁹ Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1981.

¹⁰ Максимов А. Н. Накауне земледелия. — РАНИОН. Учен. зап. М., 1926, т. III.

¹¹ Зимние праздники, с. 212, 238, 289, 310, 313, 316.

¹² Богачевский Б. А. Земледельческая религия Афин. Пг., 1916, с. 194—196; Зимние праздники, с. 211, 237, 266, 267.

¹³ Зимние праздники, с. 97; Весенние праздники, с. 167.

¹⁴ Весенние праздники, с. 25, 42, 47, 66, 77, 87, 97 и др.; Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens. Berlin, 1929—1930, Bd. II, SS. 595—616.

¹⁵ Зимние праздники, с. 175, 176.

¹⁶ Подробнее см.: Э. А. Рикман «Место даров и жертв в календарной обрядности» в настоящем издании.

¹⁷ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980, с. 541, 542.

¹⁸ Зимние праздники, с. 312, 316, 317; Летне-осенние праздники, с. 150.

- ¹⁹ Зимние праздники, с. 169; *Немировский А. И.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964, с. 30, 34, 37.
- ²⁰ Весенние праздники, с. 332.
- ²¹ *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939, с. 480, 494—497.
- ²² Зимние праздники, с. 154, 211; Весенние праздники, с. 178, 219; *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens...*, Bd. I, S. 270.
- ²³ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 22—23; *Богасовский Б. А.* Земледельческая религия..., с. 195—197.
- ²⁴ Зимние праздники, с. 198, 210, 236, 257, 267, 305.
- ²⁵ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники..., с. 29; *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 75; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь, с. 542, 545—546.
- ²⁶ Весенние праздники, с. 254, 282.
- ²⁷ Там же, с. 266, 288, 290, 310, 332.
- ²⁸ См. подробнее: Э. А. Рикман «Место даров...», С. А. Токарев «Приметы и гадания» в настоящем издании.
- ²⁹ *Токарев С. А.* К методике этнографического изучения материальной культуры. — СЭ, 1970, № 4.
- ³⁰ *Levi-Strauss C.* Le triangle culinaire. — L'Arc, Paris, s. a., N 26.
- ³¹ Зимние праздники, с. 197, 254, 317.
- ³² Там же, с. 38, 58, 83, 152, 172, 190.
- ³³ Весенние праздники, с. 18, 50, 51, 154, 171, 196, 286; Летне-осенние 13, 14.
- ³⁴ Там же, с. 33, 83, 85; Весенние праздники, с. 14, 27.
- ³⁵ *Кларк Г.* Доисторическая Европа. М.; Л., 1953, с. 123.
- ³⁶ Летне-осенние праздники, с. 76, 77; *Schwedische Volkskunde; Festschrift f. S. Svensson, Stockholm, Göteborg, Uppsala, 1961, S. 400; Fenton A.* Hafer- und Gerstenwahl als Hauptgegenstand der Schottischen Nahrungsfor-schung. — In: *Ethnologia Scandinavica, Lund, 1971, S. 71; Jahn U.* Die Deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Bres-lau, 1884, S. 303.
- ³⁷ Зимние праздники, с. 21, 97; Весенние праздники, с. 58, 60.
- ³⁸ Весенние праздники, с. 122, 129, 176.
- ³⁹ Весенние праздники, с. 122; Летне-осенние праздники, с. 75.
- ⁴⁰ Летне-осенние праздники, с. 102, 113.
- ⁴¹ Летне-осенние праздники, с. 149; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь, с. 499—501.

МЕСТО ДАРОВ И ЖЕРТВ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Э. А. Рикман

Дар (подношение, подарок) или жертва — это предмет, который один субъект своим волеизъявлением, обусловленным исторически и социально, передает навсегда другому. Принципиальное родство между даром и жертвой, а также их различие установлено еще Э. Тэйлором¹ и другими классиками этнологии. Жертва и дар содержат общий смысл: в обоих актах обычно реализуется принцип «do ut des» («даю тебе, чтобы ты дал мне», «дар должен быть вознагражден»²). Так, в греко-римском мире девизом участников новгородных праздников было: «дай и возьми»³. Та-

ким образом, принцип обмена реализуется обычно материальными ценностями, но в актах дарения или жертвоприношения утверждался также принцип взаимного доброжелательства в отношениях людей или людей и божеств.

В жертве принцип обмена не раскрыт с такой полной очевидностью, как в даре. Жертвы (жертвоприношения) выделяются среди даров (дарений) взаимоотношением дарителя и получателя. Умилостивительная, предупредительная, искупительная, благодарственная жертва отличается от обычного дара прежде всего тем, что она безвозвратна, не от-

носится к сфере экономики и не приводит к получению материализованного подарка, хотя жертвователю рассчитывается на ответную добрую волю и получение материальных благ от той силы, к которой обращена жертва.

От обычных даров жертва отличается преимущественно тем, что обращена не к людям, а к стихиям, добрым или злым духам, связанным с водой (рекой, источником, колодезем), огнем, воздухом (ветром), иногда уподобленными человеку, к антропоморфизированным языческим или, позднее, христианским богам и святым. Цель жертвы — получение благ и предотвращение бед, причем жертвоприношение тесно связано с просьбой (мольбой, молитвой). Известный французский этнолог Марсель Мосс пишет по этому поводу: «Жертвы были обычно в некоторой степени дарами, дающими верующим право на их бога. Они служили также для прокормления божества»⁴.

В настоящей статье ставится задача суммировать и проанализировать данные о роли и месте даров и жертв в календарной обрядности конца XIX—начала XX в.: классифицировать их состав; рассмотреть приурочение к тем или иным датам, праздникам; показать способы дарений; наконец, выявить символическое значение дарений в тех или иных обрядах и исторические корни институтов дарения и жертвоприношения.

*

Классифицируя и анализируя состав даров и жертв в календарных обрядах, упомянем прежде всего, что в их число входят как не обработанные рукой человека, так и созданные ею объекты, природные или культурные символы⁵. Таковы букеты, венки из выращенных человеком или полевых цветов. Их подносили во время праздников зимнего, но чаще весеннего и летне-осеннего циклов, например ландыши и розы.

Разнообразны дары и жертвы в виде фруктов — плодов деревьев и кустарников, среди них преобладали орехи и яблоки. Объектами дарений летом, осенью были пчелиный воск и мед.

В качестве даров фигурировали немолоченные зерновые культуры. Таков, например, декоративный сноп в новогодней обрядности у народов Британских островов и других стран. Дарами служили первые овсяные метелки, снопы, колосья, букеты, венки, перевясла из колосьев пшеницы или ржи. Распространены были и дары последних снопов и венков из колосьев. Этими дарами отмечались узловые моменты выращивания, сбора и обмолота хлебов.

Среди даров были широко представлены зерна культурных злаков и бобовых культур. Известны также каши: вареные пшеница, овес, ячмень, горох, пшеница (кутья, коливо) и фасоль, а также варено из многих или всех (панспермия) злаков и бобовых культур, выращиваемых крестьянами. В качестве даров известны огородные и бахчевые культуры.

Значительную долю среди дарственных предметов и в меню угощений — вид даров — составляли разнообразные изделия из муки, причем зачастую придавалось значение тому, пшеничная ли, овсяная, ржаная или ячменная мука использовалась. Среди мучных изделий самое важное место занимали караваи хлеба, широко жертвуемые или даримые отдельно или в сочетании с другими объектами по случаю всех основных моментов календарной обрядности. Так, например, в дни Андрея и Спиридона болгарки раздавали соседям хлеб, ритуальную пищу «на здоровье». Они полагали, что взаимный обмен хлебами и пищей закрепляет дружбу. Австрийцы и другие народы крошки хлеба или хлебных изделий жертвовали полям, домашним животным, деревьям. Кроме хлебов, дарили, а также жертвовали пироги и печенья. Булочки были типичным видом

дара у народов Скандинавских стран.

Наряду с орехами, яблоками и хлебом к числу наиболее распространенных даров относились куриные яйца, иногда крашенные или расписные. В небольшой мере они служили дарами во время зимних календарных праздников, в большей мере — в весенних, особенно во время пасхи. В жертвоприношениях применялась даже скорлупа яиц. Этот дар закономерно приурочен к весенним праздникам (см. ниже).

Среди даров, но чаще в качестве жертв, заметное место занимало мясо домашних и диких животных, домашней птицы, дичи, а также мясные продукты. Иногда целые особи заменялись частями или костями жертвенных животных. Одаривали молоком, молочными продуктами. Такие дары представлены преимущественно у народов с развитым скотоводством.

В качестве даров и жертв во всех циклах календарной обрядности использовались напитки, преимущественно вино. Наиболее часто им одаривали в период получения нового вина в странах с развитым виноградарством и виноделием, например на Балканском полуострове.

К категории природных даров относятся прутья, побеги и ветки неплодовых и плодовых деревьев и кустарников, частично дикорастущих. Эти дары связаны с праздниками зимнего и весеннего периодов.

Сладости (кроме меда), игрушки и деньги — свидетельство десакрализации дарения как института календарной обрядности. Эти объекты предназначены почти всегда детям, а деньги — не подарок, а средство его приобретения. Показательно для демонстрации деградации изучаемых институтов, что в дарах сладости и деньги часто сочетаются. Среди даров, подношений, подарков наибольшее место занимает группа вещей: одежда, ткани для ее изготовления и ее детали, украшения.

Таким образом, дары и жертвы — это почти целиком пищевые продукты или готовые блюда, а также растения, животные. Их мог пожертвовать или подарить крестьянин, не покупая. Дар (жертва) в виде пищи выступает в календарных обрядах народов Европы как специфически ритуализированное вещество, причем в ходе выполнения обряда и ритуала в ряде случаев пищевая жертва (дар) съедалась участниками церемоний.

«Из общего числа жертв девять десятых или даже более заключается в приношении яств и священных пиршеств», — писал Э. Тэйлор. Такой состав жертв и даров («съедобное вещество») типичен для обычаев и ритуалов не только народов Европы, но и других континентов⁶. Подобный характер жертв и даров закономерен: «жертвовать» и «съесть» идентично, «действие еды... называется жертвоприношение»⁷; жру — «приношу жертву божеству» (аналогично в ряде южно- и западнославянских языков)⁸. Отсюда также «жрец» — тот, кто «жрет», приносит жертвы. Институты дарообмена и взаимного угощения (пира) имеют родственный социальный смысл⁹, а пища, пир, празднество играют важную социальную роль в течение тысячелетий в различных ритуалах и церемониях, общий смысл которых уже не связан с питанием¹⁰.

Дарения и жертвоприношения в пережиточной форме пронизывают ритуалы всех циклов календарной обрядности народов Европы. Однако в наибольшей мере они представлены в зимней обрядности, менее — в летне-осенней и еще менее — в весенней. Ведь весной, когда уменьшаются запасы, дарение затруднительнее для земледельца.

*

Попытаемся наметить типичные повторяющиеся ситуации и составить генетическую и хронологическую класси-

фикацию дарообмена, способов дарений, опираясь как на разделительный признак на рамки социальных групп, в которых совершались дарения. В этой классификации первое место занимают древнейшие исходные местные виды дарений, которые, судя по ретроспекции, в первобытном (архаическом) периоде играли основную роль в календарных обычаях и обрядах народов Европы. Под общиной здесь понимается коллектив, связанный узами родственных или, позднее, соседских отношений. В конце же XIX—начале XX в. сохранились только пережитки общинных дарений: община как дарительница и получательница выступает реже, чем семья, особенно как получательница. Сообща дарили припасы сельской молодежи для коллективной пирушки, одаривали представителей власти, опекали путем дарения членов сообщества, в особенности — бедняков. Организовывали коллективные трапезы, дарения детям во время праздников дня Николая и т. п. Община собирала дары от отдельных семей, направляя полученное на коллективные нужды.

Об общинных же формах говорит анализ некоторых обычаев. Предполагают, что обычай коллективно ходить из дома в дом с поздравительными песнями и получать за это подарки происходит от рождественского и новогоднего обычая семей, отдельных лиц обмениваться подарками. Во многих областях Италии подарки (чаевые) и сопровождающие их песни называются диалектными словами, имеющими общий корень с латинским *strena* — подарок¹¹. Однако высказанное выше предположение не обосновано: общинные формы распределения и коллективные формы получения даров вообще широко известны в календарной обрядности отставших в своем развитии народов. О сходстве заключаем, сравнивая систему дарений среди календарных обычаев в архаическом обществе, например у австралийцев, с та-

ковой, пережиточно сохранявшейся у народов Европы. Так, у австралийцев приношения и дары имели место между группами и отдельными выражавшими их интересы лицами; эти дары приурочивались к визитам, во время которых хозяева наделяли гостей; обмен в форме даров — составная часть коллективных праздников, церемоний, когда гостям племени подносили плоды и дичь, раздавали подарки¹². О том же говорит аналогия с обычаями, существовавшими у племен севера: «Добыча дается в первую очередь постороннему человеку, особенно, если он присутствует в качестве гостя на данном стойбище»¹³.

В календарных обрядах европейских народов сохранились пережитки описанных выше коллективных исходных форм в эволюции дарообмена. Как и в архаических обществах, у европейцев именно во время праздников — «узловых» точек общественной жизни, выявлялись некоторые возникшие в древности социальные явления¹⁴, в частности пережитки жертвоприношений и дарообмена. Как и в первобытных обществах, дарообмен в календарных обрядах европейцев совершался коллективами во время их визитов. В этой связи рассмотрим дарообмен как часть колядований.

Коллективы колядников — получателей даров во время январских колэнд отмечены античным автором Астерием (IV—V вв. н. э.)¹⁵. В календарной обрядности народов Европы сохранилось много пережитков общинных, коллективных дарений: так, основными получателями даров были, а у некоторых народов остаются, колядующие коллективы (или представляющие их личности). Половозрастной состав получателей даров — членов таких коллективов регламентировался обычаями общины. В этой регламентации правильно усматривают пережиточные формы мужских и женских союзов, возникших при первобытнообщинном строе. Мужчины и

женщины (вместе или порознь) колядовали редко. В коллективах обычно участвовали дети (чаще мальчики) или порознь парни или девушки. Иногда парни и девушки колядовали совместно. Участие детей и подростков — признак вырождения коллективных действий, связанных с дарами и приуроченных к календарным праздникам.

Получение даров иногда происходило в ходе народных представлений ряженых, где наряду с добрыми пожеланиями семье — дарительнице содержалась просьба или требование о наделении дарами. У ряда народов Европы дарами наделялись участники коллективных представлений и шествий в день «трех королей» (6 января). Как коллективные получатели даров известны и пастухи, например в Карпато-Балканском регионе.

Обычно коллективы поздравителей охотно, добровольно одаривались теми семьями, которые они посещали (в первую очередь зажиточными крестьянами), так как считалось, что их приход возвещал благополучие семье. Отказ в дарах нередко вызывал резкую реакцию со стороны коллективов, настойчиво требовавших подарки. Полученные дары, главным образом пища (а позднее — и деньги), использовались для коллективной пирушки или — более поздняя стадия — распределялись между участниками представления, шествия. Это характерно для соседской общины.

Общинная мораль узаконивала получение даров коллективами колядников, их притязания. Коллективный способ получения даров — пережиточная форма норм уравнительного распределения, характерного для первобытного общества¹⁶; ведь делиться добытым, прежде всего пищей, с другими членами коллектива было одной из самых важных норм первобытной морали¹⁷.

Коллективные формы получения даров отражают как пережиток невыделенности семьи из общины¹⁸ и ее зави-

симось от последней, перераспределение богатств по принципу общинного коллективизма. Поэтому рассматриваемая форма дарения более древняя, чем та, при которой происходит обмен дарами между семьями, выделившимися из общины, и их членами. Именно к таким выводам пришел Марсель Мосс, который показал, что в первобытном обществе в качестве субъектов обмена выступают прежде всего коллективы либо индивиды, представляющие коллективы¹⁹. И это закономерно, ибо подобный коллективизм в первобытном обществе порождался тем, что в нем избыточный продукт вырабатывался трудом всего производственного коллектива, поэтому в обмене действующими сторонами выступают коллективы в целом; и даже ритуализированный обмен связан с межгрупповой специализацией труда и различием сырьевых ресурсов у отдельных коллективов²⁰.

Среди дарений «общинной» группы примечателен обмен дарами между незнакомыми людьми и наделение дарами незнакомых лиц. Этот обмен происходил при праздновании масленицы, пасхи, а одаривание общиной незнакомых зафиксировано во время праздников Нового года, мая, иванова дня, конца жатвы. В этих случаях дарение приобретает остросоциальный характер: одаривают бедняков, нищих. Одаривание незнакомых, видимо, — пережиток межобщинных первобытных отношений, что устанавливается сходством этого вида дарообмена в календарной обрядности европейцев с таковым же у архаических народов.

Итак, хронологически и генетически на первом месте в развитии института дарений стоят общинные коллективные формы распределения и получения даров.

В конце XIX — начале XX в. главным дарителем на всех этапах календарной обрядности и у всех народов Европы уже выступала семья (владелец дома,

хозяйства, усадьбы). Зачастую от ее имени дары другим семьям и отдельным лицам преподносил глава семьи. И это естественно, ибо в рассматриваемом периоде именно семья, а не община и не отдельная личность, — обладатель основных материальных благ.

Дарения и в этом периоде вызывались обычаями, социально-психологическими обязательствами семьи и индивидуума перед общиной, а еще позднее перед ее слагаемыми: другими семьями и отдельными лицами. Среди этих обязательств важное место принадлежит престижным мотивам. Последние даже в XX в. разоряли крестьян при устройстве новогодних или престольных праздников²¹, подобно тому, как стремление к престижности разоряло племенных вождей в первобытных обществах. Действительно, признаки таких явлений отразились в реконструированном индоевропейском языке, что дает возможность проследить их существование по меньшей мере со II тысячелетия до н. э.²²

На третьем месте стоит семейно-индивидуальный обмен дарами. При нем реализуются внутрисемейные и межсемейные родственные и дружеские отношения. В последнем случае семья в целом обменивается дарами с другими семьями, а также члены одних семей с членами других. Эти формы дарений отражают пережиточные противоречия общинного и индивидуального начал.

Дарения семейно-индивидуального характера наиболее типичны для рождественских, новогодних и пасхальных праздников, когда происходил, кроме внутрисемейного, внесемейный (межсемейный) обмен дарами между кумовьями, друзьями, знакомыми.

Во время зимних, весенних и летне-осенних праздников очень распространены подарки детям от родителей, родственников и друзей семьи, т. е. в рамках семьи и от ее родственного и неродственного окружения. Нередко «дарите-

лями» выступают мифологические персонажи: Николай, Крамиус, Бартль, Конь, Иисус Христос, дед Мороз, Пэр Ноэль, Санта Клаус, Ледовый дед и т. д. Через этих ряженных персонажей, в образах которых переплелись языческие и христианские представления, семей и общиной одаривались дети.

Дарение в календарной обрядности народов Европы имело в виду под взаимным даром не только материальные блага, но и ответное доброе деяние, расположение, отношение. Дарение рождает дружбу. Оно несет в себе этические, гуманистические идеалы расположенности, любви, верности. Дары могут иметь и другие различные аспекты и оттенки: взятки, дани, попрошайничества, чаевых, вымогательства, подачки²³, награды. Особой формой дара была завуалированная оплата труда.

*

Таким образом, дары в различных формах в календарной обрядности народов Европы осуществлялись в общинных, семейных и семейно-индивидуальных социальных рамках. Дарения как одна из форм общественного обмена возникают в первобытном обществе с выработкой избыточного продукта и зарождением специализации труда общин. Институт дарений, как установлено еще Моссом, имел тогда характер «обмен—дар»: обмен и договоры выражались в обмене подарками. Непрерывное движение даров, принятых и компенсирующих, образовывало одну из сторон древней регламентированной системы экономики и права. Подчеркнем, что обмен дарами представлял собой в основе одну из универсальных форм обмена между общинами. Иногда дары (угощения) способствовали миру. Подобная материализация отношений характерна для психологии членов архаических обществ. Показательно, что в индоевропейских языках понятия «договор», «мир»,

«согласие» всегда соотносились с взаимным обменом дарами²⁴. Так же обстояло дело с соотношением понятий «дар» и «гостеприимство», а понятия «взять» и «давать» выступают в общиндоевропейском языке как органически связанные, переходящие друг в друга и носящие зачастую одинаковый смысл²⁵.

