

В. И. ЧИЧЕРОВ

РУССКИЕ КОЛЯДКИ И ИХ ТИПЫ

Русским новогодним песням в истории фольклористики не посчастливилось. Большинство ученых проходило мимо них, считая русскую колядку деформированной, утерявшей характерные черты обрядовой поэзии, не интересной для науки. Такая традиция отношения к песням, исполнявшимся в кануны зимних новогодних праздников, идет еще от мифологов 40—60-х гг. Ор. Ф. Миллер¹, А. Н. Афанасьев², Ф. И. Буслав³ предпочитали при рассмотрении календарного обрядового фольклора обращаться к материалам любого славянского народа, только не русского. Это отношение сохраняется и в последующие десятилетия, когда формируется взгляд на колядку как на исторический документ. В 70-х гг. получает распространение исторический метод изучения колядок, в пределах которого образуются два ведущих направления. Одно из них решает проблему исторических отражений в колядках путем примитивных и произвольных сближений содержания песен с «образованием дружинного отряда», «отражением набега», походом князя Романа Волынского и т. п.⁴, другое — путем поисков в колядках народных вкусов и взглядов (см., например, работы Н. Костомарова). Это второе направление было ближе к истине, но ученые, представлявшие его, в силу порочности своих концепций и методологии не были в состоянии правильно понять интересовавшие их явления устного народного творчества и этнографии. В истории науки вымысел «мифологов», абстрагировавших представления о борьбе сил природы, сменялся предположениями «историков» об отражении исторических событий в произведениях обрядового фольклора. Ни в период мифологических увлечений, ни во время поисков утраченной истории русские колядки не могли считаться выигранным материалом. Вполне земные, говорящие о жизни человека и его труде, они были далеки и от борьбы света и мрака, и от громовых туч, превращавшихся в Илью пророка, и от князя Романа, собиравшего отряды, и от всего прочего, что пытались найти ученые и что им виделось в сложных, отразивших христианство сюжетах и образах обрядовых песен украинцев и южных славян. Русская обрядовая производственная песнь оставалась в стороне от путей академической науки. Даже когда она привлекалась для сопоставлений с колядкой других славян, она в сущности являлась предметом подсобным в исследовании. Например, в рецензии Н. П. на сборник Антоновича и Драгоманова⁵ были использованы русские колядки. Н. П. стремился установить генетическую общность колядок

¹ Ор. Ф. Миллер. Опыт исторического обозрения русской словесности, ч. I, СПб., 1865, стр. 27—42.

² А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, т. III, 1869.

³ Ф. И. Буслав, Лекции 1859—1860 гг., журн. «Старина и новизна», кн. VIII, X, XII.

⁴ См. Антонович и М. Драгоманов, Исторические песни малорусского народа, 1874—1875.

⁵ Н. П. (Н. Петров), Труды Киевской духовной академии, 1876, № 10, стр. 146—168.

великоруссов и украинцев, считая эти песни общим славянским фондом, вынесенным из арийской прародины и послужившим основой для создания исторического эпоса. История в украинских колядках проявилась в случайных, малых отражениях. По мнению Н. П., украинцы сохраняли «первобытное достоинство славян» в наименее измененных формах, что не случилось с русскими, которые славянскую «первобытную словесность» превратили в новый жанр, жанр исторического эпоса, давшего преобладание лицам и фактам истории. Таким утверждением вопрос об обрядовой поэзии великоруссов снимался совершенно.

Вопрос о ней снимали и другие ученые. В 80-х гг. появляется работа А. Н. Веселовского «Румынские, славянские и греческие колядки»⁶. Проблема особенностей русской колядки также не решалась в ней. Эта работа, как и другие исследования Веселовского, характеризуется порочными методами позитивистской либерально-буржуазной науки второй половины XIX в. В названной работе А. Н. Веселовский поставил вопрос о восприятии славянами византийской культуры и, признавая почву подготовленной для греко-римских влияний, пришел к выводу о возобладавшем греко-римском начале, определившем формы «языческого элемента коляд»⁷. Восточнославянские новогодние действия ставятся в зависимость от греко-римской традиции и влияний, понятых как нечто внешнее, в сущности не связанное с проблемой культурного наследия античного мира. Средневековые славянские редакции обрядов отмечаются, но не выявляется самостоятельность и самобытность колядовых действий и песен. Выводя из Византии русский новогодний обряд, А. Н. Веселовский не мог изучать его своеобразия, тем более что мотивов христианской легенды, разбору которых он посвящает значительную часть исследований, в русской колядке оказалось невозможным найти. Только в конце своего исследования Веселовский обращается к русскому фольклору, но не к обрядовому, указанному в названии очерка, а к былевой поэзии, которая могла, по его предположению, эпизодами войти в календарную и свадебную поэзию⁸. Исследование А. Н. Веселовского, широко охватывавшее обрядовый фольклор, ориентировалось на песенные материалы румын, болгар и украинцев в первую очередь; русская колядка, русский обрядовый фольклор, как и у предшественников Веселовского, оставались забытыми.