В первобытном обществе между дарителем и получателем возникали взаимные связи с обязательствами морального, материального свойства. Дар, не возмещенный равноценным ему, ставил одариваемого в зависимость от дарителя. Дарообмен в первобытном обществе регулировался доминировавшими формами общественного сознания — нормами морали и права, определявшими действия людей по производству и распределению материальных благ²⁶.

Обмен дарами (пирами) представлял собой одну из важных форм общественных связей общины, позднее семьи, индивидуума, призванную стабилизировать и упрочить их социальный статус. «При посредстве этих актов утверждалось и в наглядной форме реализовалось социально-психологическое единство общественных коллективов»²⁷. Ведь дары способствуют приобретению и повышению общественного престижа и уважения, и подчас их передача позволяет оказывать большее влияние, нежели сохранение или накопление имущества.

Эквивалентный дарообмен как социальное явление, как элемент календарной обрядности народов Европы способствовал формированию, скреплению, сохранению и упрочению их замкнутых социальных структур: регуляции отношений, связей между общинами, общинниками, семьями. Круг одаривающих и одариваемых, члены которого обязаны были систематически делиться друг с другом, в ходе общественного развития постепенно сужался. Все шире распро-

странялось лишенное традиционных корней взаимное одаривание памятными подарками родственников, друзей и товарищей по работе. Однако и этот акт, укрепляя связь между людьми, способствует стабилизации социальной структуры.

Итак, обмен — дар, зародившись в первобытном периоде, развивался в реликтовой форме в календарной обрядности европейских народов рабовладельческого, феодального, капиталистического периодов²⁸. В системе народных праздников, которая складывалась тысячелетиями²⁹, дарообмен занял органичное место. Его пережитки доживают до конца XIX — начала XX в., реализуясь почти во всех календарных праздниках как важнейший элемент ритуализированного общения в сфере свободного времени³⁰.

*

Жертвоприношения возникают в первобытном обществе, занимая в его идеологии заметное место, порождаясь коллективными императивными представлениями дологической области психики³¹, ошибочным признанием приоритета идеального по отношению к реальному³², анимизмом — одушевлением животных, вещей и т. д., которым, словно божествам, приносили жертвы. На этой основе в первобытном обществе возник идеализированный обмен — жертва людей стихиям, духам, богам.

Жертвовательницей иногда еще выступает община, которая дарами священной матери — кормилице земле и воде или живущим в них духам в периоды пробуждения земли (пасха), начала и конца жатвы стремилась повысить урожайность полей. Жертва земле обычно зарывалась. Жертвоприношения общинным предкам — покровителям племени, рода, клана, чтобы заручиться их поддержкой как членов упомянутых социальных групп, — столь характерные для первобытного и раннеклассового об-

щества, конечно, в позднейшую эпоху почти полностью исчезли.

Основной жертвовательницей становится семья. Она жертвами хочет упрочить свое положение в обществе, например в территориальной общине, и отношения с силами не только реального, но и потустороннего мира. Показательны в связи с поминальными обрядами жертвы душам³³ или затем духам покойных членов семьи (или в память о них) для укрепления традиций семьи: покойников как бы призывали защитить благополучие живых родичей. Эти акты — остатки культа предков, возникшего еще в первобытности, и заметные особенно во время празднования дней всех святых и всех душ. Подобные жертвы связаны также с датами зимнего цикла: дни адвента, Варвары, рождества, Василия, крещения («трех королей», богоявления); с важнейшими весенними праздниками (масленица, пасха). Жертвы в память умерших предков (или предкам) были широко распространены у всех народов Европы. Они состояли прежде всего из пищи.

Для увеличения плодородия полей семья приносила жертвы земле в праздники зимнего (дни Варвары, рождества, Нового года), весеннего (масленица, пасха, май), летнего (иванов день) циклов, а также в конце жатвы, во время осеннего сева. Так, в семенов день (14 сентября) болгары, сербы, черногорцы и македонцы закапывали в землю (ниву) пищу — обрядовый пирог. Болгары, съев курицу, кости ее закапывали в ниву.

Приносили жертвы благодатному солнцу, иногда в виде огня. Например, венгры в иванов день бросали в костер пищу: жертвенные яблоки, вишни. Аналогичные, вероятно, цели преследовало принесение жертв огню в дни праздников пасхи, успения.

Такую же задачу преследовало принесение семьей жертв воде или живущим в ней духам преимущественно в

дни зимнего цикла: рождества, Нового года, Варвары и богоявления, а также во время помолы зерна нового урожая. Особенно это относится к приношениям периода новогодних праздников. Так, словенцы и хорваты на Новый год, идя за водой к источнику, несли жертвы воде: горящую свечу, деньги, яблоки, а также ветви, которыми были украшены яслица. Иногда в воду бросали кусочки обрядовых калачей, деньги и яблоки, чтобы задобрить «обитающих» в ней духов и, умывшись, «быть богатыми и красивыми». Македонцы лепешки из муки, намолотой из зерна нового урожая, приносили в жертву колодцам и фонтанам.

Жертвы ветру, воздуху должны были охранять жизнь и имущество членов семьи (во время рождества, дня «трех королей», пасхи и т. д.).

Сербы приносили летом пищевые жертвы священным деревьям, поливая их вином или маслом, привязывая к стволу фрукты.

Для благополучия скота и птицы, а также для сохранения урожая приносили жертвы домашним и диким животным, видя в них выразителей сил плодovitости, иногда уподобляя их людям³⁴. Так, скоту и курам давали ритуальную пищу, чтобы они скорее и больше приносили приплод; мышам, — чтобы не поедали посевы. Жертвоприношения животным особенно часто практиковались в праздники зимнего цикла: Екатерины, Андрея, Варвары, Люции, Модеста, рождества, Стефана, Нового года, Василия, Игната, крещения («трех королей»). Аналогичные жертвы приносили, во время дней весеннего (масленицы, святых и мучеников церкви, мая) и летне-осеннего (Ивана, конца жатвы, осеннего сева, дней всех святых и душ) циклов. Так, в день Сен Жана (Франция) над дверями хлебов вешали букетики цветов, словенцы 24 августа или 8 сентября на лучшую корову стада надевали венок из цветов и зелени, ко-

торый затем вешали на ворота хлева. Зерном последнего снопа кормили скот (Австрия), «хлебцы св. Губерта» предлагали собакам, лошадям (Лимбург, Фландрия). Кусочки ритуальных хлебцев скармливали в день русалий скоту, «чтобы давал молоко» (Албания).

На определенном историческом этапе в этот «взаимный обмен» включались и боги. Жертвы последним служили средством регуляции отношений между людьми и богами. Бог был как бы дарителем благ.

Рудимент язычества виден в принесении семьей жертв христианским святым в дни зимнего, весеннего, осеннего циклов. Приведем несколько примеров. Так, австрийцы оставляли на поле скатые колосья для св. Бартоломея и богоматери. Они подносили св. Леопгарду, покровителю рогатого скота и лошадей, живых кур, гусей, ягнят, шерсть животных, лошадиные подковы. Германошвейцарцы в мае приносили дары статуе св. Урбана, которого считали покровителем виноградарства, но за плохую погоду бросали его статую в воду. Германошвейцарцы же и венгры в дни рождества одаривали («кормили») Христа и ангелов, а греки в Новый год — Василия. Поляки приносили кур в жертву Николаю.

Итак, от мирян—прихожан святые получали жертвы — подарки, а от святых требовали возвратных даров—чудес. Но если святой их не совершал, то не получал и даров. И в данном случае реализуется принцип взаимности.

Из сказанного выше можно заключить, что у европейских народов жертвоприношения прошли многотысячелетнюю эволюцию и органически слились с христианскими праздниками (в первую очередь рождества, дней святых зимнего календарного цикла). Кроме того, жертвоприношения сохранились как проявления народных суеверий. В дни праздников календарного цикла в социальное поведение людей нового

времени вплетались древние магические элементы; в этих случаях «пережиточные формы взаимоотношения людей и их поведения вытесняют на время новые, узаконенные правила и нормы семейного, общественного быта»³⁵.

*

Жертвы и дары в первобытном, затем во всех последующих (рабовладельческом, феодальном, отчасти капиталистическом) обществах осмысливались как объекты, наделенные магической, прежде всего производственной силой, призванные помочь выполнению желаний жертвователя или дарителя. Магия в течение тысячелетий составляла неотъемлемую часть коллективных верований, жизни, социального поведения массы населения. Обмен дарами, писал М. Мосс, «содержал магическую силу»³⁶. В даримом объекте, принадлежавшем человеку или группе людей, магически действовала, по архаическим представлениям, частица этих существ³⁷. В жертвах и дарах — элементе календарной обрядности европейских народов — сохранились, как мы ниже попытаемся показать, пережитки магии.

Эти пережитки ясно видны в дарах, не имевших рыночной стоимости. Таковы свежесорванный прут или распустившаяся ветвь и побег. Зеленая ветвь в качестве дара приобретала магический смысл, потому что ее рассматривали при выполнении некоторых обрядов как воплощение умершего родственника, а позднее, под влиянием христианства, как вместилище его души, от которой ожидали добрых деяний. Эти дары ценились благодаря вере в оберегающую целебную жизненную силу³⁸, якобы заключенную в дереве или ветви³⁹, они символизировали наступление нового года, конец зимы, возрождение жизни, победу весны. Такие дары иногда были индивидуализированы и отражали

свойства характера тех лиц, к которым они обращались. Дарение цветов, кроме магической окраски, имело эстетическую и было призвано сделать жизнь получателей даров прекрасной, счастливой.

Зелень и цветы связаны в народных представлениях с широким кругом символики: венок (круг) ассоциируется с солнцем, небом; береза — с невестой, дуб — с мужчиной, липа — с собраниями, пирами, вишня — со свиданиями. Эти образы по большей части связаны с верой в богов, умирающих для будущего воскрешения⁴⁰. Пережитки веры в магическую силу деревьев и кустарников, сохранившиеся у европейских народов, подтверждают, что «в качестве тотемов деревья считаются духами — покровителями известного коллектива людей — клана, рода, а после — семьи»⁴¹. Источником таких представлений был культ деревьев и анимистические верования в души или в духов деревьев, веток, цветка, распространенные некогда у европейских народов⁴². В рассмотренных выше дарах отражалась вера в возможность магическим путем повисить плодородие растительного мира в целом.

В представлениях дарителей и одариваемых магическая сила вносимой в дом зеленой ветки усиливалась поздравлениями со стороны ряженных⁴³, колядников. Все вместе якобы приносит плодородие земле, плодovitость скоту и благополучие семье. Отказ колядникам в дарах лишал семью той благодати, которую они вызывали своими магическими средствами. Типичной чертой действий коллективов — получателей даров является магический шум, стук, по народным представлениям, отгоняющий злые силы и тем самым способствующий плодородию. В конце XIX — начале XX в., тем более в наши дни, коллективные колядования все больше теряют магическое содержание, превращаясь в народный театр, развлечение.

Общая идея жертвоприношений и дарений — это желание с помощью производственной магии добиться плодородия земли и плодovitости скота⁴⁴. Дары и жертвы, вносимые в дом, должны были способствовать процветанию хозяйства общины или семьи, обеспечить будущий урожай. Магический характер жертв и даров в виде невареных и вареных зерен и бобовых, фруктов и ягод, муки выражен ясно при взаимном обсыпании ими лиц, участвовавших в календарных обрядах, при обсыпании домов, очагов, скота⁴⁵. Тот же магический характер носит наделение участников обрядов панспермией. В перечисленных жертвах и дарах реализовалось конкретное намерение: средствами контактной и имитативной магии добиться изобилия пищевых продуктов, что иногда достигалось осыпанием получателя даров зернами, плодами.

Имитативная и инициальная магия, вероятно, ярче всего выражена в новогодних календарных праздниках. Так, римляне-язычники, впоследствии — христиане придерживались обычая взаимного одаривания ветками лавра, оливами, финиками, медом в начале года, а затем стали одаривать в день рождества. При этом римляне считали, что получение многочисленных даров в эти дни вызовет у них накопление богатств в течение всего года. К имитативной же магии относятся новогодние дары европейских народов, связанные с магией первого дня. Например, изобилие в первый день Нового года должно вызвать изобилие в течение всего этого года. В описанных выше жертвоприношениях словенцев и хорватов сочетаются приемы имитативной и контактной магии.

Магический смысл даров и жертв в виде яиц и мяса животных не вызывает сомнений. Яйцо — символ возрождения жизни. Установлен магический смысл свинины, головы свиньи⁴⁶. Именно магический характер носили жертво-

приношения свиньи во время римских сатурналий⁴⁷. Кабан, поросенок были символом солнца⁴⁸. О. М. Фрейденберг обоснованно предполагает, что колбаса, в особенности кровяная, семантически подобна панспермии⁴⁹, а в дарах она несет идею искомого изобилия, плодovitости и силы животного. Об этом красочно писал Франсуа Рабле: «Духи животных сил возникают, рождаются и действуют в нас силой артериальной крови»⁵⁰.

Вероятно, каравай хлеба или пирог заменяли собой в жертвах и дарах быка или вола, корову (или коровье масло), овцу и других домашних животных; они также были символами плодovitости самого человека⁵¹. Печенье-дар в виде фигур растений, животных или птиц также было средством повышения магическим путем плодородия полей и домашнего скота. Широкая распространенность хлеба — жертвы или дара — вызвана его ролью главного, наиболее «действенного» средства повышения плодородия земледелия магическим путем. Семантика хлеба включала в себя представления о жизни, воскресении, живом существе. Хлебу приписывались также способности отгонять болезни, придавать силу, сохранять здоровье. Именно поэтому у земледельческих по преимуществу народов Европы хлеб так интенсивно циркулировал как дар и жертва во время календарных праздников.

Значительна магическая семантика виноградного сока, вина — символа «крови божества», плодovitости женщины⁵², отождествлявшегося и с кровью человека. Дарением меда достигалась цель сделать жизнь получателя счастливой, «сладкой».

Большая часть рассмотренных выше съедобных даров поедалась. Представления о магических (имитативных) свойствах пищи, а также одежды возникли в первобытном обществе⁵³ и долго существовали в виде пережитков. По этим представлениям, пища приобщает

личность, семью и ее хозяйство к тем производительным силам и способностям, которые приписывались съедобным растениям и животным (плодородию и плодovitости, быстрому росту). В перечисленных выше жертвоприношениях и дарениях, связанных с календарными обрядами и обычаями народов Европы, выражена идея достижения магическим путем большого урожая, изобилия земледельческих и скотоводческих продуктов. Даже семейно-индивидуальные дарения — элемент календарной обрядности народов Европы — иногда сохраняют пережитки магического смысла и призваны обеспечить благосостояние, счастье одаренной семьи или ее члена — отдельной личности. Дарение в таких случаях было своего рода магическим актом, направленным на вызов ответной положительной реакции человека.

*

Главный смысл календарных обычаев и обрядов состоял в том, чтобы принести обильный урожай и благополучие их исполнителям. В системе этих обрядов социальные функции даров и жертв — упрочение коллективов (преимущественно земледельческих и скотоводческих). Кроме того, дары были первоначально одной из зародышевых форм общественного обмена. Жертвы же принадлежат к сфере идеализированного обмена между человеком и сверхъестественными силами. Причем в первобытном, античном, феодальном обществах одним из основополагающих элементов социальных отношений был закон эквивалентного дарообмена. Этот принцип пережиточно доживает до изучаемого времени. Но даже в этом периоде в жертвоприношениях, а иногда и в дарениях проглядывал их древний магический смысл.

Дарообмен и жертвоприношения, как правило, были органической частью праздника, одним из символов, раскры-

вающих его суть. Специфические же черты дарообмена и жертвоприношений выражают отличительные черты этносов. Этот тезис требует специального обоснования. Здесь укажу, например, на разнообразие хлебных даров и их оформления, зачастую бытующих у

определенных народов. Но календарные обычаи в целом при забвении их хозяйственных мотивов в конце XIX—начале XX в., а тем более и в наши дни зачастую сводятся к играм⁵⁴, а их отдельные элементы — дары и жертвы — выродились в подарки.

¹ Тэйлор Э. Первобытная культура. СПб., 1897, т. II, с. 184, 420.

² Леви-Брюль А. Первобытное мышление. М.: Атенст, 1930, с. 281, 282.

³ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. VII. Румынские, славянские и греческие колады. — Сб. Отд. русс. языка и словесности. СПб., 1883, т. XXXII, № 4, с. 102.

⁴ Mauss M. Oeuvres. Paris, 1968, vol. 1, p. 194.

⁵ Иванов В. В., Голороз В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974, с. 243.

⁶ Тэйлор Э. Первобытная культура, с. 414, 424.

⁷ Фрейдзенберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л.: Гослитиздат, 1936, с. 59, 65, 183.

⁸ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1967, т. 2, с. 62, 63.

⁹ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.: Высшая школа, 1970, с. 77, 78; Фроянов И. Я. Престижные шеры и дарения в Киевской Руси. — СЭ, 1976, № 6, с. 39—46.

¹⁰ Fortes M., Fortes S. L. Food in the domestic economy of the Tallensi. — Africa, 1936, vol. 9, N 2, p. 237—276.

¹¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973, с. 25, 26.

¹² Косвен М. Происхождение обмена и меры ценности. М.; Л.: Молодая гвардия, 1927, с. 21, 25, 33, 34, 38; Бутинов Н. А. Разделение труда в первобытном обществе. — В кн.: Проблемы истории первобытного общества (Труды Ин-та этнографии, новая серия, т. LIV). М.; Л., 1960, с. 109.

¹³ Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л.: Наука, 1966, с. 222, 223.

¹⁴ Абрамян Л. А. О некоторых особенностях первобытного праздника. — СЭ, 1977, № 1, с. 19.

¹⁵ Веселовский А. Н. Разыскания... с. 138.

¹⁶ Семенов Ю. И. Об изначальной форме первобытных социально-экономических отношений. — СЭ, 1977, № 2, с. 17, 28.

¹⁷ Семенов Ю. И. О специфике производственных (социально-экономических) отношений

первобытного общества. — СЭ, 1976, № 4, с. 104, 105, 112.

¹⁸ О взаимоотношении семьи и общины см.: Бутинов Н. А. О специфике производственных отношений общинно-родовой формации. — СЭ, 1977, № 3, с. 51.

¹⁹ Гофман А. Б. Социологические концепции Марселя Мосса. — В кн.: Концепции зарубежной этнологии. М.: Наука, 1976, с. 117.

²⁰ Генинг В. Ф. Этнический процесс в первобытности. Свердловск, 1970, с. 66, 67.

²¹ Mauss M. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. — Sociologie et anthropologie, Paris, 1950, p. 259, 263.

²² Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris, 1969, p. 7, 76.

²³ Такие формы упомянуты еще Астерием (IV—V вв. н. э.). См.: Веселовский А. Н. Разыскания... с. 138.

²⁴ Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. М.: Наука, 1975, вып. 1. Проблемы интерференции и языковых контактов, с. 60.

²⁵ Benveniste E. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966, p. 317, 320.

²⁶ Семенов Ю. И. О специфике... с. 105—107.

²⁷ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса... с. 82.

²⁸ Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье. — В кн.: Средние века. М.: Наука, 1968, вып. 31, с. 185.

²⁹ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневекового ренессанса. М., 1965, с. 229. Однако неверно утверждение М. Бахтина (указ. соч., с. 300), что праздник «освобождает от всякой утилитарности и практицизма».

³⁰ Масаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. М.: Наука, 1973, с. 64, 65, 68—70, 78.

³¹ Леви-Брюль А. Первобытное мышление, с. 20, 21, 26, 294; Vries de I. Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin, 1956, Bd. 1, S. 205, 406, 460.

³² Фрейд Э. Тотем и табу. М.; Пг., 6. г., с. 90, 92, 93.

- ⁸³ Душа в отличие от духа еще содержала материальные элементы: «Подобно телу, душа нуждается в питании». См. в кн.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981, с. 232, 233. Дух дематериализован. О сходстве и различии между понятиями «дух» и «душа» см. также: Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980, т. 1, с. 413—415.
- ⁸⁴ Тэйлор Э. Первобытная культура, с. 44, 45, 181, 404.
- ⁸⁵ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 179.
- ⁸⁶ Mauss M. Essai sur le don... p. 264; Мазеев А. И. Праздник... с. 64, 65, 68—70, 78.
- ⁸⁷ Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов... с. 184.
- ⁸⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л.: Изд-во АГУ, 1963, с. 57, 59, 95, 96.
- ⁸⁹ Так, например, у европейских народов омега рассматривалась как воплощение молнии. См.: Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга.—ЧОИДР, 1865, кн. 3, с. 181.
- ⁹⁰ Фрейдберги О. М. Поэтика... с. 77, 229—230, 414.
- ⁹¹ Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.—В кн.: Труды Ин-та антропологии, археологии, этнографии, 1937, т. XV, вып. 2, этногр. серия 3, 1937, с. 73.
- ⁹² Фрэзер Д. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980, с. 17, 129, 131, 132; Тэйлор Э. Первобытная культура, с. 50, 52, 55, 57, 73.
- Подробнее об этом см. статью С. А. Токарева и Т. Д. Филлимоновой «Обряды и обычаи, связанные с растительностью» в настоящем издании.
- ⁴³ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966, с. 443.
- ⁴⁴ Токарев С. А. Народные обычаи календарного цикла в странах зарубежной Европы.—СЭ, 1973, № 6, с. 18.
- ⁴⁵ «...Гречиха — княгиня... она приходит к людям в гости, как Божия, Авсень и солнечные животные». См.: Потебня А. А. О мифическом значении...—ЧОИДР, 1865, кн. 2, с. 57.
- ⁴⁶ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. с. 27; Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. СПб., 1901, с. 613.
- ⁴⁷ Веселовский А. Н. Разыскания... с. 109.
- ⁴⁸ Потебня А. А. О мифическом значении... кн. 2, с. 28—31.
- ⁴⁹ Фрейдберги О. М. Поэтика... с. 171, 172.
- ⁵⁰ Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. М.: Правда, 1956, с. 258.
- ⁵¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования... с. 256, 257; Фрейдберги О. М. Поэтика... с. 57, 101, 173.
- ⁵² Фрэзер Д. Золотая ветвь, с. 429, 553; Фрейдберги О. М. Поэтика... с. 56, 101; Мифы народов мира, т. 1, с. 236.
- ⁵³ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление, с. 197.
- ⁵⁴ Токарева С. А. Народные обычаи... с. 21, 26; Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М.: Политиздат, 1976, с. 67.

МАСКИ И РЯЖЕНИЕ

С. А. Токарев

Внимание исследователей не раз привлекалось к одной из характерных черт народных календарных праздников — к употреблению масок, маскарадных и прочих необычных костюмов. В литературе имеется очень много описаний святочного и карнавального ряжения, фигурирующих при этом разнообразных масок и нарядов, сценок и спектаклей, которые устраиваются ря-

женными, текстов песен из их репертуара. Имеются и попытки обобщений, сопоставления маскарадного инвентаря разных народов, типологической и иной классификации масок. Есть, наконец, и опыты исторического анализа обычаев маскирования и ряжения, попытки найти древнейшие корни этих обычаев и их последующую эволюцию.

Однако несмотря на обилие литера-

туры, многое в интересующем нас явлении остается не достаточно ясным.

В научной литературе до сих пор главное внимание посвящено собственно маскам, употребляемым с разными значениями: обрядовым, культовым, танцевальным, театральным. Крайнее разнообразие их форм требовало какой-то систематизации. В специальной литературе чаще используется классификация масок, предложенная немецким этнографом Рихардом Андрэ еще в XIX в. и основанная на функциях и назначении масок. Маски подразделяются на культовые, военные, погребальные, судебные, танцевальные и театральные¹. Не вдаваясь в критику этой классификации, отметим, что она для нас полезнее, чем другие способы классификации, построенные, например, на чисто внешних признаках: материал, из которого сделана маска, форма, способ ношения и пр.

Оставляя совершенно в стороне эти внешние признаки масок и до поры до времени не затрагивая вопроса об их различных современных применениях, коснемся сначала одного из основных вопросов, связанных с обычаем ношения масок, — о первоначальном зарождении самого обычая маскироваться. Что побудило древних людей стараться изменять свою внешность, закрывая лицо или все тело маской и особым нарядом? Когда и в каких условиях сложился этот обычай? Каковы были его первоначальные мотивы?

По этому вопросу высказывались различные взгляды. Согласно старой «натурмифологической» концепции, в основе ритуального употребления масок (в частности масок, изображающих животных; другие не принимались во внимание) лежали древнее мифологическое мировоззрение и астрально-мифологический символизм. «Древнейшим воззрением на грозные тучи, как на стада различных животных и звериные шкуры, — писал А. Н. Афанасьев, — объ-

ясняется обряд ряженья»². Сейчас этого взгляда никто не разделяет. Другие ученые рассматривали обрядовые маски как воплощение тотемов, или духов умерших, духов предков и т. п.³; иные указывали на аграрно-магические функции масок, особенно когда употребляется маска козы, быка, лошади — носителей высокопроизводительной потенции⁴.

Очень важно сделанное впервые Генрихом Шурцем указание на типологическую связь европейских обычаев ритуального маскирования с мужскими тайными союзами отсталых народов⁵.

Помимо попыток общего решения проблемы о происхождении обрядовых масок, есть в литературе и примеры более узкой постановки вопроса: каковы корни именно европейских карнавально-маскарадных обычаев? Их связывают с традицией, идущей от античности. Такие взгляды развивают, например, применительно к южнославянским кукерам и русалиям болгарский ученый Михаил Арнаудов⁶.

Наиболее удачным и полным решением проблемы генезиса и эволюции ритуальных масок можно считать, видимо, исследование советского ученого А. Д. Авдеева «Маска»⁷. Его концепция выгодно отличается от других последовательно проводимым принципом историзма. Она построена притом на широком привлечении обширного археологического и этнографического материалов и, что особенно важно, на ясном понимании того, что история масок тесно связана с общим ходом человеческой истории. В кратком изложении эта концепция такова.

Еще в эпоху раннеродового общества при господстве охотничьего хозяйства применялась техника охотничьей маскировки для скрадывания зверя. Из этого стихийно-практического обычая произошли позже охотничьи магические пляски. Надевая звериные маски и шкуры, люди пытались заманить зверя. Из-

охотничьих позже развились тотемические пляски. С усложнением общественного строя в период развитого родового общества появляются маски, изображающие умерших предков. В период распада родового строя начинают употребляться маски, изображающие духов, маски тайных союзов, шаманские маски. В эпоху раннеклассового общества появляются «маски мистериальных представлений», и, наконец, в период развитого классового общества — театральные и карнавальные маски.

При всем неизбежном схематизме этой концепции и, следовательно, сильном упрощении исторического процесса (что сознает и оговаривает сам Авдеев⁸) можно согласиться, что общие контуры процесса и основные его стадии намечены здесь правильно.

При пристальном рассмотрении традиционных обычаев праздничного ряжения народов Европы обращают на себя внимание следующие их особенности:

1. Обычай эти приурочены не ко всем календарным праздникам, а сосредоточены главным образом вокруг двух циклов: святочско-новогоднего и масленично-карнавального, т. е. к зиме и началу весны.

2. Поразительно разнообразие типов и форм ряжения и маскирования, с трудом поддающихся классификации.

3. При всем их разнообразии, однако, выполняемые ими в праздничном ритуале функции немногочисленны и почти одинаковы у всех народов.

Попытаемся все же как-то систематизировать общие для традиционных календарных праздников типы ряжения и маскирования, уложить их хотя бы в условную схему. Как мы увидим, типов этих гораздо больше, чем обычно думают.

*

Самый характерный вид ритуального ряжения — это употребление масок и нарядов, изображающих животных, до-

машних или диких. На них чаще всего обращается внимание исследователей; они действительно образуют наиболее ясно очерченную, компактную группу. Здесь в свою очередь налицо большое разнообразие — от реалистического макетного воспроизведения облика животного до весьма условных намеков на него.

Очень характерен, например, новогодний обычай, еще недавно соблюдавшийся в горной Шотландии: главный исполнитель обряда закутывался в нарочно припасенную для этого шкуру быка (с головой, рогами, копытами и хвостом) и вместе с другими участниками обряда входил дома с особыми песнями-пожеланиями⁹. У некоторых народов, особенно у западных славян, у немцев, у кельтских народов Англии, главное место в обряде занимает своеобразный макет коня: череп или деревянная морда лошади надевается на палку, и ее держит в руках человек, закутанный каким-нибудь покрывалом¹⁰. Местами (например, в Южной Чехии) фигуру коня составляли два или три парня: передний держал в руках соломенную конскую голову на длинной палке, другой или два других стояли за ним, пригнув голову и положив руки на плечи впереди стоящего, всех вместе покрывали белой материей; иногда третий парень садился на созданную таким образом фигуру верхом¹¹. Высказывалось мнение, что это лишь замена прежнего участия в обряде живого коня. И в самом деле, в некоторых районах Польши в обычае колядования еще недавно принимал участие не ряженный, а всадник на настоящей лошади¹². Но вероятнее, что здесь надо говорить не о замене (ибо животные маски были известны еще в палеолите), а о контаминации двух серий обрядов: ритуальное употребление лошади есть лишь одно из проявлений широко распространенного культа коня, обычай же ряжения имеет свои собственные корни.

У тех же поляков святочные ряженные очень часто изображали козу, *туроня* (какая-то комбинация козы и быка), оленя, медведя, волка, барана, аиста, петуха и др. Кстати, в Польше козу водили иногда живую (а не маску), приписывая ей магическое воздействие на урожай¹³. Те же или иные животные, домашние и дикие, фигурируют в святочных обрядах других народов.

Что касается карнавалых (масленичных) обычаев, то в них тоже обычно применяются животные маски: коня, медведя, волка, аиста и других животных и птиц.

Более ограниченное распространение получили маски, воплощающие мифологические и демонологические образы, быть может, это какие-то древние божества или духи. У германоязычных народов и у славянцев это фантастические Перхты, Рупрехты, Клаусы, Воданы, различные горные духи, частью безымянные¹⁴. Маски этих фантастических существ часто делались нарочито страшными.

Особую категорию, по крайней мере по внешнему виду, составляют фигуры великанов, сооружаемые из разных материалов — палок, ткани, папье-маше и пр. Обычай водить по улицам великанов распространен лишь у немногих народов: у испанцев, у народов Бельгии и юга Нидерландов (куда этот обычай занесен, вероятно, из той же Испании). Обряд приурочен к разным праздникам, преимущественно летним. По-видимому, он имеет древнее происхождение, может быть, даже с эпохи неолита, но в осмыслении фигур великанов сказалось влияние библейской и исторической традиции: великаны изображают то библейского Голиафа, то царя Ирода, то императоров Тиберия, Нерона и др. Иногда это — отвлеченные понятия. В испанской обрядности великанам часто сопутствуют карлики с большими головами из папье-маше¹⁵.

С масками великанов отчасти сходны

маски-наряды, закрывающие не только лицо человека, но и всю его фигуру, причем размерами они выходят за пределы человеческого роста. Собственно, это уже было не маскирование, а ряжение. Так, в Швейцарии применялись новогодние «маски», сделанные из еловых веток или соломы¹⁶. В Англии во время майских праздников фигурировал «Джек в зелени»: парень был спрятан в сложном сооружении из зелени на деревянных палках¹⁷. В Пфальце (Германия) в тронный день по улицам водили молодого парня, закутанного в зелень: это был «Hans im Grünen»¹⁸.

От этой живой куклы, закутанной в зелень, ветки, солому, один шаг до такой же куклы, но сделанной целиком из соломы, веток и других материалов (без живого человека). В литературе очень часто описываются обряды с куклой-чучелом, изображающей карнавал, масленицу, зиму, смерть и пр. В конце обряда это чучело сжигается, топится в реке, разрывается на куски. Собственно, и люди, одетые в зелень, тоже символически умерщвляются (их бросают в реку, обрывают с них зеленый наряд и т. п.).

Своеобразную группу составляют маски-наряды, изображающие христианских святых; возможно, что это те же древние божества, но переименованные под влиянием церкви на христианский лад. В Центральной и Северной Европе — это св. Николай, св. Люция; у итальянцев — фея Бефана (искаженное название праздника эпифании); у французов — Пэр-Новель (Отец-Рождество)¹⁹.

Эти персонажи фигурируют в народных обрядах, как правило, в посвященные им церковью дни: св. Николай (6 декабря), св. Люция (13 декабря) и пр. Но в самом ритуале ничего церковного нет: под масками выступают чисто фольклорные образы, притом, быть может, совсем недавнего происхождения. Св. Николай (он же Санта-Клаус, Кла-

ус, Никель и т. п.) — главный персонаж шуточно-торжественной процессии, которая устраивалась в николин день в католических землях Германии и в соседних странах. В торжественно-мишурном епископском облачении, иногда верхом, сопровождаемый спутниками в страшных масках, он объезжал или обходил дома, раздавал подарки прилежным детям, грозил розгами непослушным²⁰.

Св. Люция тоже была главным действующим лицом в торжественной процессии, устраивавшейся в день ее имени. Ее представляла чаще всего девушка в белом платье, символизирующая свет и чистоту. Местами с Люцией связывались и представления о злой и опасной силе. В Скандинавских странах ритуал св. Люции сравнительно новый. Еще недавно он был известен только в богатых городских семьях. Роль Люции играла или старшая дочь хозяина, или служанка. С 1950 г. праздник св. Люции принял форму широкого демократического общественного праздника, им руководят редакции больших газет. Устраиваются конкурсы девушек, как местные, так и общенациональные, на право представлять св. Люцию²¹.

В эту же группу «святых» масок и нарядов надо зачислить и «трех королей». Их шуточная процессия устраивается на церковный праздник эпифании (6 января), и весь обычай привязан к евангельскому рассказу о «поклонении волхвов» новорожденному Иисусу Христу. Но церковного тут мало. Мальчики, изображающие «королей» (Каспара, Мельхиора, Балтазара), одеты в белые балахоны либо яркие наряды с мишурными коронами на голове; один представляет пожилого «короля», другой — молодого, третий — чернокожего²².

Подобные персонажи, имена которых взяты из церковных текстов, представляли иногда по традиции, идущей от средневековья, действующих лиц в целых спектаклях-мистериях.

Чрезвычайно широко, может быть по-

всеместно, распространены были маски и маскарадные наряды, изображающие разные бытовые, социальные, иногда национальные типы. Они имели по большей части лишь развлекательную функцию. Носители таких нарядов разыгрывали между собой разные, в основном юмористические, сценки и целые спектакли, которые устраивались на святки, а особенно в карнавальные дни. То, что эти маски могли переходить из праздника в праздник, лишней раз свидетельствует об их позднем происхождении. Они не были связаны с какими-либо древними поверьями, их роль была чисто развлекательной. К таким святочным персонажам относятся: кузнец, солдат, трубочист, аптекарь, врач, музыкант, мусорщик, дед, бабка, царь, царица, дама, кавалер, цыган, цыганка, турок, арап и др. Наиболее характерные маскарадные типы карнавала: клоун, старик со старухой, жених, невеста, доктор, священник, полицейский, матрос, почтальон, пожарник, вожатый с медведем, мавр, арап и пр.

Простейшая, часто встречающаяся во всей Европе форма ряжения — это когда люди надевают вывернутую мехом наизнанку овчинную или иную шубу, тулуп. При этом мы можем вспомнить, что тулуп шерстью наружу не просто делает человека похожим на зверя — мех выступает как символ плодородия (например, в свадебных обрядах). Так что первоначально изображался, видимо, не обычный зверь, а дух природы, податель изобилия.

Самый простой вид маскировки — чернить себе лицо сажей. У большинства, если не у всех, европейских народов черный цвет — цвет смерти, иного мира. Черное лицо, возможно, — простейшая маска предка.

Совсем ничего церковного не было в народных инсценировках таких сюжетов, как борьба Зимы и Лета (у немцев, австрийцев, народов Швейцарии и др.)²³ или драка между толстым сытым

Карнавалом и тощей голодной старухой, изображающей Куарезиму (великий пост — у итальянцев, французов, испанцев, венгров, чехов и др.)²⁴. Вообще карнавал (запуст, масопуст, фастиахт, фастлаг, вастенавонд и др.) олицетворяется в виде ряженого в гротескном наряде или соломенного (тряпичного) чучела²⁵.

В шуточно-маскарадных сценах, подобных упомянутым выше, порой очень отчетливо видна символика борьбы теплого сезона с холодным. По естественной психологической ассоциации идея весеннего тепла тянет за собой идею плодородия. Недаром в весеннекарнавальном маскараде ясно подчеркнуты именно черты плодородия (как человека, так и земли). Первое выражается зачастую грубо фаллическими чертами карнавальных нарядов и шуточной имитацией деторождения²⁶; второе — символикой обрядовой пахоты и посева, закутанности в зелень человеческими фигурами («Джека в зелени» и пр.), играми и плясками сурвакаров и кукеров²⁷.

Есть мнение, что идея фертильности (магия плодородия и прежде всего — плодородия земли) лежит в основе и такого вида святочной и карнавальной маскировки, как травестизм, — обрядовая перемена пола: парни надевают женскую одежду, девушки — мужскую, затем устраивают шествие по деревне, поют и пляшут либо разыгрывают сценки. Этот игровой обычай отмечался многократно у очень многих народов — от испанцев и французов до финнов и греков²⁸. По мнению некоторых этнографов (например, Германа Баумана)²⁹, практика травестизма порождена стихийным стремлением человека повысить свою половую потенцию (в конечном счете ради воздействия на плодородие полей). Напрашивается и еще одно, самое простое объяснение: люди надевают одежду другого пола, чтобы стать непохожими на самих себя в повседневной одежде.

В сущности специальная праздничная одежда, отличающаяся от будничной, служит той же цели: наглядно подчеркнуть, что праздник есть праздник, что он непохож на будни, хотя никакого «ряжения» в этом наряжании нет. У тех народов, у которых национальная одежда вышла из употребления и люди одеваются обычно по-современному вынутая из сундука и надетая в праздничный день, она выполняет в сущности ту же функцию: подчеркнуть отличие праздника от буднего дня. Так обстоит дело, например, в некоторых районах Чехословакии и пр.³⁰

*

Обрядовое и праздничное надевание масок — одно из тех явлений культуры, в которых особенно ясно видно, что происхождение данного обычая может не иметь ничего общего с его современными функциями. Одно дело — какие древние корни обнаруживаются у какого-то определенного культурного явления при его историческом изучении; другое дело — какую социальную роль, какую общественную функцию оно в настоящее время выполняет.

В прошлом лежат для европейских народов и те обряды маскировки, которые связаны с системой тайных союзов. Эти тайные союзы составляют и сейчас еще живую действительность для народов Африки, Океании, а еще недавно — для индейцев Северной Америки. Пережитки мужских тайных союзов до сих пор присутствуют в традициях ряда народов Азии. Они сказываются местами и в обычаях европейских народов.

Главная функция масок и нарядов в системе тайных (по большей части мужских) союзов — это запугивание всех нечленов союза, особенно женщин. Надевая маски, члены союза стараются нагнать страх на непосвященных, на женщин, с целью либо материально поживиться, либо закрепить свою власть,

либо поморочить людей. Это достигается тем, что маски и наряды — нарочито страшные, они изображают опасных зверей (в Африке леопардов), страшных духов, последнее особенно характерно (например, в Меланезии духи «дука», «тамате» и др.). И это сохранилось доныне в карнавальных маскарадах стран Европы: страшные маски, изображающие зверей, разных Перхт, Клаусов и прочих чудищ. Правда, ими пугают теперь только детей, но, возможно, не так давно пугали и взрослых.

Нетрудно проследить и более прямую приемственность между мужскими тайными союзами эпохи зарождения классового общества и современными праздничными маскарадами европейских народов. Во многих случаях сама организация маскарадных шествий с их бутафорскими нарядами и прочими параферналиями напоминает архаические союзы мужской молодежи. Таковы у болгар дружины сурвакаров и их новогодние выступления, организация масленичных кукеров, троицких русалий и пр. Таковы австрийские перхты в страшных нарядах, румынские кэлущари, словацкие молодежно-обрядовые союзы³¹.

Хотя и в меньшей степени, но в практике обрядового маскирования отразились идеи, связанные с магией плодородия. Быть может, и раньше эти идеи не занимали видного места в обрядности: аграрные культы принимали чаще не те формы. Но все же нельзя забывать о песенках типа: «Где коза ходит, там жито родит»; о греческом калогере, который под особой маской во время масленичного карнавала вспахивает землю; о таком же обычае болгар, немецких крестьян и др.³²

Можно думать во всяком случае, что идейно-психологическая связь между маскированием и плодородием почвы — не так уже тесна. Это не органическая связь. Данные идеи могут контаминироваться, порождая обычаи, о которых

только что упомянуто, но корни их лежат в разных плоскостях.