Другое крупное исследование того же времени — «Объяснение малорусских и сродных народных песен» А. А. Потебни⁹ — также растворяет русскую новогоднюю поэзию в славянском фольклоре, беря исходным пунктом украинские колядки и щедривки. Формально-филологический анализ текстов, данный А. А. Потебней, позволяет ему сблизить песенные мотивы по внешнему сходству положений, совершенно игнорируя конкретную историческую среду, обусловившую появление и развитие рассматриваемых произведений; вся работа имеет четкий идеалистический отпечаток. Затерянные на страницах объемистого

⁶ А. Н. Веселовский, Разыскания в области духовного стиха, Сборник ОРЯО, т. XXXII, № 4, СПб., 1883. Очерк VII.

⁷ Начиная первую главу этой своей работы «Языческий элемент коляд», А. Н. Веселовский указывал, что обличения, направленные против греко-римского фонда верований, оставались в силе повсеместно, где существовала аналогичная обрядность. Сходство обрядов, по его мнению, можно объяснить «единством натуралистических представлений, легших в их основу; вместе с тем, в этом общем есть частности и совпадения, невольно вызывающие вопрос о возможности одного древнего культурного влияния, распространявшегося одновременно и оставившего следы в очертаниях нового обряда».

⁸ См. у Веселовского: «Древних отголосков древней народной лирики и эпоса следует искать именно в обрядовой песне, свадебной или колядной..., простиравших на приставшие к ним песенные мотивы охранительную руку консервативного обряда» (Указ. соч., стр. 290).

⁹ Варшава, 1887.

труда Потебни русские обрядовые песни являются дополнением к обзору исследователя, стремящегося учесть материалы с предельной полнотой.

Исследования А. Н. Веселовского и А. А. Потебни были характерным явлением для реакционной идеалистической науки. Долгое время после их появления не выходило ни одного обобщающего труда, по-новому ставящего изучение вопроса. Рассматривались и дискутировались частные проблемы¹⁰.

Только в 30-х гг. нашего века выходит в свет работа, которая дает ранее неизвестное направление изучению колядок. Это книга П. Карамана «*Obzęd kołędowania i Słowian i u Rumunów*»¹¹. Караман попытался подойти к колядкам, учитывая обстановку, в какой они пелись, и ввел классификацию по признаку обращения песни к тому или другому лицу (хозяину, хозяйке, парню, девушке и т. д.). В его книге ставится вопрос о конкретной исторической среде бытования колядок; одновременно решаются другие вопросы: где некогда был центр обряда? Каким путем обряд колядования распространялся? Какие народы и какую роль в этом играли? Исследуя специфику колядования и колядок разных народов, П. Караман впервые обобщил наметавшуюся в науке точку зрения на русскую колядку. Выделяя основными ведущими типами украинскую, болгарскую и румынскую колядовую поэзию, он сравнивает с ней песни других народов. Он считает, что, например, у сербов по сравнению с ней отсутствует общее богатство мотивов и широкая эпичность (несмотря на наличие у них изумляющего своей красотой исторического эпоса); что белорусские колядки являются более слабой копией украинских; что у греков обряд колядования находится в упадке, а у албанцев он просто «угасающее эхо» и т. д. О русском колядовании П. Караман говорит, что, ввиду дальности нахождения русских от предполагаемого им центра экспансии обряда колядования (на Балканском полуострове), русские сохранили только слабые отголоски обряда. Так П. Караман в 30-х гг. нашего века подвел столетний итог отношению и оценкам русской новогодней поэзии всего предшествовавшего периода изучения колядок¹².

До сих пор сохраняется отношение к русской колядке как к чему-то наносному, неоригинальному, находящемуся с давних пор в состоянии полного упадка. В действительности же русская колядка еще на грани XIX—XX вв. сохраняла свои особые формы, рассмотрение которых приводит к убеждению, что новогодняя песнь великоруссов была порождена трудом и бытом народа-земледельца и в силу ряда причин весьма четко сохранила свои архаические индивидуальные формы, позволяющие видеть в ней аграрно-магическую поэзию.

Выяснению специфики русской колядки в разных районах ее бытования и посвящается настоящая статья.

Наименование русской новогодней песни, исполнявшейся в кануны главных зимних праздников — Рождества, Нового года, Крещения, — различны. Их называют «коляда», «овсень», «виноградье»; последние два наименования на одной и той же территории не встречаются. Если первое из указанных названий общеславянское, то два других являются исключительно русскими¹³. В большинстве мест русское население не разделяло песен соответственно их названиям по праздникам («к

¹⁰ См., например, в кн. Е. Аничкова, Весенняя обрядовая песня на западе и у славян, в ст. А. Маркова, Что такое овсень? и др.

¹¹ P. Caraman, *Obzęd kołędowania i Słowian i u Rumunów, Studium rogoónawcze. Prace Komisji etnograficznej*, № 14. Kraków, 1933.

¹² Почти за сто лет до выхода книги П. Карамана, в 1837—1838 гг. были опубликованы первые сводные работы о русском обрядовом фольклоре И. Сахарова и И. Снегирева.

¹³ В редких случаях «виноградье» встречается также у белоруссов и украинцев.

Рождеству», «к Новому году», «к Крещению»); это отличает восприятие русскими своей новогодней поэзии от восприятия, например, украинцев, у которых колядка определяется как рождественская песнь, щедривка — как новогодняя. Русские сохраняли рождественско-крещенские обряды как целостный цикл, относимый ко всему новому году, а не как раздробленные детали, приуроченные в одних случаях к христианскому празднику рождения Христа и в других к календарной дате нового года — 1 января. В этом отразилась старая традиция счета времени по периодам, а не по дням календаря («численника»).