Наконец, нельзя упускать из вида и социальный, точнее, даже чисто классовый смысл обычая карнавального ряжения. Этот смысл очень выпукло показан в прекрасном исследовании М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»³³, где карнавальные обычаи рассмотрены на общем фоне общественной психологии эпохи Ренессанса. Это была эпоха, когда стихийный протест городского плебейского населения против феодального и церковного гнета облекался в форму пародирования и высмеивания торжественных церковных церемоний. Социальная сатира, принявшая форму дерзких клоунад, гротескных нарядов, «соленых» шуток, была направлена против светских и духовных властей. Карнавальная этика — говорить и делать под маской самые смелые вещи — давала для этого вполне удобную форму.

Чисто классовый аспект обычая карнавального ряжения можно было бы рассматривать как важнейший его аспект. Но этому мешает то обстоятельство, что данное направление карнавальных игр в Западной Европе наблюдалось лишь в одну определенную эпоху — в эпоху Ренессанса. Аналогичные явления в других странах — скоморохи (в Московской Руси), маскарабозы (в среднеазиатских ханствах) и т. п. — принимали все же несколько иные формы. В новейшую эпоху и в Западной Европе момент социальной сатиры в карнавальных обычаях при всей его колоритности отступил на задний план.

*

Как бы то ни было, все сказанное выше — следы отживших или отживающих идей. А ведь сама практика обрядового маскирования живет, местами оживает после упадка, принимает более широкие и живые формы. Какие же

идей оживляют ее? Как раз не те, которые некогда вдохновляли исполнителей маскарадных обрядов. Современные функции календарно-праздничных маскарадов можно свести, видимо, всего к трем, да и они так тесно между собой связаны, что можно говорить даже о единой функции.

Во-первых, это простое развлечение, особенно для молодежи и детей. В этой элементарной функции традиция праздничного ряжения давно уже стала частью городского, а не только деревенского и, может быть, преимущественно городского быта. В городе она оторвалась от календарных праздников, и бал-маскарад устраивается теперь в любое время года. При этом, однако, сохраняется бесспорная преемственность от древней народной традиции.

Во-вторых, идея маскирования сохраняет в себе и более специфический, можно сказать, более глубокий смысл. В древности это был мотив перевоплощения, хорошо известный этнографической науке, то, что составляет содержание тотемических верований, когда человек есть человек и в то же время лягушка, ворон или попугай. Леви-Брюль назвал это «законом сопричастия»: предмет, оставаясь сам собой, оказывается одновременно чем-то другим. А. Д. Авдеев считает подлинной сущностью маски то, что она надевается «с целью преобразования в данное существо»³⁴. Теперь, конечно, эпоха другая, и этой наивной веры в «преобразование» или в «перевоплощение» уже нет. Человек, надевший маску козы или медведя, отнюдь не воображает, что он стал действительно козой или медведем. Но цель — скрыть свою личность под маской, а значит, в какой-то мере изменить свою личность — остается. Недаром одно из определений понятия «маска» гласит: «повязка с вырезами для глаз, надеваемая на лицо, чтобы не быть узнаваемым»³⁵.

Итак, ношение маски сообщает чело-

веку некое «инобытие», некое отрешение от собственной личности. Когда-то это воспринималось мистически, как некое сопричастие, теперь — как соблазнительная возможность говорить и поступать анонимно, как бы освобождая себя от ответственности за слова и действия.

В любой форме, однако, и на любой ступени развития маскировка есть обман, начиная от древнего охотничьего умения обмануть зверя и вплоть до новейшего шуточно-карнавального морочения друзей и знакомых. Но наряду с безобидным шуточно-игровым поддразниванием маскарад может служить иногда и целям недружелюбной интриги, сплетни и клеветы (вспомним «Маскарад» М. Ю. Лермонтова).

Наконец, в-третьих, обычай праздничного ношения масок и маскарадных нарядов создает еще в одном и более широком смысле «инобытие» — уже не субъективное, а объективное: не для данной личности, а для всего коллектива. Ведь главное отличие всякого праздника от будней в том, что на праздник все наоборот: в будни люди работают — в праздник отдыхают; в будни едят скромно и скудно — в праздник пируют и обедаются; в будни погружены в заботы — в праздник развлекаются и веселятся; в будни полны земными интересами — в праздник (если он религиозный) идут в церковь, слушают обедню; и т. д. В праздник человек и одет не так, как обычно. Степень этого «не так» различна: от надевания просто чистой, новой одежды и вплоть до ношения диковинного и уродливого наряда, чудной и страшной маски; все равно — лишь бы было не так, как в будни. А отсюда следует, что ношение масок и ряжение, каково бы оно ни было, и сейчас подчеркивает и усиливает резкое отличие праздника от буднего дня.

Человеку психологически свойственно это неустранимое стремление время от времени отвлекаться от серой и одно-

образной будничной обстановки, вырваться из нее в какой-то иной мир, в «инобытие». И чем меньше это «инобытие» будет похоже на будничную повседневность, тем лучше. В этом, кстати, одна из главных причин устойчивого влияния церкви на массы — ее периодические праздники, воскресные обеды и пр. Практика праздников с маскарадами, танцами и другими развлечениями помогает психологически создать праздничное настроение.

В предыдущем изложении сделана попытка, во-первых, систематизировать огромный и разнообразный фактический материал, касающийся обычаев обрядового ряжения и маскирования в календарные праздники, а во-вторых, как-то

объяснить эти обычаи. Конечно, предложенное объяснение — очень схематично и в лучшем случае поможет понять лишь основное, а не детали. Нужно дальнейшее и более интенсивное исследование, чтобы достигнуть понимания деталей, понять, почему у такого-то народа в таком-то обряде употребляются именно такие, а не иные маски и наряды.

Еще важнее было бы получить ответ на вопрос: почему обычаи маскирования и ряжения приурочены главным образом к святочно-новогоднему и масленично-карнавалному циклу праздников? Почему не к другим праздникам? Этот и другие вопросы нам приходится пока оставить без ответа.

- ¹ Andree R. Die Masken in der Völkerkunde. — In: Archiv für Anthropologie. Berlin, 1886, XVI, S. 477—506; Он же. Ethnographische Parallelen und Vergleiche; Neue Folge. Leipzig, 1889.
- ² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. 1, с. 717—718.
- ³ Харузин Н. Этнография. СПб., 1905, вып. IV, с. 79—80; Wundt W. Elemente der Völkerpsychologie. Leipzig, 1912, S. 260—261.
- ⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 110, 112, 116.
- ⁵ Шуры Г. История первобытной культуры. СПб., б. г., с. 113.
- ⁶ Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972, т. II, 3-а част («Кукери и русалии»).
- ⁷ Авдеев А. Д. Маска (Опыт типологической классификации по этнографическим материалам). — МАЭ, М.; Л., 1957, XVII; 1960, XIX; см. также: Авдеев А. Д. Происхождение театра. Л.; М., 1959.
- ⁸ Авдеев А. Д. Маска. — МАЭ, XIX, с. 45—52.
- ⁹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 97—98.
- ¹⁰ Там же, с. 101.
- ¹¹ Там же, с. 226.
- ¹² Там же, с. 224.
- ¹³ Там же, с. 226.
- ¹⁴ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977 (далее — Весенние праздники).
- ¹⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978 (далее — Летне-осенние праздники), с. 42—43, 62—63.
- ¹⁶ Зимние праздники, с. 187.
- ¹⁷ Весенние праздники, с. 106—107.
- ¹⁸ Там же, с. 160.
- ¹⁹ Прекрасное исследование о том, как христианские святые сменили собой древних богов, см.: Saintguyes P. Les Saints Successeurs des Dieux. Paris, 1907.
- ²⁰ Зимние праздники, с. 142.
- ²¹ Там же, с. 104—105.
- ²² Зимние праздники, с. 158—159.
- ²³ Весенние праздники, с. 148—149, 167, 179—180, 342.
- ²⁴ Там же, с. 20—21, 40, 61, 192, 222.
- ²⁵ Там же, с. 34, 35, 56—57, 94, 206—207, 238, 247, 326.
- ²⁶ Там же, с. 56, 278—279, 323, 325 и др.
- ²⁷ Там же, с. 424—425 и др.
- ²⁸ Зимние праздники, с. 93, 117, 132, 189, 222, 260; Весенние праздники, 34, 54—56, 165, 212, 245, 278, 326 и др.
- ²⁹ Вагталь Н. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955.
- ³⁰ Весенние праздники, с. 227.
- ³¹ Весенние праздники, с. 165, 224—225; Летне-осенние праздники, с. 247.
- ³² Весенние праздники, с. 142, 279, 323—325.
- ³³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- ³⁴ Авдеев А. Д. Маска. — МАЭ, XVII, с. 236; МАЭ, XIX, с. 52.
- ³⁵ Авдеев А. Д. Маска. — МАЭ, XVII, с. 234.

ОБЩИНА И СЕМЬЯ

С. А. Токарев

Как ни обширна научная литература по календарным обычаям и обрядам, некоторые стороны их остаются весьма слабо изученными. Особенно мало внимания уделялось до сих пор вопросу о том, кто собственно является субъектом, иначе говоря — носителем обычаев и обрядов календарного цикла? Какой человеческий коллектив?

Вопрос очень сложен. Изучение фактического материала показывает, что тут нет резких границ. Бывает, что в одном и том же обряде сначала участвует весь коллектив, даже население целого города, а затем люди расходятся по домам и следующий этап этого обряда проходит в кругу семьи. Последним как бы подчеркивается замкнутость семейной ячейки, интимная замкнутость семейного круга, куда посторонним входа нет. В некоторых праздниках, справив обряд по-семейному, отправляются с поздравлениями и подарками к соседям, друзьям, дальним родственникам. А в праздниках святочного цикла, например, одновременно совершаются обряды семейные и общинные: группы молодежи обходят с песнями дома, где хозяева отмечают праздник в кругу семьи. Так что одно в другое переливается.

Чаще всего носителем календарных обычаев и обрядов выступает сельская община — либо в прямой форме, либо имплицитно, — реже семья.

Не следует, впрочем, чрезмерно схематизировать и упрощать дело, представляя себе общину и семью как два антагониста. Во-первых, сама сельская

община, по крайней мере в ее типичных формах, состоит не из индивидуумов, а из семей, которые, таким образом, выступают как структурные компоненты общины. Во-вторых, сама семья представляет собой сложную структуру с целой цепочкой переходных форм: «большая», «неразделенная», «сложная» семья; «семейная община», у южных славян «задруга», — это как бы промежуточные звенья между собственно сельской (территориальной) общиной и малой (нуклеарной) семьей. Вот почему строгое разграничение обрядов — деление их на «общинные» и «семейные» — вряд ли возможно.

Конечно, эпоха общинного быта для народов Европы лежит в далеком прошлом. Однако, когда историческая наука в середине XIX в. впервые обратила внимание на остатки сельскообщинного уклада, сохранившегося в разных местностях Восточной и Западной Европы, оказалось, что они очень живучи. Маурер сумел по реликтам общинного быта в немецких землях реконструировать целую эпоху общинного строя в Европе. Гакстгаузен описал русскую крестьянскую общину, как она сохранилась к середине XIX в. Энгельс обратил серьезное внимание на эти общинные пережитки. Он описал древнегерманскую марку, отметив, между прочим, ее «изумительную приспособляемость» к различным формам позднейшего экономического развития¹. Он же указал на большую важность исследований Максима Ковалевского, доказавшего наличие форм общинного быта у

ряда европейских народов². Историки Англии во главе с Сибомом и Виноградовым обнаружили формы общинного землепользования в средневековой Англии и их сохранение вплоть до эпохи огораживаний XVIII в.

В наши дни рядом исследователей описаны некоторые общинные традиции: Арнольд Нидерер выявил их у отдельных народов Швейцарии³, Г. Анохин — у крестьян Норвегии⁴. Большое значение имеют исследования советскими этнографами реликтов сельской общины у албанцев (Ю. В. Иванова)⁵ и южных славян: болгар (Л. В. Маркова)⁶ и сербов (М. С. Шихарева-Кашуба)⁷.

Эти исследования далеко еще не закончены, они будут, конечно, продолжаться. Однако уже теперь обращают на себя внимание некоторые общие явления.

Характерный (отмеченный Марксом) дуализм сельской общины проявляется прежде всего в сочетании коллективного (общинного) и индивидуального (частного, семейного) начал в землевладении и землепользовании. С чисто экономической стороны он выражается в том, что пахотная земля, равно как и приусадебные участки, раньше поступали в частное (семейное, подворное) владение при сохранении, однако, некоторых общинных прав на нее, тогда как пастбища, покосы, леса и пр. дольше сохранялись в общинном владении и пользовании.

Но даже и после исчезновения общинных форм землевладения долго и устойчиво держались (а частью держатся и до наших дней) созданные общинной институты: некоторые черты общинного самоуправления, выборность должностных лиц, круговая порука в сборе налогов, нормы обычного права в разборе мелких конфликтов, а иногда и уголовных преступлений, своеобразная цензура нравов — охрана традиционных моральных правил. Важное зна-

чение имела и хозяйственная взаимопомощь.

К числу тех институтов, которые были некогда порождены самим общинным укладом жизни и сохранились после его распада, исследователи относят и общинные обычаи, в том числе различные праздники, особенно календарные, тесно связанные с сельским хозяйством.

*

Внимательное изучение календарных обычаев, обрядов, праздников и связанных с ними народных поверий показывает, действительно, что подавляющее большинство их коренится в условиях старого общинного быта. И при всем разнообразии отдельных обычаев и ритуалов общий тон и общая тенденция их поразительно одинаковы повсюду.

Не вдаваясь в повторение описаний отдельных календарных обычаев, отметим лишь, что огромное большинство их и не может быть понято иначе, как именно в качестве общинных традиций. Взять хотя бы такой почти повсеместный элемент народных праздников, как торжественные процессии, шествия по улицам сел и городов. Устроением шествий, как правило, руководит церковь — носят статуи святых, почитаемые иконы, посещают какие-нибудь часовни и пр. Однако участие церкви — сравнительно позднее явление. В основе обычая лежит чисто общинная народная традиция: участники шествия обходят одни за другим жилые дома, поют приветственные песни — колядки, выкрикивают благопожелания, выпрашивают что-нибудь из провизии, а потом из собранных продуктов устраивают общественную пирушку.

Преобразование этих традиционных шествий в торжественные церковные процессии (например, в Бретани «rag-dons») — один путь их трансформации. Другой путь — перенесение обычая из

села в город, где шествие принимает более массовый, более помпезный, а иногда гротескный характер; на первый план выдвигается зрелищная сторона, вытесняющая такие традиционные аспекты, как взаимопомощь (сбор еды), общественный контроль (благопожелания или осуждение) и т. д. Таковы карнавальные шествия, шествия великанов в Испании, Нидерландах и Бельгии⁸.

Третий путь трансформации — снижение социальной важности обычая: он переходит к молодежи, а потом к детям.

К праздничным шествиям близки и часто от них неотделимы праздничные народные игры. Они бесконечно разнообразны и тоже варьируют от торжественных средневековых мистерий-спектаклей на библейско-евангельские сюжеты, организовывавшихся церковью, и до шуточных, весьма легкомысленного содержания масленично-карнавальных инсценировок или спортивных игр, плясок и т. д. Но в любом варианте за всеми этими играми, и драматическими, и шуточными, отчетливо виден их организатор — сельская община.

Это особенно наглядно прослеживается в тех случаях, когда в игровую инсценировку включаются элементы цензуры нравов — оценка общиной поведения отдельных ее членов. Тут шутка превращается порой в очень серьезное дело — в злую насмешку, жертвой которой часто становились девушки, заслужившие почему-либо неприязнь мужской молодежи, а иногда даже виновные лишь в том, что не сумели в истекшем году выйти замуж. В некоторых местах осмеивали и парней-холостяков⁹.

В подобных обычаях сказывается отголосок весьма архаической черты общинного быта — стихийной заботы коллектива о детопроизводстве, о воспроизводстве человеческой рабочей силы (о других аналогичных обычаях см.: С. А. Токарев. «Эротические обычаи» в настоящем издании).

Наличие элементов эротизма само по себе ясно говорит об общинном характере календарных праздников: эротические игры, танцы, песни, шуточное или серьезное ухаживание, имитация брака, обычай травестизма — все это возможно лишь в пределах общины; внутри семьи всякая эротика немыслима, а в слишком широком коллективе, скажем, в городе, между совсем чужими людьми, она тоже возможна лишь в очень узких пределах.

В сущности то же можно сказать и об обычаях праздничного ряжения — обычая почти универсальном. Эту традицию можно ретроспективно проследить до общинно-родовой эпохи: тотемические церемонии, ритуал тайных союзов с их страшными масками имели социальной базой родовую или территориальную общину. И теперь при всем разнообразии маскарадных обычаев общин остается один вопрос: кто и перед кем маскируется и ради чего? Обряды в рамках малой семьи, как нам известно, почти не знают маскировки, может быть, потому, что этот древнейший обычай был уже слишком архаичным на стадии возникновения новой общественной единицы — семьи. В самом деле, тотемные маски нужны не семье, а стадильно предшествующей организации — роду; тайные союзы в кругу малой семьи невозможны; изображать духов — покровителей охоты земледельцам и скотоводам уже не было особой надобности. Семья слишком мала для маскирования, а город — слишком велик: даже в небольших городах не все жители знают друг друга. В городских праздниках маска имеет, скорее, функцию освобождения от условностей, чтобы легче было предаться карнавальному сумасбродству (одно из лучших описаний такой гротескности ряжения, романтически освобождающего от быта, — «Принцесса Брамбилла» Э. Т. А. Гофмана). Сельская же община вполне при-

годна по своим размерам для «неузнавания»: все всех знают, но не каждый у всех на виду. А главное, она сохраняла, даже меняясь по своей сути (из родственной в соседскую), много архаичных черт, когда-то имевших важнейший смысл в ее жизни, а потом изменивших этот смысл или даже утративших его. Осталась только форма, маска.

Такой же широкий общинный характер обнаруживают и почти все другие компоненты календарной обрядности: пляски, хороводы, суд над Карнавалом, его казнь (критика сельской администрации), обрядовое качание на качелях. В зажигании костров, например, общинность особенно ярко проявляется тогда, когда требуется от всех сельчан принести вязанку хвороста или иного горючего материала для общественного костра.

Общинный дух календарной праздничной обрядности виден и во многом другом: в широко распространенном обычае выбирать королей и королев (на святки, май), в выступлениях народных ансамблей музыкантов и пр.

Но коллектив сельской общины в наше время имеет довольно рыхлый и аморфный состав. Прежняя жесткая структура ее распалась. Однако временами остатки ее еще проявляются. Возможно, что когда-то хранителем общинных традиций был старший возрастной слой — старики и старухи (это видно из сравнительно-этнографического материала). Но в более позднее время роль общинного «актива» в какой-то мере перешла к молодому поколению (быть может, оно и раньше играло активную роль в мужских и женских тайных союзах). Вероятно, состав участников каждого обряда зависит от смысла этого обряда (даже если в наши дни этот смысл не отчетливо виден). Так, в обрядах, долженствующих напомнить о единстве коллектива, о древности общего предания, часто выступают старшие. В тех же обрядах, которые имели,

например, функцию плодородия (в том числе и рождения новых членов общины), активную роль играла молодежь. А основным носителем общинных традиций, как можно видеть из этнографического материала, была скорее всего сама община, т. е. взрослые женатые ее члены. Они больше всех работали (а в основе всего ритуала, вспомним, лежит забота об успешном труде), от них же зависело и воспроизводство общины. Старики и молодежь составляли как бы периферию этого ядра общинников.

По мере разложения общины коллективные обряды теряли свою серьезность и все больше становились молодежными играми. Именно молодежь выступает зачастую, особенно в весенние и летние праздники, в роли инициаторов, зачинщиков, главной действующей силы. И тут порой прослеживаются какие-то реликты мужских и женских организаций. Такие дружины мужской молодежи действуют в обрядах с майским деревом (хорваты, словенцы и др.), причем видна четкая организация дружины с возрастным цензом, со вступительным взносом и пр.; в болгарских обычаях новогодних сурвакаров, масленичных кукуров, девичьих лазарок у сербов, македонцев и болгар. В таких обрядах действует именно молодежный актив общины. И это особенно ясно видно из тех сообщений, где говорится о столкновениях — шуточных или серьезных — при встрече дружин, принадлежащих к разным селам. Так было у болгарских сурвакаров, у южноморавских участников обряда «езды кралей» на духов день и др.

*

Сложнее обстоит дело с той категорией сезонных обрядов, которые были непосредственно связаны с сельским хозяйством, особенно с земледелием. Забота об урожае — дело каждой крестьянской семьи, но это дело и общины

в целом. Поэтому и тут переплетаются семейные и общинные формы обрядов и поверий.

Забота об урожае проявляется задолго до начала полевых весенних работ. Этой главной цели подчинены не только практические действия (починка инвентаря, подготовка семян и т. п.), но и разные приметы о погоде, о будущем урожае, гадания о том и другом. Приметы, конечно, общие для всех. Но гадания об урожае — это, как правило, дело семейное: об этом говорят единогласно почти все сообщения.

Пахота и сев включают в себя традиционные и известные магические действия, и тут сочетаются коллективные и единоличные обряды. Чрезвычайно интересны обряды магической запашки, исполняемые непременно коллективом: у румын — это новогодний обряд плугшорул; у греков, хорватов и словенцев — масленичный ритуал запашки руками ряженого. Но реальные пахота и сев, которые совершались в одиночку, сопровождалась магическими действиями, главным образом индивидуальными, частично и коллективными («обряд первой борозды»).

Магическая же охрана посевов, обрядовая защита их от засухи, наводнения, градобития, грозы, полевых вредителей всегда считалась делом общины. Магические обряды против этих бедствий совершались, естественно, силами всей общины. Но и здесь мы видим, как разложение общинного землевладения сказалось на изменении обрядовых действий. Каждый хозяин заботился прежде всего о своем саде, своем поле. Золу, оставшуюся от рождественско-святочного огня, крестьянин рассыпал с магической целью на собственной земле — тем самым его поле получало силу от семейного очага. При выгоне скота на летние пастбища большую силу (в конце XIX — начале XX в.) имели обряды, совершавшиеся при выходе животного со двора, чем те, что по традиции со-

блюдались при выходе стада за околицу.

Общинный характер ярче заметен в обычаях, поверьях, обрядах, связанных с уборкой хлеба. В самих трудовых процессах было больше коллективности, чем при пахоте и севе, а потому и относящиеся сюда летне-осенние обряды — жатки, дожинки, церемонии с последним снопом и пр. — совершались, как правило, коллективно.

*

Есть только два элемента праздничной народной традиции, которые носят, по крайней мере в новейшее время и в наши дни, преимущественно семейный характер: это праздничная трапеза и сжигание бадняка. Вообще в зимних праздниках, на святках и при встрече Нового года семейный дух резко выражен, чем в праздниках весенних, летних и осенних.

Обычай жечь на очаге рождественское полено — бадняк, быть может, бытовал во всех европейских странах. Сейчас он отсутствует только (по имеющимся сведениям) у западных славян, венгров и румын; у всех остальных европейских народов он есть или недавно был. Этот обычай еще больше, чем обычай праздничных трапез, бытует в чисто семейных формах¹⁰. Исключения редки и нетипичны. Таким исключением можно считать сообщение, согласно которому в Генуе (Италия) прежде соблюдался обычай *сопфусо* (совместный огонь): из окрестных горных местностей в город привозили огромное разукрашенное дерево, и дож торжественно зажигал его на городской площади; оставшиеся головешки и угольки народ подбирал и уносил домой¹¹.

Узкосемейный облик святочно-новогодних трапез в некоторых сообщениях особо подчеркивается. Так, у народов Скандинавии отмечено поверье, что идти в святочный вечер к кому-либо в

гости — значит, унести из дома счастье; надо проводить этот день в семье. Местами соблюдалась символика «общего котла»: все участники трапезы, включая домашних слуг, макают куски хлеба в общий котел с мясным соусом. У австрийских крестьян рождество — сугубо семейный праздник. Есть поверье, что появление в этот день в доме чужих сулит что-то недоброе семье¹². У венгров семейная рождественская трапеза — своего рода священнодействие, протекающее под руководством главы семьи. При этом и здесь соблюдался архаичский обычай: вся семья ела ложками из одной общей миски¹³.

В некоторых хорватских и сербских деревнях было обыкновение особенным образом подчеркивать семейный характер рождественской трапезы: когда вся семья усаживалась за праздничным столом, глава семьи выходил на улицу и оповещал об этом событии соседей и односельчан выстрелом из ружья¹⁴.

Однако и здесь внимательное изучение показывает, что в ритуале праздничной трапезы присутствует, и порой весьма заметно, община.

Во-первых, у многих народов есть или был обычай в некоторые праздники устраивать, помимо семейной, и коллективную пирушку в складчину. Угощались на такой пирушке (у русских она называлась *братчиной*) нередко тем, что собралась накануне среди односельчан колядующая молодежь. «Мужские» и «женские» праздники (как, например, у народов Иберийского полуострова четверги кумовьев и четверги кумушек перед карнавалом) заканчивались коллективной пирушкой мужчин или женщин.

Во-вторых, у некоторых народов Испании, в Англии, у немцев и у многих других народов¹⁵ сохранилось воспоминание (или даже прямые документальные свидетельства) о том, что в селах зимние, весенние и летние праздники справляли еще недавно всем миром, и только в сравнительно близкое к нам

время празднование замкнулось в узко-семейные формы, с семейным праздничным столом (прежде всего в городах). Но и до сих пор обязательны общинные трапезы в день местного храмового праздника; некоторые летние празднества, когда-то требовавшие участия только жителей данного поселка (чужаки на этот день изгонялись), и теперь заканчиваются коллективной едой.

В-третьих, факты говорят о стихийных попытках примирить семейный и общинный принципы в праздничных трапезах. Так, у французов был обычай: часть пирога, испеченного на праздник «трех королей», оставлять беднякам¹⁶. У них же соблюдался и другой обычай: в дни карнавала есть блины и оладьи за семейным столом, но в «пепельную» среду доедать блины коллективно, на деревенской площади¹⁷.

Впрочем, неполнота имеющейся информации не позволяет сделать общего вывода о соотношении семейного и общинного начал в обычаях праздничных трапез.

*

Если теперь поставить вопрос об общей исторической тенденции всего института календарных обычаев, то можно с уверенностью говорить, что развитие ее шло от широких общественных форм к узким домашним, от общины к семье. «Отдельная семья сделалась силой, которая угрожающе противостояла роду», — писал об этом Энгельс¹⁸.

Эта мысль подкрепляется эмпирическими фактами, рассмотренными выше. Даже праздничная трапеза, наиболее семейный из всех институтов ритуала, и то зачастую демонстрирует более широкие формы обрядового потребления праздничной еды. Полностью семейной эта традиция стала в сущности только в городе.

Кроме того, не надо забывать, что процесс исторического распада общины проходил не только через парцелляцию

семейно-родственных ячеек, но и через классовое расслоение, и это тоже отразилось в обычаях и обрядах. Зажиточные члены общины превращались в землевладельцев, а рядовые — в арендаторов или наемных рабочих. При этом богачи стремились, как правило, вырваться из мешавших им общинных традиций, а беднейшие крестьяне, наоборот, поддерживали эти традиции в целях самозащиты, для контроля богачей либо для имитации общинного единства, при котором подразумевалась всеобщая взаимопомощь. Поэтому внешние обрядовые формы соблюдались даже тогда, когда сама община уже не существовала, и в качестве исполнителей традиционных обрядов выступают с течением времени уже не общинники, а батраки. Последний сноп, богато украшенный, жнецы несут уже не к сельскому старосте, а к хозяину поля, а он в свою очередь устраивает для них угощение, по форме напоминающее старинную общинную трапезу¹⁹.

Примечательно, однако, что этот вековой процесс парцелляции календарной обрядности, сужения ее социальной стороны (от общинной к семейной) в наши дни как бы приостановился и проявляет тенденцию смениться обратным процессом: широким раздвижением социальных рамок. Но это никоим образом не есть возврат к прошлому. Нет, перед нами, видимо, какое-то отражение нового этапа в общем ходе исторического развития, этапа, который ознаменован расширением общественных связей и общей демократизацией быта.

Подтверждающие это факты пока еще немногочисленны, данные о них фрагментарны. Один из них касается обычая рождественско-новогодней елки. Еще недавно елка была атрибутом чисто семейного проведения праздника. В настоящее время в ряде стран отмечается стремление придать праздничной елке общественный облик: в Англии (со времени второй мировой войны), Австрии

(«Baum für alle»), Франции и других странах.

Более спорна оценка обычая широкой праздничной благотворительности (Франция и другие страны) — сбора пожертвований в пользу инвалидов войны, сирот, безработных и пр., приуроченного к тем же дням святок²⁰, что и традиционный сельский обычай кормить бедняков, заботиться о них. У тех же французов укоренился трогательный обычай — 1 мая (опять-таки с благотворительной целью) продавать букетики ландышей на улицах и площадях²¹.

В социалистических странах все шире распространяется обычай отмечать земледельческие праздники, особенно праздник урожая, широко и торжественно, с демонстрацией достижений народного хозяйства. Вместо прежних магических обрядов с последним снопом и пр. сейчас завершение уборки урожая — повод к общенародному торжеству, празднику мира и труда²².

Почти во всех странах год от года расширяется празднование 1 Мая как дня единства трудящихся всех стран. Этот праздник и раньше был, скорее, общественный, чем семейный. Но содержанием его была та или иная символика земледельческих вегетативных процессов. Теперь празднование 1 Мая приобрело социальное звучание — демонстрация единства трудящихся, общенародная борьба за мир и благосостояние народов.

*

Нам осталось рассмотреть группу обычаев, хотя и вписываемую в те же рамки календарных праздников, но стоящую несколько особняком: речь идет о культе умерших и культе предков.

Обряды в честь предков и вообще умерших рассматриваются чаще всего как чисто религиозные, притом в двойном смысле: или как предписываемое церковью христианское поминовение умерших, или как пережиток древней-

шей веры в душу и ее посмертное существование.

Несомненно, что и то и другое (и христианские, и дохристианские представления) присутствует в обрядах, ныне повсюду исполняемых в память умерших. Но каково действительное происхождение этих обрядов — порождены ли они религиозными верованиями или имеют иные, более глубокие корни, независимые от религии, — это уже вопрос другой.

Наша задача — попытаться определить место обрядов культа предков в общем контексте календарных обычаев и обрядов в европейских странах, понять характер связи того и другого, указать опять-таки социального носителя погребально-поминальных обрядов. Семья? Община? Церковь?

Каково бы ни было происхождение обрядов погребального культа, в том числе поминок по умершим, бесспорны и многочисленны свидетельства (относящиеся ко всем народам Европы) о привязке этих обрядов к определенным дням календаря — народного и церковного (к дням святочнo-новогоднего цикла, к масленице, к определенным дням великого поста, особенно страстной недели, к пасхе и послепасхальной неделе, к троице и др.). Какого же рода эта связь?

В литературе можно найти разные ответы на этот вопрос. Одни ищут его в психологической ассоциации идей: зима—смерть—умершие. Но ведь поминальные обряды справляются и весной, и осенью. Другие усматривают своеобразную ассоциацию идей в ином: весеннее возрождение природы — надежда на воскресение умерших. Третьи полагают, что поминальные обряды преследуют, собственно, те же аграрно-магические цели, как и прочие календарные обряды («... обряды заупокойного культа имели целью воздействовать на урожай», — писал В. Я. Пропп²³).

Быть может, нужно и здесь попробо-

вать взглянуть на вопрос с точки зрения социального носителя. В подавляющем большинстве случаев поминальные обряды — это семейные обряды. Готовя праздничные блюда и торжественно вкушая их у семейного очага, люди хотят и умерших членов семьи сделать участниками семейной праздничной трапезы. Это делается по-разному: люди представляют себе, что умершие родственники незримо присутствуют тут же за столом и участвуют в трапезе; или оставляют для них часть еды на столе, на подоконнике (душа покойников ночью прилетит и поест); или несут праздничную еду на кладбище и там на могилах едят, пьют, потчуют умерших. В любом случае сказывается, хотя и в наивной форме, желание помянуть покойника, почтить его память, а раньше, видимо, умиловить мертвого, чтобы он не вредил, а помогал своим родным.

Что касается церкви, то по существу она тут ни при чем. Правда, похоронные церемонии совершаются до сих пор во всех странах чаще всего по церковному ритуалу: отпевание, панихида. Но поминают умерших в большинстве случаев совсем не по церковным правилам. Кормление умерших, угощение их остатками с праздничного стола, украшение могилы цветами и пр. — все это не имеет никакого отношения к христианскому вероучению.

Элементы культа предков в календарном ритуале тесно связаны прежде всего с семьей. Это — добавочный фактор интеграции семейной ячейки, vyplняющий ту же роль, что и любой другой обычай и обряд семейного круга.

Но это теперь. А всегда ли так было? Вспомним еще раз, что семья как социальная единица сложилась в ходе ослабления общины. Не сказался ли этот процесс и на обрядности культа предков? Отдельные намеки на это есть: у некоторых народов сохранились обычаи, в которых проявляется забота

уже не об умерших членах семьи, а о более широком их круге. Так, у ирландцев был обычай 2 ноября «ставить зажженные свечи на окно в каждом доме, чтобы потерянные и блуждающие возле земли души могли увидеть и прилететь, обогреться и поесть»²⁴. У англичан была традиция в такой же день обходить

дома и собирать припасы для угощения покойников²⁵. Общинный дух подобных обычаев был подкреплён церковью, которая 1 и 2 ноября сделала днями «всех святых» и «всех душ». Но не церковь создала эти обычаи — они восходят своими истоками, несомненно, к эпохе общинно-родового строя.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 337.

² Там же, т. 21, с. 61—63, 139—140.

³ Niederer A. Gemeinwerk im Wallis. Basel, 1956.

⁴ Анохин Г. И. Общинные традиции норвежского крестьянства. М., 1971.

⁵ Иванова Ю. В. Северная Албания в XIX—начале XX в. М., 1973.

⁶ Маркова Л. В. Сельская община у болгар в XIX в. — В кн.: Славянский этнографический сборник. М., 1960, т. 62.

⁷ Шихарева М. С. Сельская община у сербов в XIX—начале XX в. — Там же.

⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978 (далее — Летне-осенние праздники), с. 42—43, 62—63.

⁹ Там же.

¹⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1979 (далее — Зимние праздники).

¹¹ Там же, с. 22.

¹² Там же, с. 108, 111, 172.

¹³ Там же, с. 198.

¹⁴ Там же, с. 249.

¹⁵ Летне-осенние праздники, с. 219. Такие же обычаи соблюдались и при некоторых осенних праздниках, например в день св. Димитрия. У народов Югославии к этому дню, делящему год пополам, все члены семьи, по традиции, должны были быть дома (Летне-осенние праздники, с. 31, 54, 56, 73, 76, 77, 88, 115, 134—136, 155, 158, 169, 171, 191, 205—206, 212—213, 219, 225 и др.).

¹⁶ Зимние праздники, с. 49.

¹⁷ Весенние праздники, с. 39.

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 162.

¹⁹ Летне-осенние праздники, с. 29, 31—32, 85—86, 88, 115, 133, 168, 181—182, 190—191, 198, 204, 250, 269—270 и др.

²⁰ Зимние праздники, с. 44—45, 94, 173 и др.

²¹ Весенние праздники, с. 44.

²² Летне-осенние праздники, с. 183, 256 и др.

²³ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 18, 22.

²⁴ Зимние праздники, с. 83.

²⁵ Там же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

* * * * *

Ю. В. Иванова, С. Я. Серов,
С. А. Токарев

Народные календарные обычаи, сезонные обряды и связанные с ними поверья, песни, игры, развлечения представляют собой необычайно сложный комплекс действий и идей, разобраться в котором нелегко, даже если дело идет о простой их классификации и о систематизированном описании. Тем более трудно понять, что здесь первичное и

основное, а что вторичное и производное: слишком пестры и разнообразны входящие в него компоненты, слишком ясно видно их различное происхождение.

Прежде всего встает вопрос: как соотносятся между собой обычаи и обряды? В первой книге этой серии такая проблема уже затрагивалась; было отмечено

но, что при всей их близости понятие «обряд» уже, чем понятие «обычай». Завершая четвертую книгу, представляется возможным на основе проделанных исследований несколько уточнить эту формулировку. Такое широкое явление культуры, как «обычай», мы можем рассматривать как способ человеческой деятельности, а «обряд» — как одну из форм его реализации наряду с определенными рациональными действиями, как при обычае соседской взаимопомощи, мытья рук перед едой и т. д.¹

Обряд — наиболее древняя из всех форм обычая, присущая прежде всего народной, традиционной культуре. Но и обряды различаются по своей важности, по своему значению. В томах, посвященных сезонным праздникам, мы встретились преимущественно с двумя видами календарных обрядов: 1) имеющие определенную дату, 2) обряды окказиональные, с нефиксированной датой. Среди последних выделяются две разновидности: а) повторяющиеся из года в год в определенную пору (обряды, связанные с началом и окончанием пахоты, жатвы); б) необязательные, совершаемые только «по случаю» (обряды против дождя или засухи, при эпидемиях, падеже скота и т. п.).

Попытаемся прежде всего найти первичное, древнейшее ядро в календарных обычаях народов Европы. Если взглянуть на них с общесоциологической точки зрения, мы увидим, что в этих обычаях выражена — в самых общих чертах — своеобразная адаптация человеческой деятельности к объективному, так сказать, космическому, ритму природы.

Если же вспомнить здесь и об еще более глубоком, биологическом ритме — чередовании труда и отдыха, накопления энергии и ее разрядки (область, видимо, еще ждущая исследования), то достоверные исторические свидетельства говорят нам о древнейших формах чистого человеческого труда.

Логично предположить, что окказиональные обряды более древни, чем фиксированные. В самом деле, еще у первобытных охотников и собирателей, целиком зависевших от окружающей природы, существовали обряды, связанные с подготовкой к охоте или поеданием добычи.

По мере того как человек накапливал исторический опыт, он замечал, что не только животных или плодов становится больше в определенное время года, но что эти времена повторяются, совпадают с тем или иным расположением звезд, долгой дня и т. д. Особенно развилось внимание к закономерностям годового цикла уже в земледельческий период. При этом такое повторение вовсе не гарантировано, «год на год не приходится». Чтобы нынешний год был не менее удачен, чем прежний, нужно повторить все, что делалось в прежнем, и повторить именно так же, без изменений — только тогда не изменится и мир. Эти регулярно повторяемые символические действия и стали обрядами. Многие из обрядов постепенно оторвались от практических актов, с которыми они были первоначально связаны, и стали совершаться в определенные дни, соответствующие космическому ритму, — праздничные дни. Разрастаясь и усложняясь, обряды иногда занимали не один день, а несколько, связывая их единой праздничной идеей. Постепенно главной чертой праздника стала как раз его противоположность рабочим будням как по содержанию (на праздники не работают в хозяйстве), так и по эмоциональному фону дня (повышенное веселье или скорбь).

У многих европейских народов на материале праздничной обрядности довольно отчетливо прослеживается деление года не на четыре части, а на две². Главные даты в году — это дни солнцеворота. Впрочем, такое деление, характерное, может быть, для скотоводческо-

го хозяйства, у земледельцев несколько усложняется: год разбивается на три части. В свое время это было отмечено О. М. Фрейденберг: «Осень с жатвами примыкает к весне-лету, а осень холодной непогоды — к зиме... сообразно этому основные обряды прикреплены к смерти и возрождению года»³. Исходя только из фактического материала при подготовке серии «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» составители разделили ее также на три книги, по трем главным сезонам.

Обычаи и обряды каждого из сезонов имеют свою специфику, хотя обрядовые действия, совершаемые в одно время года, часто имеют в виду результат, который будет достигнут в другое. Например, золу от рождественского полена — бадняка — прятали, а потом посыпали ею поле для урожайности; освященную во время пасхальной службы воду в Испании зарывали на поле с большой кукурузой, или этой же водой хозяйин окроплял скот при отгоне на горные пастбища; травы, собранные в определенные летние праздники, употребляли как лекарство или оберег в течение всего года и т. д. Все же можно заметить, что в зимние праздники, когда природа умирает, большую роль играют обряды, направленные на сохранение жизни, в частности велика роль заклинаний (например, коляды), оберегов. Поскольку уже несколько веков святочный цикл считается началом нового года, то «магия первого дня» проявляется здесь особенно ярко. В весенних праздниках недвусмысленнее символика не только умирающей, но и оживающей природы; в обрядности этого периода преобладает магия плодородия (аграрная, скотоводческая, космическая), по этому признаку весенние праздники заходят глубоко в летние месяцы, до иванова дня (летнего солнцеворота). Вторая половина лета и часть осени — это главным образом трудовые, жатвенные обряды, имеющие близкую

цель. Практические действия сбора урожая обрاملены специальными обрядами, но в начале это как бы заключение договора с «духом зерна», «хозяином сада», а собрав урожай, как бы исполнили договор, благодарили, принося от первин и закрепляя тем самым надежду на будущее неизменное благо.