Документы XVI—XVII вв. сохранили сведения о русских новогодних обрядах и песнях, довольно полно перечисляя их и указывая на их широкое распространение. Упоминание в Стоглаве «ночного плещевания и бесчинного говора», «бесовских песен и плясания»¹⁴ в навечерие Рождества Христова, «святые вечера и в навечерие Богоявления», запреты, «чтоб с кобылками не ходили и на игрище б мирские люди не сходилися... и коледы б, и овсеня, и плуги не кликали»¹⁵, в различных вариациях (а иногда слово в слово) повторяются в грамотах и других исторических памятниках. «Ведомо нам учинилося,— значит в грамоте Алексея Михайловича, датированной 1649 г., — что на Москве, наперед сего в Кремле, и в Китае, и в Белом, и в Земляном городе, и за городом, и по переулкам, и в черных и в ямских слободах по улицам и по переулкам, в навечерии Рождества Христова кликали многие люди Коледу и Усень...»¹⁶ Но обряд колядования, несмотря ни на какие преследования, пережил направленные против него грамоты и в ряде местностей сохранил даже названия песен, упоминавшихся в XVI—XVII вв.

Названия песням даются по припеву, имеющему форму восклицания (отсюда: кликать коляду, кликать овсень). Песни с припевом «коляда, ой, коляда!» распространены по всей территории России, но в ряде районов уступают место своеобразным русским формам. Такой формой в северных районах (на территории новгородской колонизации) было виноградье. Центральная полоса России и Поволжье (в основном районы московской колонизации, за исключением Вологды) имеют своей областной формой овсень. Южнорусские области, частью среднее и нижнее Поволжье, отчасти казачьи районы не имеют своего четкого областного типа песни. В Воронежской, Курской областях, на Брянщине, на Дону, под Астраханью и вверх по Волге вплоть до Саратова обнаруживается перекрещивание типов новогодних песен. В этих местностях смешиваются разные русские песни с украинскими; наблюдается одновременное бытование овсеня, русской и украинской колядки, украинской щедривки. Указанные районы характеризуются как районы смешанных колядовых песен. Появление смешанного типа новогодней поэзии в этих местах было обусловлено тесными культурно-историческими связями русского народа и украинцев, их взаимовлияниями, ролью переселенцев с Украины, переносивших в новые места свои национальные обычаи и обряды, и многим другим¹⁷. В южнорусских районах не выработался свой областной тип новогодней песни; в них сосуществуют русские и украинские колядки, среднерусский овсень и украинские щедривки.

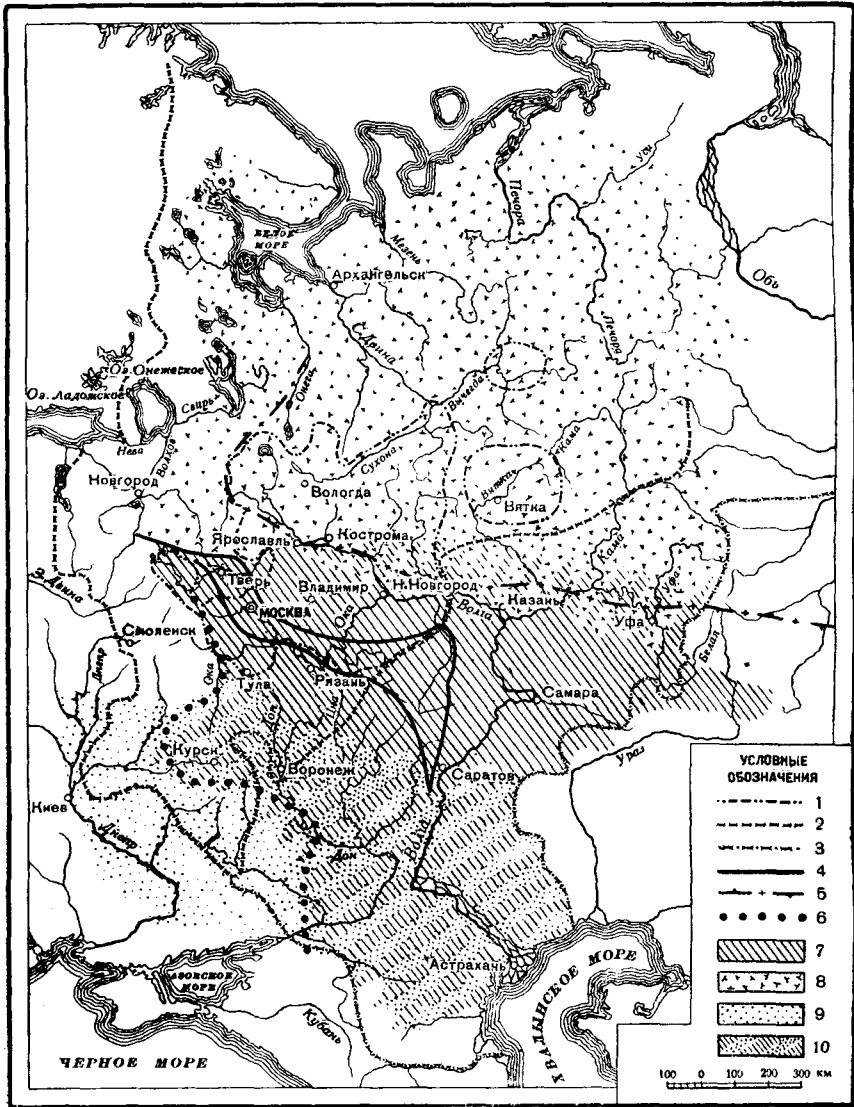
¹⁴ Стоглав, см. гл. 41; ср. гл. 92.

¹⁵ Акты исторические, VII, 96.

¹⁶ Ср. с этим текстом Указ Алексея Михайловича в сибирские города (память Верховского воеводы), грамоту Шуйскому воеводе и др. (Акты исторические, IV).

¹⁷ См., например, сведения о распространении типов восточнославянских песен по «Описанию рукописей Ученого архива Русского географического общества», сделанному Д. К. Зелениным (СПб., вып. I, 1914; вып. II, 1915; вып. III, 1916).

В отношении русской новогодней поэзии следует говорить о двух ее видах: 1) среднерусском и поволжском (овсень) и 2) севернорусском (виноградье).



Границы* распространения типов русской колядки: 1—территория Московского великого княжества к 1462 г. (начало княжения Ивана III); 2—границы русского государства в 1533 г.; 3—южные и восточные границы русского государства в 1600 г.; 4—схематическая граница среднерусских говоров; 5—схематическая граница владимирско-поволжских говоров; 6—схематическая граница южнорусских говоров; 7—территория распространения овсеня; 8—территория распространения виноградья; 9—территория распространения украинских колядок и щедривья; 10—территория распространения русского овсеня и украинских новогодних песен

Овсени не известны ни на великорусском Севере, ни в Белоруссии¹⁸, ни на Украине. Их северная граница проходит южнее бывш. Новгород-

¹⁸ Ср., например, свидетельство Е. Карского, категорически утверждающего отсутствие у белоруссов овсеня (Белоруссы, т. III, 1915, стр. 107—108).

ской губ. (для районов Новгорода характерны колядки вообще без припева; попутно укажем, что в бывш. Новгородской губ. нередко встречаются обряды смешанного типа). Далее граница идет по направлению к Казани, захватывая средние и южные районы бывш. Тверской, Ярославской и Владимирской губерний. В северных районах названных губерний преобладают песни с припевом «коляда». Выходя на Волгу, овсень распространяется по всему Поволжью (захватывая и более восточные области, например, бывш. Оренбургскую губ.) вплоть до Астрахани; начиная со среднего Поволжья к Астрахани, с овсенем уживаются виды украинской новогодней песни. Наиболее типичен овсень для районов, группирующихся вокруг Москвы, Владимира, Горького, Рязани. Южная граница овсеня устанавливается значительно менее четко благодаря взаимовлияниям с украинским фольклором; в Курской, Воронежской и соседящих с ними с востока областях встречаем сочетание овсеня с воспринимаемыми от украинцев новогодними шедривами. Несмотря на указанную нечеткость южной границы распространения овсеньевых песен, имеющиеся записи позволяют подвести ее к Северному Кавказу. Там тип овсеня и обряд колядования смыкаются с обрядами и песнями народов Северного Кавказа (см. у осетин), заклинающими плодородие и благополучие.

Границы распространения овсеня не случайны. Центр этого обрядового песенного типа находится в землях, или принадлежавших Москве еще в середине XV в. (до падения Новгорода), или соседивших и боровшихся с ней (Тверь, Рязань), но связанных с культурой крепнувшей Москвы. Территория овсеня, если ее нанести на карту Руси XIV—XV вв., — это прежде всего московские земли, осуществившие разгром татар, сбросившие их иго, окрепшие в борьбе и объединившие русские княжества в единое многонациональное государство. Объединительная роль Москвы определила сохранение на ряд столетий в ее владениях традиционных черт местной культуры, а вместе с тем и культурных явлений северных и южных областей, соединяемых рукой московского князя. Средняя Россия образовала особый комплекс явлений культуры, условно обозначенный как «переходный тип» (в то же время вполне оригинальный и своеобразный). «Переходный тип» явлений жизни и быта Московской Руси во многом стал истоком для дальнейшего формирования русской культуры.

Историческая обоснованность границ распространения овсеня подтверждается их соответствием с некоторыми фактами из области материальной культуры. Например, при изучении одежды в этих же местах можно найти переходную черту от сарафана к панёве; в области жилища именно северная часть Московской обл., Владимирская обл., верхнее Поволжье характеризуются «переходным типом», сближающимся по плану с северным (ср. архангельско-вологодский), но по способу устройства повторяющим южный (открытый двор и т. п.)¹⁹. Сказанное справедливо, несмотря на некоторые отклонения, обнаруживающиеся при сопоставлениях границ распространения отдельных явлений культуры²⁰. Видимо, овсень как вид новогодней песни входил одним из элементов в русскую культуру и быт, принимающих особые очер-

¹⁹ В районе бытования северных видов обрядового фольклора (областях новгородской колонизации) также находим соответствие границам «виноградья» границ распространения северных типов жилищ, выделяемых по единству ряда признаков (двухэтажные постройки, крытый двор и т. п.; ср. архангельско-вологодский и олонечский типы изб).

²⁰ Так, можно было бы предполагать, что в Вятской обл. имеется чистый северный тип жилища; однако там обнаруживается особый переходный тип — одноэтажная изба с соединенным с ней открытым двором. О связях с культурой Севера свидетельствует наличие сарафана и ярко выраженный окающий говор во Владимирской обл.; о том же говорит оканье и в части Горьковской обл.