При всем различии в характере обрядов зимних, весенних и осенних в каждом из этих периодов заметна одна общая, по-разному проявляющаяся тема — окончание и начало, умирание природы и ее воскресение. Недаром в обзорный исторический период в Европе попеременно (а то и одновременно — в народной психологии) существовали три даты для конца старого и начала нового года. Весна как начало нам, пожалуй, понятнее всего — действительно, в это время кончается царство стужи и пробуждается природа. Современный обычай начинать год с последних чисел декабря тоже имеет свои глубокие корни — это период «возрождения Солнца». Но и осенью новый год начинался не только в допетровской Руси. У германских народов, например, годы считались по жатвам; после сбора урожая начинался новый год.

Эта общая для всех трех времен идея определила, вероятно, и значительное сходство в структуре обрядов каждого из них. В каждом мы видим общение с какими-то сверхъестественными силами (часто персонифицирующимися в образе предков), проводы этих отживших свой срок сил или убийство их (в виде «козла отпущения», чучела, старой утвари и т. п.) и предполагающееся или разыгрываемое тут же возрождение прежних сил космического цикла в юном, обновленном виде.

Но все эти календарные обряды, как правило, были уже более или менее оторваны от хозяйственной деятельности. В то же время продолжали существовать и единые обрядово-рабочие акты, где символические, как бы не имеющие

прямой необходимости действия, сочетались с рациональными. Еще несколько десятилетий назад можно было, например, наблюдать обряды с последним снопом, «завивание бороды» из последних несжатых колосьев и т. д. Такая форма обрядности доказывает, что в основе известного нам европейского годового цикла календарных обрядов и верований лежит крестьянский труд, материальное производство. Древнейшие исторические слои календарных обычаев и поверий уходят в практику древнего охотника, а затем — земледельца и скотовода: от его умения предугадать погоду и сроки полевых работ зависело все благосостояние, сама жизнь его и его рода, семьи.

Поэтому попыткам предугадать будущее в определенные дни года посвящена в книге отдельная глава: в этих-то древнейших народных стихийных приметах погоды, вероятно, и заключалась первичная основа обычаев календарного цикла. Все остальное — позднейшие наслоения. Эти народные приметы сохранились донныне во всех странах Европы и бытуют и в форме пословиц и поговорок, и в прямых указаниях, касающихся сроков полевых работ, выгона и пригона скота. Они есть на все времена года и, конечно, распределяются по сезонам.

От простых наблюдений примет и предсказаний один шаг до гаданий о погоде и об урожае. Такие гадания очень разнообразны, хотя, как правило, сходны у многих народов. Если приметы тесно связаны с реальным единством космического цикла, то гадания уже ближе к умозрительной сфере.

Приметы и гадания, однако, являют собой лишь начальное, пассивное знание. Это знание надо использовать для успеха в работе. Отсюда — естественный переход к попыткам воздействовать на природу, т. е. не только к реалистическим, но и к примитивным магическим действиям. Нет никакого сомнения в том, что переход этот совершился еще

в первобытные времена. А на этапе, когда появились определенные календарные праздники, связанные с датами космического цикла, эти праздники стали преимущественно днями, наиболее пригодными для совершения магических актов. В такой день легче всего, например, договориться о помощи с пращурами, навещающими своих потомков, с демонами гор, вод, полей и лесов (ставшими позднее, под влиянием христианства, «нечистой силой») проще поладить именно тогда, когда они показываются людям: враждебных — заклясть, у благожелательных — заручиться поддержкой.

Гадания и магические обряды бывают как индивидуальные, так и коллективные. Первые направлены на то, чтобы узнать свою личную судьбу (молодым людям главным образом замужество или женитьба) либо судьбу своего хозяйства. Коллективные же касаются судеб всей общины и производятся в отличие от индивидуальных публично, охватывая по возможности всех членов селения.

Так как в XIX—начале XX в. в Европе существовали только два типа сельского хозяйства — земледелие и скотоводство, то и коллективные обряды крестьян имели целью обеспечить прежде всего урожай, а также сохранность и приплод скота. Однако даже при синхронном рассмотрении обрядности можно заметить историю смены типов хозяйства. Это видно хотя бы в форме обрядового объекта: часто в нем сочетаются фито-, зоо- и антропоморфные черты. В последнем снопе, например, по поверьям, обитает дух в виде животного или человекоподобный, но тот же сноп ассоциируется с деревом (майским шестом) — его увивают зеленью, но и наряжают в платье. В одном и том же обрядовом заговоре содержатся пожелания и о скоте, и о саде, и о здоровье семьи. При смене типов хозяйства прежние занятия все же оставались как под-

собные, поэтому и о них нельзя было забывать.

С другой стороны, обряд, приспособляясь к историческим переменам, в основе своей оставался прежним. Консервативность или, точнее, тенденция к консервативности, пожалуй, — главная черта обрядности и обычаев. Это заметно, например, в обрядах зимней пахоты, совершавшихся в святочный период, на сретение или во время карнавала, в зависимости от района. Если реальная пахота давно уже ведется в Европе отдельными хозяйствами (т. е. на уровне семьи), то обрядовая, типа румынского «плугушорул», — обязательно «всем миром», при участии всех жителей. Конечно, тянут плуг только ряженые, но они представляют весь коллектив и действуют при всеобщем сборе или должны обойти все дома, т. е., хотя в историческом времени уже произошел переход от общинной запашки к семейной, сакральное время, проявляющееся в обрядах, осталось в прежнем виде, не двигалось, вернее, двигалось по годовому кругу.

Символическая пахота во время карнавала (по мнению некоторых ученых, сам праздник карнавала и вырос из этого обряда) или по снегу зимой еще раз подчеркивает связь обрядовой деятельности с трудовой. Святочный и карнавальныи периоды — это начало нового года. До XVI в. год и начинался в большинстве европейских стран с весны, правда с пасхи, но пасха стала в контексте народной культуры равнозначной другим весенним праздникам, поставив рядом с церковными формами те же обрядовые элементы, что и в карнавале. Кое-где в светлое воскресенье ряженые также тащили плуг. Но пасхальный праздник — явление позднее. Карнавал был раньше.

Так вот, при встрече Нового года, будь то весной или зимой, обряды, имеющие непосредственное отношение к хозяйственной деятельности, как бы

имитируют рациональные действия крестьянина, предваряя их. Оторвавшись от непосредственной трудовой практики, перейдя в качественно иное время, эти обряды вошли в сферу «магии первого дня». Более уместным, впрочем, представляется термин «инициальная магия», так как гадания, приметы и другие действия такого рода совершаются не только в один день. Обрядовая запашка, таким образом, страхует, обеспечивает успех будущей реальной пахоты. В этом тоже одна из причин отмеченной выше консервативности обряда: весной на поле можно пахать и семьями, но эффективность именно общинной формы «пахоты по снегу» закреплена веками.

Аналогичную форму имитации реального трудового процесса мы видим, вероятно, и в зимних обрядах с плодовыми деревьями: их бьют факелами, перевязывают соломенным жгутом, присыпают снег вокруг стволов золой из очага. Все это — лишь символизация обрядово-трудоого весеннего и летнего действия; но дерево «знает», что оно не забыто, — все, что с ним делают символически, будет сделано в нужное время реально.

Большая часть обычаев аграрной и всякой иной продуцирующей магии приурочена к весеннему периоду сельскохозяйственного года: пахоте, первому выгону скота на пастбище.

Что касается эротических элементов, которые иногда очень заметно примешиваются к обрядам аграрной магии, то связь этих двух типов ритуальных действий более глубока и органична, чем может на первый взгляд показаться. Дело не только в том, что обряды плодородия и эротические обряды порой сочетаются и почти сливаются между собой, и не в совпадении календарных сроков. Дело идет о более важной вещи. Вспомним формулировку Энгельса о неразрывной связи двух основных и равноправных разделов материального про-

изводства. Оно распадается на: 1) производство средств существования и 2) «воспроизводство самого человека», т. е. карнальные, брачно-половые отношения⁴. Последние отнюдь не сводятся к собственно «эросу», к ухаживанию и пр., а представляют собой столь же материальную, столь же необходимую основу всей общественной жизни людей, как и производство материальных средств существования.

Календарный характер эротической обрядности, связанной с производством средств существования, определяется сроками сельскохозяйственных работ (вернее, соответствующих им обрядов, а они, как мы видели, могут совершаться и в иное время). Но и «брачные отношения, старая календарная обусловленность которых сохранилась лишь в отдельных переживаниях»⁵, входили в сферу нашего исследования. Практически все праздники весны и первой половины лета не просто включают в себя эротические обряды: эти обряды занимают здесь главное место. Эротика проявляется в них явно (в майских и особенно в купальских праздниках) или завуалированно — в виде брака майских «короля» и «королевы», непристойных шуток на карнавале, обычая кумиться, шуточных боев между парнями и девушками, воздвижении майского шеста и т. д. Можно предположить, что забота общины о самовоспроизводстве проявлялась в создании коллективного эротического фона в майско-июньский период. Несомненно более поздний обычай справлять свадьбы, приходящийся на осенне-зимнюю пору, также стал календарным: его дата определялась сроком, необходимым для того, чтобы увериться в эффективности весенне-летних гульбищ, и тем, что в эту пору уже был собран урожай и наступало изобилие.

Первичные корни игр и танцев, вероятно, надо искать в биологическом прошлом человека. Ведь и животные — некоторые млекопитающие, птицы и др. —

устраивают в период брачного спаривания игры, состязания, пляски. Вероятно, наши животные предки еще на биологическом уровне знали таковые. В отношении эпохи верхнего палеолита это не подлежит никакому сомнению — десятками насчитываются изображения танцующих человеческих фигур на стенах верхнепалеолитических пещер и на отдельных предметах этого времени.

Обряды, связанные с огнем, присутствуют во всех праздниках. Только осенью ритуальные огни играют меньшую роль. Может быть, это связано с тем, что пламя костров, факелов, пускание с горы огненных колес символизируют солнечный свет и жар, а осенью солнце приближается, по народным поверьям, к смерти? Во всяком случае костры, свечи, факелы занимают важнейшее место в обрядах очищения, смерти-возрождения. Их зажигают при конце «старого времени» и начале «нового». Заметнее всего функция огня в обрядах предрождественских и рождественских (в частности, бадняк, а позднее — свечи на елке); на сретение (еще в древнем Риме февраль был месяцем покаяния и очищения перед новогодним мартом); в ходе карнавала, кульминация которого — сжигание чучела хозяина праздника — Карнавала, и особенно на иванов день. После окончания жатвы также принято жечь праздничные костры, возможно, с той же целью — оживление умершего урожая. Возжигание свечей на могилах родственников в день поминовения, должно быть, имеет тот же смысл, что и восточнославянский обычай «греть покойников».

Свеча вообще в обрядах и поверьях стала символом жизни. В легендах и сказках, особенно у славян, человек, попавший в гости к богу или черту, видит множество горящих свечей, длина которых соответствует сроку оставшейся жизни того или иного человека. То же поверье мы замечаем, например, в обычае молодежи пускать по реке венки с

зажженной свечой. У кого огонь погаснет раньше, тот не женится, скоро умрет.

В последнем обряде заметно еще одно немаловажное для анализа обрядности явление. Огонь и вода, чья противоположность вошла в поговорку, оказываются однозначны, играют в обрядах одну и ту же роль — очищающей стихии. В люстрационных обрядах чучело, «май», маскированный персонаж или сжигается, или топится (реально либо символически). В Древней Греции при совершении очистительного обряда воду в сосуде освящали погружением туда горячей головни и этой водой окроплялись участники жертвоприношения⁶. Да и во всех обрядах такого типа у европейских народов мы видим, что очищение совершается либо в ритуальном омовении, либо в окуривании, прыжках через огонь и т. п.

Такое же явление — не только многофункциональность единого обряда, но и несколько способов выражения какой-нибудь одной идеи — мы видим в обычае пускать на воду венки со свечами: здесь участвуют растительность и зелень. А зелень — символ жизни. Недаром олицетворением пробудившейся природы служит человек, укутанный в листья; можно также вспомнить обычай многих европейских народов ставить в воду срезанные в день св. Варвары (4 декабря) ветки, чтобы они распустились к рождеству или Новому году. Этот обычай тоже, вероятно, можно отнести к попыткам создания обрядовой «модели года», как и пахоту по снегу, — в начале года должно быть символически представлено все главное в будущей реальной жизни. Но и разведение огней в переломные моменты «конца» и «начала» времени — аналогичное явление. Так что, когда болгарский полазник, войдя в дом, прежде всего ворошит огонь в очаге зеленой веткой, это выражает заботу о благополучии дома, объединяя два символа.

В этом свете не столь уже неожиданным предстает процесс постепенного вытеснения рождественского полена обычаем обряжать на святочный период елку (тем более что на елке зажигались свечи, замененные сейчас электрическими лампочками).

Со стремлением создать на праздник в обрядовой форме идеальную полноту будущего мира связано и обрядовое вкушение пищи. В томах, посвященных сезонным обычаям и обрядам, уже было выяснено значение таких обязательных блюд, как панспермия, — каша из всех видов круп, какие есть в хозяйстве. В праздничной трапезе постоянно наличествуют две борющиеся тенденции: поставить на стол как можно большее число блюд, включить в обряд все производимое, и выделить специфику данного дня особым блюдом. Можно напомнить лишь, что общая еда и питье, как и обычай взаимных подарков, имеют функцию сплочения коллектива, подтверждения его единства.

*

Сравнительное рассмотрение календарных обычаев и обрядов приводит к предположению, что набор обрядовых элементов довольно ограничен. Речь идет, конечно, об обязательных, структурных элементах; второстепенных, случайных может быть сколь угодно много — их наличие определяется не традицией, а локальными особенностями, модой и т. д. Это-то ограниченное число обрядовых элементов и распределяется в различном виде по календарным праздникам. Они могут варьировать в разных праздниках по-разному, создавая многообразие обрядов внутри одного этноса. Они могут образовывать в разных этносах тождественные обряды: например, у земледельцев Греции, Испании, Болгарии, Югославии, Чехии, Австрии, Швейцарии обрядовая пахота производится во время карнавала (мас-

леницы). Однако даже такая тождественность не может быть доказательством родства этносов, скорее, она показывает возможное единство хозяйственно-культурных типов. Более того, эти сходные обряды могут восприниматься (прежде всего их носителями) по-разному, в ином праздничном контексте. Даже внутри одного этноса различны два праздника с тождественной структурой — плугушорул и первая пахота, карнавал и пасха — по соотношению символических и рациональных действий, по размещению обрядовых элементов и т. д. Тем более в разных этносах подобные обряды могут быть включены в различные традиции. Таким образом, хотя факт ограниченности структурных элементов обряда открывает новые возможности исследования, этот вопрос еще требует дальнейшей разработки.

Нельзя обойти еще одну проблему, связанную с только что упомянутой, но лишь слегка затронутую в серии: соотношение календарных обрядов и обрядов переходного цикла. Например, в Югославии совпадает набор поминальных блюд и блюд, выставляемых на трапезу в сочельник; в похоронном обряде западных славян «вынесение сора из избы» занимает то же место, что и в люстрационных календарных обрядах⁷. Выяснение этой проблемы позволило бы установить степень единообразия культуры в обрядовой сфере.

*

Одна из самых интересных, но еще почти незатронутых задач этнографии в области изучения обрядов состоит в нахождении рядом с общими чертами также и региональных, и локальных особенностей в календарных обычаях европейских народов. Можно ли говорить о типичных и существенных различиях в характере этих обычаев в отдельных странах или группах стран? Можно ли

соотнести эти различия с этническими или языковыми границами, с границами более крупных историко-этнографических областей, с хозяйственно-культурными зонами и природными условиями, с исторически сложившимися политическими организмами?

На эти вопросы еще невозможно дать уверенные и обоснованные ответы. Но в науке накоплен значительный фактический материал — он изложен в трех книгах «Календарных обычаев и обрядов в странах зарубежной Европы», позволяющий вплотную подойти к исследованию «культурных районов», к районированию календарных обычаев и обрядов. Этническая же принадлежность в Европе по календарной обрядности вряд ли может быть выявлена. В сложном феномене обрядности, разумеется, присутствуют и этнические характеристики, но они нередко не являются определяющими: более важную роль играют субэтнические или надэтнические, как, например, конфессиональный фактор. Проблема установления иерархии этнических признаков в обрядности еще ждет своего решения. Вообще картографирование по элементам духовной культуры несравненно труднее, чем по показателям материальной культуры. По материалам обрядности, впрочем, могут быть определены локальные или (при большей степени абстрагирования) региональные культуры.

Даже в наше время обряды, сформировавшиеся в среде этнических образований (племен, союзов племен, этнических общностей в рамках рабовладельческих и раннефеодальных государств) до распространения христианства, сохраняют в той или иной степени региональные черты. Обряды, как и религиозные верования в целом, связаны, с одной стороны, с культурно-хозяйственными типами, а с другой — с культурно-этническими процессами. Распространение христианства на территории Европы происходило в разное время и с различ-

ной степенью интенсивности, поэтому синкретизм христианской обрядности и местных мифологических образов и преданий, олицетворения природы и особенности производственного быта (божества — хозяева местности, покровители ремесел, патроны городов и т. п.) — этот сложный клубок религиозных представлений и практической жизни людей (нашедший непосредственное отражение в календарной обрядности) — имеет прямое отношение к этнографическому районированию Европы.

Предположительно можно предложить следующее районирование:

1. Юго-Восточная Европа: комплекс культур иллиро-фракийского, греко-римского, древнеславянского мира. Этот район — один из древних очагов земледелия. Земледельческая обрядность преобладает в генезисе многих календарных обрядов, дошедших до наших дней. Эта область Европы занимает переходное географическое положение между Европой и Азией и промежуточное положение в формировании древних культур. Древневосточные культы умирающих (умерщвляемых) и воскресающих богов (божества, духов) растительности, культ солнечного бога Митры не только отложились в местных особенностях обрядов, но и непосредственно повлияли на ритуальное оформление культа Христа. Переселение различных варварских этносов с востока в этот район и в Западную Европу усилило разрыв, существовавший и прежде, между местными культурами и культурами Запада и Севера Европы. Позднее эта часть Европы стала основной территорией Византийской империи с ее официальной православной религией и в культурном отношении (особенно в земледельческой обрядности) еще больше обособилась от остальной — католической — Европы. С XV в. Юго-Восточная Европа вошла в состав Османской империи, что тоже отделило ее от других соседствовавших народов.

Как особый субрегион этой зоны можно выделить горные районы Карпато-Балкан с преобладанием скотоводческого хозяйства и соответствующей ему обрядности. В частности, здесь наличествуют сходные приемы календарных обрядов, направленные на увеличение плодovitости скота. В то же время в календарной обрядности здешних народов имеются черты, роднящие их с жителями Центральной Европы.

2. Романоязычная южная зона Европы: сочетание кельтской и древнеримской культур. Здесь тоже преобладало земледельческое хозяйство (хотя, как и в первой названной области, значительным было и скотоводство, и рыболовство, и собиpание даров моря, но мы в интересах известной схематизации опускаем сейчас эти факты). Римский календарь (например, начало года с марта и др.) оказал большое влияние на расстановку по годовому циклу многих календарных обрядов всех европейских народов. Южная Европа — зона раннего и интенсивного внедрения католицизма, который наложил глубокую печать на психологию, быт и обрядность населения.

3. Центральная Европа: синкретизм культуры древних германцев и славян. Этнические территории этих двух групп изменялись, начиная с раннего средневековья и до новейшего времени, многократно пересекались. Следы мифологии древних германцев прослеживаются до сих пор: вальпургиева ночь (накануне 1 мая) известна только у германоязычных народов — немцев, австрийцев, народов Скандинавии. Славянские мифологические представления объединяют этот регион с Восточной Европой, ареалом западных и восточных славян. С распространением христианства (медленно и мучительно преодолевавшем местные культы) Центральная Европа была включена в католический мир, а позднее в ней пустили корни различные

протестантские вероучения. В политическом плане многие области Центральной Европы вошли (в разное время и в разных границах) в священную Римскую империю германской нации, в государства Австрию и Австро-Венгрию, что служило культурному взаимовлиянию этнически разных народов.