тания в период формирования Московского государства. Территория распространения овсеневого песен является в то же время территорией святочных обрядов среднерусской полосы и Поволжья. Колядование, а наряду с ним другие обряды Нового года (с 24 декабря по 6 января ст. ст.) существуют как самостоятельные эпизоды в общем предречении благополучия на предстоящий отрезок времени, проводимые параллельно и независимо один от другого. Это может быть сочтено истинной чертой среднерусской новогодней обрядности.

Цитированные выше документы и сопоставления с данными материальной культуры, языка и прочими свидетельствуют, что в Московской Руси овсеневого песни и самый обряд существовали в развитых формах. Имея первоначально практическое, а не игровое, развлекательное назначение, они отразили в своей форме и направленности не только производственные моменты жизни, но и семейный и общественный строй народа. Новогодние заклинания, предрекающие благополучие, урожай, плодovitость и плодородие, прямым и непосредственным образом связаны с основной ячейкой родового строя — семейной общиной или большой семьей, в пережитках сохранявшейся у русских до недавнего времени. В силу различия в историческом развитии народов образуются разные типы семейной общины; их своеобразные черты четко выявляются, например, при сопоставлении великорусской большой семьи и южнославянской задруги; последняя представляет собой первобытно-демократический тип²¹, великорусская же большая семья — тип отцовский²²; более поздний, обусловленный более сложной по своему состоянию культурой народа. Совершенно справедливы указания М. О. Косвена²³ на то, что в среде славян тип отцовской семейной общины находит отчетливые формы у русских, тогда как, видимо, другие восточные славяне — и белорусы и, по всем данным, украинцы, так же как южные славяне, — характеризуются первобытно-демократическим типом.

Особенности типа семейной общины у русских и у других славян определили различия у них обряда колядования. Двум типам семейной общины соответствуют два типа этого обряда: обобщенный и дифференцированный. Оформившись в период полнокровного существования родового строя у славян, эти обрядовые типы (в силу известной консервативности обряда) сохранили свои особенности и в период разложения и даже полного исчезновения у некоторых народов семейных общин; в обрядовом цикле нового года исчезновение их более всего сказалось не на порядке проведения действия и исполнения текстов, которые часто остаются теми же, а на изменении темы, содержания и образов песен, на характере высказываемых пожеланий. Указанные два типа обряда колядования следующие.

1. Д и ф ф е р е н ц и р о в а н н ы й тип обряда. Обряд проводится с учетом каждой индивидуальности, входящей в состав семейной общины (иногда учитываются также лица, не входящие в нее, но случайно оказавшиеся в данном доме в момент прихода колядующих). Внешними признаками этого обряда служат: колядование у дома и в доме и д и ф ф е р е н ц и р о в а н н ы е колядки, с которыми обращаются к каждому отдельному человеку, желая ему личного благополучия и личного счастья в его семье.

²¹ Глава общины (задруги) — обычно выборный, не обладает неограниченной властью.

²² Глава такой семьи (дед или отец) — неограниченный распорядитель хозяйства, с деспотической властью.

²³ М. О. Косвен, Очерки по этнографии Кавказа, «Советская этнография», 1946, № 2, стр. 116—117; см. его же, Семейная община (статья подготовлена к печати).

2. **Обобщенный тип обряда.** Обряд проводится по отношению к семейной общине в целом (большой семье) и обращен к главе семьи (остальные ее члены упоминаются лишь по связи с ним). Внешним признаком обобщенного типа является колядование у дома или в самом доме и **общая** колядка в которой высказывается пожелание благополучия семье в целом.

Дифференцированный тип обряда достаточно полно описан в научной литературе; он представлен колядованием украинцев, болгар, румын в первую очередь и единым с ним «кликаньем коляды» другими славянами. Особняком стоит великорусский обряд, до сих пор не исследованный; он должен быть характеризован как обобщенный тип обряда. Различия между русским колядованием и колядованием других славян обнаруживаются даже при беглом сопоставлении их схем.

Новогоднее колядование украинцев, болгар и других славян, как и румын, требует длительной и достаточно сложной подготовки, обусловленной широтой и разнообразием песенного репертуара, включаемого в обряд. Задолго до Рождества создается одна или несколько групп по 5—7 (иногда больше) человек, в зависимости от того, как велика деревня и как колядующие разделили ее между собой. Каждая группа колядующих выбирает себе учителя — какого-нибудь знатока песен — и обязуется подчиняться приказам его или его помощника. К колядующим в ряде случаев присоединяется музыкант, нередко исполняющий обязанности мехоноши²⁴. В ряде мест готовящиеся к колядованию занимаются в течение рождественского поста в доме своего учителя или в избе, снятой на этот случай. К процессу колядования привлекались местное духовенство и церковный староста²⁵. Колядовать начинали или от дома своего главаря — учителя или от дома священника, строго соблюдая порядок исполнения колядок: сначала во дворе или под окном, затем в доме — всей семье, а далее: отдельно хозяину, каждому члену семьи в порядке их старшинства, отсутствующим родственникам, детям (даже новорожденным), гостям и покойникам²⁶.

У русских схема обряда колядования имела другие формы. Имея обобщенный характер, она не требовала специальной подготовки к прославлению отдельных лиц и, естественно, исключала необходимость специальной подготовки под руководством главаря — учителя. Русский обряд в его наиболее типичной среднерусской (овсеновой) редакции был описан в 30—40-х гг. Сахаровым, Снегиревым и Терещенко²⁷. Указанное Снегиревым приурочение овсеновых песен исключительно к кануну Нового года не может быть принято безоговорочно. Дифференциация по времени кликанья усеня и коляды отсутствует в грамотах XVII в. Помимо того, фольклорные и этнографические материалы XIX—XX вв. также свидетельствуют о нечеткости приурочения овсеня. И овсень и колядка нередко тождественны по тексту, во многих местах пелись и под Новый год и в рождественский сочельник²⁸.

²⁴ Мехоноша или мехоноска — тот из колядующих, который несет кошель для поклажи подарков.

²⁵ См., например, у П. П. Чубинского в «Трудах этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край», вып. 1, СПб., 1872, стр. 265; ср. также А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, т. III, 1869, стр. 752; Н. Петров, О народных праздниках в юго-западной России, Труды Киевской духовной академии, 1871, сентябрь, стр. 567—568; А. Н. Веселовский, Румынские, славянские и греческие коляды. Разыскания в области русского духовного стиха, Сборн. ОРЯС, т. XXXII, № 4, СПб., 1883, Очерк VI, стр. 106 и др.

²⁶ Длительная подготовка к колядованию и дифференцированная форма его у ряда славянских народов осложнились в условиях феодализма и не могут считаться раз навсегда данными и неизменными.

²⁷ См. И. Снегирев, Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 2, М., 1938, стр. 103 и сл.; см. также М. Н. Макаров, Русские предания. М., 1838, стр. 47—51.

²⁸ Так, например, было по личным наблюдениям автора настоящей работы в

Сведения о колядовании, опубликованные в 30—40-х гг. XIX в., рисуют его как обряд, для проведения которого жители селения объединялись в однородные половозрастные группы (иногда характер их нарушался соединением в одну группу девушек и парней). Колядующие определяли, кому быть мехоношей. В отдельных случаях среди колядующих выделялся главарь, руководящий обходом домов.

Организация колядового обхода у русских и других славянских народов была различна; она обуславливалась последовательностью стадий в развитии обряда, изменявшегося соответственно состоянию семейной общины. У русских обряд не был деформированным, распавшимся и утерявшим характерные черты: он был обрядом, естественно, изменившимся с утверждением в быту отцовской большой семьи, явился следующей по отношению к южнославянскому и украинскому обряду стадией, соответствующей патриархальному перерождению семейной общины. Указанная форма великорусского обряда и песен, входящих в него, получила типическое выявление в районе средней России и Поволжья — на территории Московской Руси.

Среднерусские новогодние песни могут быть сведены к трем основным типам, элементы которых существуют и отдельно и в комбинации друг с другом. Условно эти типы можно определить так: а) тип величания с пожеланием богатства, б) тип просьбы о подаении и в) тип шуточной песни (с цепевидно построенными вопросами и ответами). Последний тип стоит особняком.

Помимо названных трех типов, существуют отдельные колядки, имеющие своим истоком разные лирические и обрядовые (не новогодние) песни. Эти колядки немногочисленны и нехарактерны.

Каждый из указанных типов имеет редакции: а) основную и б) осложненную комбинациями. Характерно, что в осложненных редакциях, как правило, мотивы, присоединяемые к основному тексту, подчиняются ему, не разрушают его идейный замысел. Комбинация в среднерусских овсенях и колядках приводит к осложнению и детализации мысли, выражаемой новогодней песнью.

Характерный тип величальной колядки (не комбинированный) был опубликован еще в 1838 г. И. Снегиревым.

Коляда, коляда!
Пришла коляда накануне Рождества.
Мы ходили, мы искали, коляду святую
По всем дворам, по проулочкам.
Нашли коляду у Петрова-то двора.
Петров-то двор — железный тын,
Среди-то двора три терема стоят,
Во первом терему светел месяц,

А в другом терему красно солнце,
А в третьем терему частые звезды,
Светел месяц — Петр сударь свет Иванович,
Красно солнце — Анна Кирилловна,
Частые звезды — то дети их.
Здравствуй, хозяин, с хозяйшкой,
На долгие веки, на многие лета! ²⁹

Цитированная колядка по композиции трехчастна: а) приход коляды и поиски ее колядующими; б) характеристика хозяев (величание) и в) пожелание благополучия на Новый год. Величание содержит поэтические образы, генетически восходящие к магии и элементам древних культов: железный тын — поэтическое осмысление ограждающего круга, в котором железо синонимично неразрушимой крепости ограды. Такой смысл образа тына в колядке связан со святочными обрядами разрушения забора у избы, ломанья ворот и тому подобными действиями, которые должны были вызвать приход несчастья в семью, исчез-

Вязниковском и Гороховецком уездах Владимирской губ. в первые десятилетия XX в.; ср. в Архиве РГО аналогичные данные из других местностей.

²⁹ И. Снегирев, Русские простонародные праздники..., стр. 68, № 3.

новения в данном доме удачи и обилия. Уподобление хозяев солнцу, месяцу, звездам входит в круг элементов обрядовых действий солнечного культа, сохранявшихся в праздновании Рождества — Крещенья; такое уподобление является формой восхваления и пожелания благополучия (хозяева равны празднуемому солнцу) и связано в своих истоках с новогодней обрядностью, как обрядностью возрожденного солнечного светила. Формула пожелания, завершающая величание, приобретает особый смысл в условиях новогодней обрядности, распространяющей действие заклинаний на весь вновь начинаемый период времени (ср. магию «первого дня»).