4. Северная Европа. В основе ее культуры лежат скандинавские варианты древнегерманской мифологии. Протестантские вероучения наложили известный отпечаток на быт населения. Переходной зоной от северных скандинавских стран к центральноевропейским является область, прилегающая к Балтийскому морю. Селившиеся здесь финны, русские, эстонцы, латыши, литовцы, поляки, немцы, датчане и шведы поддерживали между собой культурные связи уже в период раннего средневековья. Большую роль играли походы викингов (с VII по X в.) — выходы из Скандинавских стран, они проникли в глубь Франкской империи. Финны (частично лютеране, частично православные) составляют и в отношении местных обрядовых особенностей переходную зону от Северной к Восточной Европе. Преобладание охоты, в том числе морской, рыболовства, лесного промысла, в сочетании со скотоводством наложили специфический отпечаток на многие стороны календарных обрядов.

5. Северо-Западная Европа: сочетание кельтской, древнеримской и древнегерманской культур. Скотоводческое хозяйство древних кельтов определило такие особенности, как деление года на две части в соответствии со сроками перегона стад на летние и зимние пастбища (что имеет место и в других районах Европы). Кельтские черты, очень сильные в культуре народов Британских островов, сближают этот район Европы с Северной Францией. Различия во многом зависят от утверждения в Великобритании англиканства.

Относительность роли обряда как этнического признака видна на примере смены одного из центральных элементов рождественской обрядности. Бадняк (рождественское полено) был распространен до XIX в. практически по всей зарубежной Европе. Елка же сначала была показателем локальной культуры (Эльзас, юго-западная Германия), затем, по мере роста ее популярности, этнической и даже национальной (Германия). Теперь бадняк перешел на роль локальной характеристики, а ель господствует в рождественских обрядах Европы (став, правда, признаком европейской городской культуры), и в других частях света воспринимается как показатель единства обряда во всей Европе.

Процесс распространения рождественской елки напоминает еще об одном аспекте формирования новой обрядности в Европе: соотношение городской и сельской культур. В ходе урбанизации у бывших крестьян, приехавших в город из разных местностей, традиционная обрядность обедняется, сглаживаются слишком резкие локальные отличия одного и того же обряда. Окказиональные обряды, как правило, исчезают, да и календарных становится меньше. Но в городской культуре вырабатывается общая для данного района обрядность на основе многочисленных местных вариантов. Именно то, что в ней остается только существенное для обычая, а мелкие локальные различия теряются, позволяет ей в самосознании горожан (а зачастую и крестьян) стать признаком этнического единства для всего района. Из города же в наше время нередко исходит инициатива возрождения того или иного традиционного обряда для привлечения туристов или в целях подчеркивания этнической специфичности данного района (что мы можем видеть в этнических областях Великобритании, Франции, Испании и др.).

Христианство распространилось почти во всех странах Европы в течение IV—X вв. Не будучи в силах искоренить до конца старые ритуалы и верования, церковь шла на компромисс: старинные обряды, праздники были допущены, но приурочены к датам церковного календаря, к дням памяти святых (кто бы ни были эти святые, реальные исторические личности или мифологические образы). Именно этим путем многочисленные имена святых проникли в народный календарь, вытеснив древние местные божества или просто покрыв их своими именами. А самые важные из языческих праздников были привязаны к важнейшим датам церковного года: рождество, крещение-богоявление, сретение, благовещение, пасха и др.

Постепенно, веками, местные древние традиции переплетались и сливались с церковным богослужебным канонам. Такое слияние, правда, не представляло особых трудностей потому, что само-то христианское вероучение и христианский культ еще раньше, до своего распространения по европейским странам, впитали в себя очень многое из древних аграрных и аграрно-солярных культов. Взаимное приспособление, синкретизм старых и новых верований постепенно приводили ко все более прочному сплаву, где труднее становилось различить, что тут свое, местное, а что принесено христианством.

Одним из последствий этой синкретизации ритуала и верований была, видимо, более резкая поляризация религиозно-мифологических обрядов: те из древних божеств, которые слились с христианскими святыми, тем самым стали добрыми покровителями человека и его хозяйства; других церковь оттолкнула, превратила в «нечистую силу» — они слились с христианскими образами дьявола, чертей, бесов.

Однако целый ряд мифологических персонажей, видимо, восходящих к древним местным культам, не подвергся по-

ляризации. Эти персонажи (больше в странах немецкого языка) сохранили двойственные черты — то благодетельные, то враждебные человеку.

Церковь нередко вводила взамен запрещаемых старинных обычаев и обрядов свои собственные, связанные с христианским вероучением, но приуроченные к вкусам и привычкам народных масс. Некоторые из этих церковного происхождения обрядов постепенно укоренялись в народе и тоже становились традиционными.

Зато календарная обрядность пополнилась в некоторых случаях (в сравнительно близкое к нам время) играми, не имеющими прямого отношения к религии: инсценировками исторических событий. При этом мы нередко можем видеть, как традиционные, архаичные обряды, сохраняя прежнюю структуру, получают новое осмысление. Так, например, популярные среди испанцев и португальцев «битвы мавров и христиан» — это не что иное, как новое осмысление древнейших агонических игр, а позднее — «прений Зимы и Лета». Сожжение англичанами 5 ноября чучела Гая Фокса, участника «порохового заговора», происходит по тем же правилам, что и сожжение чучела «Постного Джека» на пепельную среду.

Не только новые обычаи и новые ритуалы зарождались в близкое к нам время, принимая вид и форму древней традиции; заново рождались и рождаются и мифологические образы, связанные с этими новыми ритуалами, или, что тоже очень характерно, старинные мифологические представления, срашиваясь между собой и переосмысляясь, формируются в какие-то совсем новые персонажи, выполняющие сложные функции. Они по большей части привязываются к традиционным народным или даже церковным праздникам и иногда ясно выдают свое происхождение как олицетворение этих праздников. Но они, эти персонажи, уже не являются

предметом настоящих религиозных представлений; напротив, это, скорее, комические или игровые образы.

Вообще повсеместно наблюдается явление, пожалуй, наиболее характерное для современного состояния традиций, связанных с календарными обычаями и обрядами: постепенное выветривание их прежнего содержания, некогда вполне серьезного и даже жизненно важного; превращение этих обычаев и обрядов в чисто увеселительные действия, или — еще больше — в детские развлечения, детские праздники. Старый магический смысл обрядов и лежащие в их основе хозяйственные мотивы забываются, лучше сказать, давно забыты.

Превращение прежних аграрных, магических, религиозных, церковных обрядов в народные развлечения или в детские праздники — самая характерная черта традиционных календарных обычаев в наши дни.

Наконец, весьма любопытен процесс сращивания некоторых новейших гражданских, национальных и революционных праздников с народными традициями, приуроченными к календарным датам. Особенно заметно это на примере Первомайского праздника.

В последние годы во многих странах наблюдается обогащение традиционных обрядов, приуроченных к старым датам, но иногда уже и без точного следования им, демонстрацией сокровищ народного искусства (танцы, песни, музыка, артистические соревнования, национальные костюмы, иногда спортивные игры и выступления). Подобного рода фестивали национального искусства за последние полтора-два десятилетия, после второй мировой войны (и, видимо, в связи с общим оживлением интереса к народной культуре), приобретают год от года все более широкий размах. Они известны во Франции (особенно в национальных ее районах — Бретань, Эльзас и др.), в Чехословакии, Югославии, Болгарии и в других странах. Эти фестивали, демонстрирующие лучшие стороны национальной культуры, служат прекрасной формой взаимного культурного обмена и взаимного обогащения людей разных стран. Если они и не всегда прямо связаны с датами старого обрядового календаря, то по существу органически продолжают и развивают ту же вековую традицию, но уже на новом, более высоком уровне.

¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973 (далее — Зимние праздники), с. 5—6.

² Там же, с. 120, 139, 162, 179, 266, 300; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977, с. 99, 139, 164, 270, 274, 314.

³ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 96.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 21, с. 26.

⁵ Весселовский А. Н. Поэтика. СПб., 1913, т. 1, с. 248.

⁶ Еврипид. Драмы. М., 1917, т. II, с. 180.

⁷ Зимние праздники, с. 249; см. также: Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели). — В кн.: Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с. 36; Она же. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982, с. 190—236.

Ce volume achève l'édition collective en 4 volumes intitulée «Coutumes et rites saisonniers dans les pays de l'Europe étrangère» (les volumes précédents: «Fêtes hivernales» (M.: Naouka, 1973); «Fêtes printanières» (M.: Naouka, 1976); «Fêtes d'été et d'automne» (M.: Naouka, 1978). Se basant sur les mêmes données que les trois volumes précédents, ce dernier volume en diffère quant à sa composition et son contenu. Pour présenter le matériel sous son aspect le plus spectaculaire, les trois premiers volumes ont été rédigés selon le principe des saisons. En plus, les textes sont subdivisés en chapitres parlant plus précisément des coutumes de différents peuples et de groupes de peuples. Le présent volume traite plutôt des problèmes communs. Tout en ayant pour base les mêmes données européennes, il est enrichi de données comparatives portant sur les peuples des autres pays du monde.

Le présent volume possède de la structure suivante:

Après l'«Introduction» générale définissant le problème et les objectifs de l'ouvrage, on trouve un aperçu d'historiographie présentant l'éventail des points de vues et des méthodes divers existant dans le domaine de l'étude des coutumes et des rites populaires. Il est à souligner que la conception des coutumes dépendait de l'état général et du niveau de développement des sciences humanitaires. Quand même la science a accumulé une réserve assez riche de connaissances concrètes et de bases théoriques en cette matière. Un article sur l'évolution historique des systèmes de calendrier, sur les calendriers populaires, civils et ecclésiastique précisant le rythme des coutumes et des rites se place aussi dans l'introduction.

On trouve ensuite la partie principale du volume contenant l'analyse des éléments

qui constituent le rituel des coutumes. Là où c'est possible, l'on suit le développement progressif de chacun de ces éléments à partir de ses sources historiques. L'un des éléments les plus anciens des fêtes rituelles provient, évidemment, de la pratique d'interpréter des signes et de faire de la divination: sur le beau et le mauvais temps, la récolte, etc. A l'origine de ces gestes il faut chercher des observations réelles des phénomènes de la nature.

Un autre élément important des rites saisonniers est lié au rituel magique destiné à augmenter la récolte et à protéger le bétail.

Les rites et les croyances érotiques ont pour base l'idée de l'identité de la fécondité de la terre et de la femme et se rapprochent de la sorte aux rites dits «agricoles». Ici, l'essentiel c'est le souci élémentaire de la reproduction de l'homme.

Une place importante dans les rites saisonniers des peuples européens appartient aux rites solaires (considérant le soleil comme une force purificatrice et féconde). On y rapproche souvent les rites et les croyances liés au feu en tant qu'élément purificateur et apothropéique. Les rites et les croyances liés à l'eau (force purificatrice et féconde) occupent eux aussi une place de choix. Les rites et les croyances se rapportant à la végétation, aux symboles de la verdure en tant que renouveau printanier, ont une histoire plus compliquée. Chacun de ces éléments fait l'objet d'un article à part. Se basant sur les études des ethnographes et des folkloristes anciens et nouveaux, leurs auteurs tentent d'expliquer le contenu et les racines des phénomènes en question.

Des articles spéciaux sont consacrés aux autres éléments des fêtes rituelles tels que l'emploi des masques et toutes sortes de

déguisements, la nourriture rituelle des fêtes, la coutume de faire des donations.

Il y a enfin un article portant sur le sujet même des coutumes et des rites. Est-ce qui fête? Qui participe à telle ou telle cérémonie, à tel ou tel rite? Comment la structure sociale se transforme-t-elle dans les gestes d'une coutume saisonnier? La cellule de base en a été, évidemment, une communauté de village (encore plus tôt, une communauté de tribu). Avec le temps, elle était progressivement remplacée par une communauté familiale. On a vu donc paraître une famille patriarcale (grande) ou une famille nucléaire (petite). D'où vient cet entrelacement des rites saisonniers avec la tradition familiale (se sont les noces, les rites funèbres, etc.). De nos jours on voit renaître cet esprit de rituel collectif, mais basée sur les rapports sociaux nouveaux.

*

This volume concludes the 4-volume publication of «Calendar Customs and Rites in Europe Outside the USSR». The previous volumes were: «Winter Festivals», Moscow, Nauka, 1973; «Spring Festivals», Moscow, Nauka, 1976; «Summer and Autumn Festivals», Moscow, Nauka, 1978. This volume is based on the same information as the first three volumes. However, it differs considerably in structure and general content. In the first three volumes the information was grouped in seasonal cycles, and within each cycle the division was according to ethnic groups. The fourth volume is structured according to problems. It is based on chiefly the same European data, but in addition comparisons are made with peoples in other parts of the world.

This is a basic outline of the contents:

After the Preface which states the problems analyzed and the aim of the study there is an extensive historiographic review of various viewpoints and approaches to the study of folk customs and rites. The very concept of customs changes depen-

ding on the general state and level of development in the human area studies. On the whole enough a sufficient amount of factual information and theoretical understanding have been developed in this area. Also of an introductory character is an article on the historical development of the calendar system, on folk, civil and church calendars determining the rhythm of festivals and rites.

After this introductory material there is a study of individual components in calendar rites and customs. Each of these components is observed as they have developed from their historical sources. One of the most ancient elements of festive ritualism was, most likely, the practice of observing the «omens» and the practice of «divinations» of the weather, harvests etc. Such conjecture was probably based on the actual observation of weather phenomena.

Important components of the ritualistic calendar are magic rites related to agriculture and stock-breeding and intended to increase crop yields and herds.

Rituals of an erotic nature as based on the idea of likening the fertility of crops to that of women are closely adjoining to the agricultural rituals and superstitions. They expressed a basic concern for human reproduction.

The rituals and beliefs of a solar nature (the sun as a purifying and fruitful force) have left a tangible imprint on the ritualistic calendar of the people of Europe. Superstitions and rituals regarding fire, a purifying and apotropeic element, and rites, connected with water, also a purifying and fertile force, are very important, too. The superstitions and rituals related to vegetation, the symbol of greenery as the spring revival of nature, have a more complicated origin. Each of these components of the ritualistic calendar is discussed in separate articles. The authors, guided by the studies of earlier and current ethnologists and folklorists, strive to disclose the content and roots of the phenomena under discussion.

Various articles also comment on such elements of festive rituals as masks, ritual food, and gifts.

There is a special article about the performers of calendar customs and rituals. Who takes part in the festivals? Who performs the rituals? How is the social structure interpreted in the ritualistic calendar? The original and active group, undoubtedly, was the rural, and earlier, probably, the gentile and tribal community. Later this group was gradually superceded by the family — an extended patriarchal or a small nuclear family. There fore, the calendar ritualism is intermixed with family rites (marriage, funeral, etc.). Today ritual collectivism is being revived in some areas, but with a new social meaning.

*

Mit diesem Band wird die vierbändige Reihe «Volksbräuche und Riten im Jahreslauf im ausländischen Europa» abgeschlossen. (Drei vorhergehende Bände: «Winterfeste», 1973; «Frühlingsfeste», 1976; «Sommer- und Herbstfeste», 1978, Moskau, Verlag «Nauka»). Darin wird dasselbe Faktenmaterial wie in den anderen drei Bänden ausgewertet, doch unterscheidet sich dieser Band seiner Struktur und dem Inhalt nach wesentlich von ihnen. Ist in den ersten Bänden das Material entsprechend den Saisonzyklen und in jedem einzelnen Band nach Völkern und Völkergruppen zusammengefaßt, so ist es im letzten Band der Problematik nach systematisiert und durch viele vergleichende Angaben über die Völker anderer Erdteile bereichert worden.

Der Band ist folgendermaßen aufgebaut:

Nach der Einführung, in der das eigentliche Problem und die Forschungsziele formuliert sind, folgt eine umfassende historiographische Übersicht der verschiedenen Standpunkte und Einstellungen bei der Erforschung der Volksbräuche und — rituale. Die Auffassung der Bräuche hängt vom allgemeinen Stand und Niveau der Entwicklung der Gesellschaftswissen-

schaften ab. Im großen und ganzen ist genügendes Faktenmaterial und theoretische Erkenntnisse des gegebenen Gegenstandes gesammelt worden. Einführenden Charakter hat auch der Beitrag über die historische Entwicklung der Zeitrechnungssysteme, die Volks-, Bürger- und Kirchenkalender, die die Rhythmik der Feste und Rituale bestimmen.

Weiter folgt der Hauptteil, d. h. die Erforschung der einzelnen Komponenten, die den Ritus der Kalenderbräuche ausmachen. Jede dieser Komponenten wird nach Möglichkeit in ihrer Entwicklung vom Ausgangspunkt an verfolgt. Eine der ältesten Elemente des Festritus waren wohl die Beobachtung verschiedener Merkmale und Regeln sowie das Wahrsagen über das Wetter, die Ernte usw., denen reale Beobachtungen der Naturerscheinungen zugrunde lagen.

Wichtige Komponenten des Kalenderritus sind magische Rituale, die mit dem Ackerbau und der Viehzucht in Zusammenhang standen und die eine Erhöhung der Ernteerträge und des Viehzuwachses bezwecken sollten.

Diesen angeblichen landwirtschaftlichen Ritualen und Volksglauben schließen sich Rituale erotischen Charakters an, die auf die Idee der Gleichheit der Ertragsfähigkeit des Bodens und der Fruchtbarkeit der Frauen beruhen. Ihnen liegt die spontane Sorge um die Reproduktion des Menschen selber zugrunde.

Eine wesentliche Spur im Kalenderritus der europäischen Völker hinterließen die Rituale und Glauben, die mit der Sonne verbunden waren (Die Sonne als reinigende und fruchtbringende Kraft). Ihnen sehr nahe stehen die mit dem Feuer als reinigende und schützende verbundenen Rituale und Volksglauben. Bedeutenden Raum nehmen auch die Wasserrituale ein (Das Wasser als reinigende und fruchtbringende Kraft). Von komplizierterer Herkunft sind die Rituale und Volksglauben, die sich auf Pflanzen und die Symbolik des Grüns als die im Frühling wiederbelebende Natur beziehen.

Jede der obengenannten Komponenten des Kalenderritus wird als selbständiger Beitrag abgehandelt. Die Verfasser der Beiträge stützen sich auf die Ergebnisse der Forschungen der alten und neuen Ethnographen und Folkloristen und versuchen die Quellen und den Inhalt der zu erforschenden Erscheinungen aufzudecken.

Einige Beiträge behandeln solche Elemente des Volksritus wie Maskenverwendung, Verkleidung, Fest- und Ritusessen sowie Schenkungen aus festlichen Anlässen.

Ein Beitrag bezieht sich auf das Subjekt der Kalenderbräuche und — rituale. Wer feiert und aus welchem Anlaß? Wer

beteiligt sich an den rituellen Zeremonien? Wie spiegelt sich in den Kalenderritualen die soziale Struktur wider? Das primäre handelnde Kollektiv war natürlich die Dorfgemeinde (früher wahrscheinlich die Gentilgemeinde). Später wurde sie — mit einer Reihe von Zwischenstufen — durch die Familie verdrängt: die große patriarchalische und die kleine nukleare Familie. Daher auch die Verflechtung des Kalenders mit dem Familienritus (Eheschließungs-, Beerdigungszeremonien usw.). In unseren Tagen wird manchenorts der Rituskollektivismus auf einer neuen sozialen Grundlage wieder ins Leben zurückgerufen.

УКАЗАТЕЛЬ *

* *

- Аграрные элементы в обрядах и верованиях** 13, 14, 44—47, 67—90, 104, 107, 126, 156, 174, 186, 191, 204, 206
- Андрей св.** 46—48, 62, 64, 72, 174, 180
- Аниматизм** 132, 157
- Анимизм** 132, 143, 156, 157
- Античные традиции в европейской обрядности** 19, 28, 71, 110, 165, 172, 186
- Антропоморфные образы** 13, 26, 50, 53, 77, 78, 86, 174, 205
- Апотропея, обереги** 81, 83, 85, 94, 125, 138, 140, 147, 149, 151, 153—155, 162, 163, 167, 170, 204
- Бадник** — см. Полсно рождественское
- Барбара (Варвара) св.** 72, 73, 168, 180, 208
- Белтан, праздник** 24, 27, 120, 126
- Берега в обрядах и поверьях, см. также Деревья** 145, 147, 148, 157, 158, 182
- Благовещение, праздник** 61, 82, 111, 212
- Богоматерь, Богородица, дева Мария** 61, 86, 112, 118, 121, 125, 141
- Богоявление (Крещение, Трех королей день, Эпифания)** 47, 64, 108, 118, 120, 121, 152, 161, 165, 177, 180, 181, 189, 199, 212
- Божества древние** 131, 132, 134—136, 140, 142, 147, 153, 188, 210
- Адонис** 71
- Аполлон** 106, 108, 164
- Атис** 71
- Водав** 188
- Гелиос** 106, 108
- Деметра** 71, 164
- Дионис, дионисии, праздник** 76
- Майя** 84
- Митра** 108, 210
- Бык, вол в обрядах** 71, 75, 87, 183, 186—188
- Вальпургиев день, ночь** 50, 112, 128, 140, 210
- Василий св.** 72, 92, 96, 180, 181
- Варвара см. Барбара**
- Ведьмы, колдуны** 48, 94, 121, 134, 151, 154
- Венки обрядовые** 48, 65, 83, 93, 95, 174, 180, 182, 207, 208
- Вино в обрядах** 123, 166, 170, 175, 180, 183
- Виноград** 64, 78, 84, 165, 170, 175, 180, 183
- Вода в народных обрядах** 48, 65, 69, 75—77, 81, 82, 85, 88, 93, 94, 107, 113, 116, 125, 127, 130—145, 155, 162, 166, 174, 179, 180, 204, 208
- Воздвижение, праздник** 118, 154
- Вознесение, праздник** 124, 138, 139
- Всех святых день** 87, 180, 202
- Гадания** 48, 50, 55—67, 80, 88, 98, 99, 134, 143, 154, 167, 172, 197, 198, 206
- Георгиев день, Георгий св. (Георг, Джордж, Сан-Джорджо, Юрий и др.)** 45, 50, 61, 62, 78, 92—94, 96, 97, 103, 112, 118, 140, 165, 167
- Герман, обряд** — см. Калоян
- Германцы древние** 87, 111, 112, 128, 132—134, 141, 142, 146, 147, 164, 194, 204, 210, 211
- Греки древние (эллины)** 63, 110, 116, 125, 132, 134, 146, 147, 173, 208, 210
- Даки** 26, 27
- Дар, дарение, подношение, подарок** 73, 74, 143, 155, 156, 165, 167, 168, 170, 173—185, 208
- Двенадцатидневье (Святки), см. также Рождество** 46—48, 108—110, 123
- Дева Мария** — см. Богоматерь
- Деревья в обрядах и поверьях** 78, 83, 88, 98, 100, 124, 136, 145—148, 151, 156—159, 163, 166, 174, 175, 180—182, 205, 206
- Дети — исполнители и участники обрядов** 49, 121, 155, 165, 166, 169, 175—178, 192, 213
- Дмитрий св.** 95, 97, 112
- Дождь, обряды вызывания** 84, 85, 131—137, 140, 142, 155, 203
- Дожинки, обряды** — см. Уборочные обычаи
- Дриады, нимфы** 131—134, 142, 145, 157
- Дуб в обрядах** 124, 147, 148, 182
- Духи** 13, 45, 72, 174, 179—183, 185, 189, 196
- вод, источников** 174, 178, 180, 205
- гор** 188, 205
- земли** 85
- зерна** 86, 204
- лесные** 146, 155, 157, 205

- полевые 171, 205
растительности 13, 14, 45, 67, 84, 85, 122, 155—157, 164, 182
- Екатерина (Катарина)** св. 46, 60, 72, 169, 180
Ель рождественская, новогодняя 19, 145, 149—151, 158, 159, 200, 207, 208, 211
- Жатвенные обряды** — см. Уборочные обычаи
Железо в обрядах и поверьях 94, 125, 141, 142, 162
- Женские образы** 26, 68—70, 75, 86, 88, 122
Жертвоприношения 30, 68, 74, 77, 85, 87—88, 94, 95, 126, 132—136, 139, 141—143, 146—148, 153, 156, 165, 167, 170, 171, 173—185, 208
- Животные дикие**, см. также Медведь 166, 175, 180, 187, 188, 191
- Животные домашние** в обрядах и верованиях 47, 71, 73, 81, 90—97, 101, 121, 141, 142, 163, 169, 174, 175, 180, 182, 183, 187, 188, 198
- Заживки** — см. Уборочные (жатвенные) обычаи
Запреты — см. Табу
- Зелень**, зеленые ветки, травы, см. также Цветы в обрядах. Растения в обрядах 48, 65, 75, 79, 80—83, 88, 93, 95, 98, 100, 113, 116, 127, 135, 137, 142, 145, 148, 151, 154, 155, 157, 159, 160, 166, 167, 175, 180—182, 188, 190, 204—205, 208
- Зерно** в обрядах 66, 73, 77, 80, 81, 83, 86, 87, 107, 123, 163—166, 172, 174, 180, 182
- Зима**, начало 46—48
- Зимы** проводы, изгнание 79, 122, 181, 188, 190, 201
- Зола**, пепел, сажа в обрядах 81, 119, 121, 125, 153, 198, 204, 206
- Зооморфные образы**, изображения 12, 13, 53, 71, 77, 78, 86, 205
- Иисус (Христос)** 11, 14, 46, 57, 76, 107, 164, 165, 178, 181, 189, 210
- Иларийцы** 107, 112, 210
- Илья** св., Ильин день 61, 118, 134, 135, 152
- Иоанн Креститель (Предтеча)** св., Иоган, Жан-Батист, Сен-Жан, Сан-Хуан, Сент-Джов, Ян, Еню, Иванов день 19, 40, 46—48, 61, 64, 66, 83, 85, 88, 95, 97, 99, 100, 108, 110, 111, 117—121, 124, 126—128, 139, 140, 142, 145, 148, 154, 158, 168, 177, 180, 204, 207
- Источники**, колодцы в обрядах 132—134, 136, 140—143, 155
- Калач** — см. Хлеб
Калоян, обряд 84, 135, 136
Каравай — см. Хлеб
Карнавал 40, 50—53, 64, 66, 75, 79—82, 85, 88, 98—100, 102, 104, 118—120, 122, 123, 140, 161, 162, 166, 168, 170, 177, 180, 185, 187—193, 196—199, 201, 206, 208, 209
- Катарина** — см. Екатерина
Качели 81, 100, 197
Каша 73, 81, 85, 163, 166, 169, 171, 174, 208
Кельты, кельтские народы 85, 97, 110—112, 118, 120, 132, 146, 147, 168, 170, 172, 182, 210, 211
- Коза**, козел в обрядах и поверьях 71, 75, 77, 186, 188, 191, 192
- Колесо** 106, 107, 119, 134, 137, 207
- Колыво** — см. Кутья
Колядование 49, 52, 74—78, 84, 166, 168, 176, 177, 182, 187, 195, 199, 204
- Конь** в обрядах и поверьях 71, 75, 106, 141, 142, 163, 178, 181, 186—188
- Король и королева (обрядовые)** 51, 84, 197, 207
- Костры обрядовые**, см. также Огонь 82, 83, 85, 95, 100, 101, 107, 109—112, 117, 118, 120, 122—125, 127—128, 197, 207
- Крест** 85, 107, 110, 117, 123, 163
- Крещение** — см. Богоявление
Круг в обрядах 107, 110, 162, 182
- Кукерские игры** 75, 76, 78, 79, 186, 190, 191, 197
- Кумаление**, кумовья, побратимство 48, 168, 178, 199, 207
- Купанье обрядовое** 135, 139, 140, 142
- Кутья** в обрядах 81, 174
- Лазарские обряды**, песни 78, 197
Лемех, обрядовый предмет 76, 80, 163
Луг, Лугдуй, Лугвас бог и праздника 27, 85
Люция (Лючия) св. 46—49, 72, 180, 188, 189
- Магия** 68, 85, 99, 162, 181—183, 186, 198, 200, 205, 206
имитативная 75, 93, 134, 162—164, 181—183
контактная 20, 93, 140, 163, 182
лечебная 48, 85, 119, 140, 154, 157
очистительная 30, 76, 81, 82, 119, 120, 125, 136, 138—140, 142, 207, 208
первого дня 48, 64, 73, 92, 168, 182, 204, 206
плодородия — см. Плодородия культ
- Май**, майские обряды 50, 51, 80, 82, 83, 97, 102, 120, 126, 140—142, 159, 177, 180, 188, 197, 200, 205, 208, 210, 213
- Майи** 51, 84, 100, 145, 148, 149, 151, 157
- Мария** дева — см. Богородица
Март, мартовские обряды 102, 112, 140, 162
Мартин св., мартинов день 40, 47, 48, 62, 72, 95—97, 117, 118, 120, 121, 169
- Маски** — см. Ряжение
Масленица см. Карнавал
Мед в обрядах 142, 164, 166, 174, 175, 182, 183
Медведь в поверьях и обрядах 50, 52, 79, 80; 188, 189, 192

- Михаил св., Михайлов день 87, 95, 111, 117, 165, 169
 Мифы, мифология, мифологические образы 131, 133, 135, 140, 142, 143, 156—159, 188, 210—212
 Молотбаба, обмолот (обряды) — см. Уборочные (жатвенные) обычаи
 Нагота обрядовая 48, 71, 78, 142
 Нечистая сила, см. также Ведьмы, колдуны 47, 48, 50, 94, 109, 121, 125, 127, 134, 151, 154, 182, 205, 212
 Николай св. 46, 61, 143, 167, 176, 178, 181, 188, 189
 Новый год, новогодние обычаи 47, 64—66, 72, 173, 175, 76, 92, 100, 1101, 1104, 109, 110, 118—120, 122, 126, 149—152, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 170, 174, 176—178, 180—182, 187, 188, 193, 198, 200, 201, 206, 208
 Обереги — см. Апотропеи
 Обсыпание обрядовое 75, 76, 80, 81, 182
 Община, общинные традиции 65, 71, 96, 100—103, 148, 149, 172, 176—179, 182, 194—202
 Овцы, ягнята, бараны, баранина в обрядах 73, 75, 85, 93—96, 165, 169—171, 181, 183, 188, 189
 Огонь обрядовый (костры, свечи, факелы, угли, головни) 69, 77, 80, 81, 83, 85, 88, 107, 109—113, 116—130, 152, 153, 166, 174, 180, 198, 206—208
 Окуривание обрядовое 27, 84, 95, 120, 122, 125, 127, 162, 208
 Омела в обрядах 1, 151, 185
 Очаг 75, 77, 83, 109, 110, 124, 127, 165, 182, 198, 201, 206, 208
 Очижительные обряды — см. Магия очистительная
 Панихермия 174, 182, 183, 208
 Пасха, праздник 40, 50, 51, 80—82, 93, 102, 111, 118, 120, 124, 136, 140, 142, 151, 154, 162, 164, 167—169, 175, 177—180, 185, 201, 206, 209, 212
 Пахота ритуальная 52, 53, 75, 78, 79, 104, 190, 191, 198, 203, 206, 208, 209
 Пеперуда, обряд 84, 135, 154
 Первобытные обряды 85, 86, 93, 94, 165, 167, 169—171, 204
 Первое мая, Первомайские обряды — см. Май
 Первый посетитель 49, 73—75, 124, 164, 170, 208
 Перхта, перхты, мифологические персонажи 49, 165, 188, 191
 Петр св., Петер, Пьер, Петров день 46, 48, 61, 108, 118, 121, 135
 Петух в обрядах 44, 45, 73, 75, 77, 83, 84, 87, 88, 142, 167, 171, 188
 Печенье обрядовое 73, 81, 85, 88, 92, 165, 166, 168, 174, 183
 Пища обрядовая и праздничная 93, 94, 161—175, 177, 180, 182, 188, 199, 208
 Плодородия культ 68, 70, 75, 81, 84—88, 120, 122, 126, 132, 133, 135, 140, 142, 153, 155, 182, 189—191, 204, 206
 Паут 75, 80, 206
 Побратимство — см. Кумаление
 Подарок — см. Дар
 Полазник — см. Первый посетитель
 Полено рождественское 19, 77, 109, 110, 123, 124, 127, 145, 151—153, 159, 198, 204, 207, 208, 211
 Поминки, поминальные обычаи 81, 82, 88, 136, 161, 164, 166, 180, 200, 201
 Пост 57, 62—64, 100, 162, 170, 171, 201
 Предков (умерших) культ — см. Умерших культ
 Приметы 55—67, 72, 93, 198, 205, 206
 Процессии, шествия 29, 78, 85, 120, 121, 128, 177, 189, 190, 195, 196
 Птицы в обрядах и поверьях, см. также Петух 73, 75, 77, 79, 134, 136, 141, 155, 167, 175, 180, 181, 183, 188
 Пятидесятница (Троицын день) 46, 50, 64, 81, 82, 99, 101, 102, 110, 137, 140, 142, 157, 188, 201
 Растения в обрядах 69, 77, 83, 85, 107, 145—161, 174, 175
 Римляне древние 63, 110, 116, 121, 125, 132, 146, 147, 165, 168, 173, 182, 207, 210, 211
 Родовой культ — см. Семейно-родовые обряды
 Рождество, рождественско-новогодние обряды, святки 40, 49, 62, 64—66, 72, 73, 75—77, 91, 92, 99, 108—110, 117, 119, 120, 122—124, 149—152, 161, 162, 164—171, 176, 178, 180—182, 185, 188, 189, 193, 194, 197—201, 204, 206—208, 211, 212
 Русалии, правник 110, 181, 186, 191
 Ряжение, маски, маскирование 41, 75, 78, 80, 88, 98, 168, 177, 178, 182, 185—193, 196, 198, 206, 208
 Самхейн, праздник 24, 27, 120
 Свечи в обрядах 77, 110, 117, 121—123, 128, 149, 150, 152, 180, 207, 208
 Свинья, свинина в календарных обрядах 71, 73, 162, 165, 182, 183
 Святки — см. Рождество
 Святые 61, 72, 78, 86, 88, 96, 108, 165, 168, 180, 181, 188, 189, 212
 Священная роща, св. лес 146, 147, 152, 157—159
 Семейно-родовые обряды 153, 176—183, 194—202
 Славяне древние 109, 132, 146, 147, 210
 Скотоводческие обычаи, праздники 90—97, 163, 175, 180, 198, 204, 210
 Смех ритуальный, «смеховая культура» 22, 70
 Снопки обрядовые (первый, последний) 44, 45, 80, 86, 154, 164, 174, 181, 200, 205
 Солнечный (солярный) культ 11, 27, 28, 85,

- 88, 105—116, 119, 153, 163, 167, 180, 182, 183, 207, 210
- Солома в народных обрядах 64, 77—80, 119, 162, 188, 206
- Сочельник, праздник 47, 150, 168
- Союзы половозрастные 168, 187, 190, 196
 девичьи 78, 177
 женские 176, 197, 199
 мужские 140, 176, 186, 190, 191, 197, 199
 юношеские 177, 191
- Сретение, праздник 40, 50, 51, 61, 62, 121, 206, 207, 212
- Стоунхендж-мегалитическое сооружение в Англии 26, 105, 106
- Сурвакары 190, 191, 197
- Табу 82, 94, 117, 138, 146, 154, 157, 165, 167, 176
- Тотем, тотемические обряды 70, 82, 146, 156, 157, 186, 187, 192, 196
- Травестиизм (переодевание, перемена пола обрядовая) 49, 98, 100, 190, 196
- Травы лечебные, магические 48, 154, 157
- Трапеца обрядовая, праздничная 6, 73, 77, 80, 85—87, 94, 142, 175, 176, 179, 181, 198—201, 208
- Трех королей день — см. Богоявление
- Троица, праздник — см. Пятидесятница
- Уборочные (жатвенные) обычаи 44, 45, 177, 179, 180, 198, 200, 203, 204
- Умерших культ, также Предков культ 47, 49, 53, 70, 72, 74, 75, 77, 81, 84, 87, 88, 122, 133, 135, 137, 153, 156, 159, 165, 166, 179—181, 186, 187, 189, 200, 201, 205, 207
- Успение, праздник 154, 180
- Факслы — см. Огонь обрядовый
- Фаллический культ см. также
- Эротические обряды 78, 79, 98, 104, 190
- Хлеб, см. также Калач, Каравай, Печенье обрядовое 64, 73—75, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 88, 92, 93, 109, 118, 124, 126, 162—166, 169, 171, 174, 175, 181, 183—185
- Хлестание — магический обряд 93, 101, 155, 157
- Христос — см. Иисус
- «Царь» обрядовый 53, 76, 78, 79
- Цветы в обрядах и поверьях 48, 82, 84, 88, 93, 107, 174, 180, 182
- Цепь в народных обрядах 93, 162
- Чеснок в обрядах 83, 125, 154, 167
- Четверг, обрядовое значение 50, 52, 142, 154, 199
- Числа магические 30, 31, 72, 154, 155, 162
- Шест (столб) в обрядах 83, 84, 86
- Шествия — см. Процессии
- Шум обрядовый 52, 182
- Эллины — см. Греки древние
- Эпифания — см. Богоявление
- Эротические элементы в обрядах 48, 49, 69, 75, 78, 82, 88, 94, 98—105, 139, 140, 157, 196, 206, 207
- Юрьев день — см. также Георгиев день
- Яйца в обрядах 70, 80—82, 88, 93, 164, 166, 168, 175, 182, 185, 206

СОДЕРЖАНИЕ

<i>С. А. Токарев</i>		<i>Т. Д. Златковская</i>	
ВВЕДЕНИЕ	3	ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ЕВРОПЕЙСКОГО КАЛЕНДАРЯ	24
<i>С. А. Токарев</i>		<i>С. Я. Серов</i>	
ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ КАЛЕНДАРНЫХ ОБЫЧАЕВ И ПОВЕРИЙ	8	КАЛЕНДАРНЫЙ ПРАЗДНИК И ЕГО МЕСТО В ЕВРОПЕЙСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ	39
ЭЛЕМЕНТЫ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ			
<i>С. А. Токарев</i>		<i>С. А. Токарев, Т. Д. Филимонова</i>	
ПРИМЕТЫ И ГАДАНИЯ	55	ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РАСТИТЕЛЬНОСТЬЮ	145
<i>Л. В. Покровская</i>		<i>Н. М. Листова</i>	
ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ	67	ПИЩА В ОБРЯДАХ И ОБЫЧАЯХ	161
<i>С. А. Токарев</i>		<i>Э. А. Рикман</i>	
ОБЫЧАИ, ОБРЯДЫ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНОВОДСТВОМ	90	МЕСТО ДАРОВ И ЖЕРТВ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ	173
<i>С. А. Токарев</i>		<i>С. А. Токарев</i>	
ЭРОТИЧЕСКИЕ ОБЫЧАИ	98	МАСКИ И РЯЖЕНИЕ	185
<i>Ю. В. Иванова</i>		<i>С. А. Токарев</i>	
СЛЕДЫ СОЛЯРНОГО КУЛЬТА	105	ОБЩИНА И СЕМЬЯ	194
<i>Ю. В. Иванова</i>		<i>Ю. В. Иванова, С. Я. Серов, С. А. Токарев</i>	
ОБРЯДОВЫЙ ОГОНЬ	116	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	202
<i>Т. Д. Филимонова</i>		РЕЗЮМЕ	214
ВОДА В КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ	130	УКАЗАТЕЛЬ	218

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ
В СТРАНАХ
ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

*Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклуко-Маклая
АН СССР*

Редакторы издательства: *А. С. Кручинина, Г. В. Моисеенко*
Художник *А. Г. Кобрин*
Художественный редактор *Н. А. Филалова*
Технический редактор *Н. Н. Плехова*
Корректоры *М. В. Борткова, Р. В. Молоканова*

ИБ № 26624

Сдано в набор 20.04.83. Подписано к печати 23.09.83

Г-16652. Формат 70×90^{1/16}

Бумага книжно-журнальная

Гарнитура академическая

Печать офсетная

Усл. печ. л. 16,38. Уч.-изд. л. 19,2. Усл. кр.-отт. 17,55

Тираж 45 000 экз. Тип. зак. 340

Цена в переплете № 7 — 1 р. 60 к.

в обложке — 1 р. 20 к.

Издательство «Наука», 117864 ГСП-7,
Москва, В-435, Профсоюзная ул., 90.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12