Изложенное содержание новогодней величальной песни наиболее типично для этого разряда. В связи с ним А. А. Потебня указывал: «Черта «двор на столбах» одна или вместе с золотыми в медными воротами, как кажется, исстари связана с другим главным величальным мотивом: в терему (или в теремах) — то-то (напр. месяц, солнце, звезды), но все это не то-то, а хозяин, хозяйка, дети». Далее А. А. Потебня отсылает к славянским и русским новогодним и свадебным песням³⁰.

Тип новогодней песни-просьбы включает в себе требование обрядового подаяния. В песенном тексте изображается реальная деталь обряда (получение обрядовой еды колядующими). Этот тип иногда встречается в форме самостоятельной песни и почти всегда входит в другие тексты как их составная часть.

Таусины, таусины!
Кишки, лепешки,
Свинные ножки,
В печи сидели,
На нас глядели,

Каши захотели.
Ты не режь, не ломай,
Подай целый каравай,
Кийку с лутышку,
Краешку с колбешку!³¹

Колядки-просьбы варьируются как песни, непосредственно требующие подаяния, песни, повествующие о приготовлении обрядовой еды, предназначенной для одаривания колядующих, и песни, рассказывающие о благополучии и удаче как результате подаяния. Самая просьба о подаянии при этом может иметь форму изложения ожидаемого или форму угрозы принести вред дому, если просьба не будет исполнена. Все три вида колядок-просьб, разумеется, могут сводиться воедино³².

Колядка-величание и колядка-просьба связаны между собой единой целью новогоднего обрядового действия и соответствуют его основным моментам: заклинанию благополучия и приобщению к нему заклинающих. Естественным следствием указанной связи является контаминирование обоих типов колядок. Контаминация несколько изменяет композицию колядки, давая ей следующую характерную редакцию: а) приход коляды и поиски ее колядующими, б) характеристика хозяев (величание), в) просьба о подаянии. Такой текст встречается очень часто наряду с указанными выше основными типами. Например, колядка-овсень из сборника Шейна «Великорусс...», № 1042 началом текста имеет традиционное: «Мы ходили-походили по свитым вечерам...»; далее: Алексеев двор «тыном отынен, кольцом обведен», во

³⁰ А. А. Потебня, Объяснение малорусских и сродных народных песен, II. Колядки и щедровки, Варшава, 1887, стр. 609.

³¹ Вариант публикуется впервые. Записан в 1940 г. М. П. Григорьевым, Н. Г. Ермаиловой, В. И. Чичеровым в г. Звенигороде Московской обл. от уроженки Пензенской обл. Марии Ильиничны Симоновой.

³² Варианты цитированной колядки-просьбы см. в сборниках и статьях: П. В. Шейн, Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях..., т. I, вып. 1, 1898, № 1044 и др.; П. М. Сухов, Несколько данных по народному календарю..., «Этнографическое обозрение», 1892, № 2—3, стр. 239; К. Завойко, Верования, обряды и обычаи великорусской Владимирской губ., «Этнографическое обозрение», 1914, № 3—4 и др.

дворе шатер, хозяин, хозяйка, дети — месяц, солнце, звезды. Окончание текста:

Вы скажите, прикажите, Не дадите пирога —
У ворот не держите. Мы корову за рога... ³³

Просьба о подаении занимает место прямого пожелания благополучия в доме (его заменяет изображение дома и его обитателей в величальной части колядки, как бы утверждающее наличие богатства, обилия, довольства, красоты жизни). В данном тексте просьба о подаении принимает негативную форму угрозы; это отзвук того, что колядующие приходят не скромными просителями-нищими, а коллективом людей, совершающих магический обряд, который должен вызвать желаемое в грядущем. Активная роль колядующих исключала мотивы смиренности и покорности перед восхваляемыми в колядках. Не просьба, а требование, перерастающее в угрозу навлечь беду, — частое явление в великорусских колядках.

Дальнейшая разработка контаминированного текста идет по пути развертывания и детализации отдельных подробностей. При этом особо подчеркиваются мотивы благополучия и довольства в хозяйстве ³⁴. Нередко, сжимая описание терема, такие колядки вводят изображение идущего на водопой стада как символ изобилия в хозяйстве:

Дайте коровку, Мазану головку! Уж, ты ласточка, Ты, касаточка, Ты не вей гнезда Во чистом поле, Ты завей гнездо У Петра на дворе ³⁵ .	Дак, дай ему бог Полтора ста коров, Девяносто быков. Они на реку идут. Всё помыкивают. А с реки-то идут, Все поигрывают! ³⁶
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Мотив «дай бог богатство», аналогичный заключению — пожеланию благополучия в колядках-величаньях, здесь вырастает из описания терема и довольства семьи. В условиях крестьянской земледельческой жизни он, естественно, варьируется как пожелание урожая, от богатств которого получают колядующие. С этим связана и начальная просьба в цитированной колядке: «Дайте коровку, мазану головку». «Коровка» — обрядовое печенье, делаемое на Рождество для одаривания колядующих, изображало рогатый скот и омыслилось как средство получения благополучия в доме. В описании А. Б. Зерновой обрядов Дмитровского уезда сообщается: «Колядующие получают от религиозных хозяев лепешки и фигурки коров, испеченные из теста в это же утро. Верующие считают, что если хозяин не подаст колядующим, то в хозяйстве на этот год не будет проку» ³⁷.

В связи с этим становится понятным появление мотивов урожая, пожелания которого закономерно высказывались колядующими в начале года:

А дай бог тому, Хто в этом дому, Ему рожь густа, Рожь ужимиста.	Ему с колосу осьмина, Из зерна ему коврига, Из полужерна пирог ³⁸ .
--------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------

³³ П. В. Шейн, Указ. раб., № 1042.

³⁴ См., например, текст колядки в ст. А. Ф., «Коляда в Ярославской губернии», «Этнографическое обозрение», 1906, № 4, стр. 119.

³⁵ Ср. поверье о счастье, приносимом семье ласточкой, выщещей гнездо под крышей дома.

³⁶ Записано в июле 1944 г. О. А. Ганской и В. И. Чичеровым от Анны Ивановны Поляковой 93 лет. Колядка бытовала в Звенигородском районе в 60-х гг. XIX в.

³⁷ А. Б. Зернова, Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае, «Советская этнография», 1932, № 3, стр. 17.

³⁸ П. В. Шейн, Указ. раб. № 1032; см. также № 1040 «Уехали в поле пше-
10*

Описываемые колядками красота двора и дома, обилие скота, богатство желанного урожая, уподобление хозяев солнцу, месяцу и звездам образуют целостный комплекс пожеланий-заклинаний, произносимых колядующими. Пожелания имеют две редакции: а) ожидаемого благополучия (так будет!) и б) изображения предреченного как исполнившегося (так уже есть!). И та и другая редакции являются проецированием будущего, но вторая из них воспринимается как более действенная, так как в ней желаемое изображено исполнившимся. Благополучие, обещаемое песнью, обусловлено доброжелательными взаимоотношениями колядующих и хозяев (прославление хозяев и одаривание колядующих). Отражая активную волю людей, совершавших новогодние обряды и заклинания, русская колядовая поэзия, естественно, выразила категоричность требования подаяния и вместе с ним включила элементы угрозы³⁹. Традиция категоричности требования, генетически связанная с магией слова, особенно важного в ответственные моменты начала того или другого периода времени, сохранялась и развивалась в более позднее время уже вне связи с верованиями, всецело на основе бытовых взаимоотношений и устанавливающегося в XIX—XX вв. отношения к колядованию, как к развлечению, увеселению. Но появление нового отношения к обряду не помешало сохранить в «негативных» колядках пожелания, противоположные обычным: разорения, позора, несчастий, смерти и т. п. «Негативная» колядка, вызванная неполучением подаяния или малым количеством его, предсказывает:

На Новый год
Осиновый гроб,

Кол да могилу,
Ободрану кобылу⁴⁰.

Русские «негативные» колядки имеют форму или пожелания несчастья в текущем году (как приведенная выше) или форму угрозы насильно что-либо взять, нанести ущерб в крестьянском хозяйстве:

Давайте пирога!
Кто не даст пирога,—
Сведем корову за рога!

Или:

Дайте нам ломоть пирога
Во все коровьи рога,
Не дадите лепешки —
Закидаем все окошки.
Не дадите пирога —
Закидаем ворота⁴¹.

Тема благополучия в большой семье и ее хозяйстве, обеспечиваемого или разрушаемого колядующими, явственно звучит в среднерусских новогодних песнях-пожеланиях. У русских, у других славянских народов, как и у румын, таким образом, совпадает целевая установка новогодних песен. Спецификой русской колядки является то, что она имеет обобщенный тип, тогда как у большинства других народов ко-

ничку сеять. Дай им бог из полужерна пирог»; № 1041: «Уж дай тебе бог, чтобы рожь родилась, на гумно свалилась!».

³⁹ См. например, А. Лядов, Сборник русских песен, М., Музгиз, 1933, № 3; Материалы песенной экспедиции 1895 г. из Рязанской губ. Данковского у. дер. Гремячка. Записано Некрасовым и Истоминным.— Сказанное о привнесении в колядки элементов угрозы заставляет отвергнуть встречаемое в литературе утверждение, будто «негативные» колядки и «колядки-ругательства» явились результатом разложения обряда в новое время.

⁴⁰ Г. К. Завойко, Указ. раб., «Этнографическое обозрение», 1914, № 3—4.

⁴¹ П. В. Шейн, Указ. раб. №№ 1039, 1038. Сравнительный материал о колядках, навлекающих несчастье, см. в ст. П. Карамана, Des kolindatul dans le Sud-Ost Europeen, в кн.: «Сборник на IV конгресс на славянските географи в София — 1936», София, 1938, стр. 321—327.

лядки характеризуются дробностью, выделением отдельных лиц, к которым колядующие обращаются.

Подобная дробность величаний известна и русскому фольклору, но у русских она связывается не с аграрно-календарным обрядом, а с семейной обрядностью, выдвигающей на первый план не тему общности сельскохозяйственной единицы, а проблему роли и взаимоотношений отдельных членов семьи. Индивидуализированные свадебные величания, бытующие в той же среде, в которой живут и колядки, оказывают некоторое воздействие на новогоднюю поэзию, однако не сливаясь с ней в среднерусских обрядовых циклах. Основой для взаимодействия семейной и календарной поэзии служит единая тема брачного союза, по-разному разрабатываемая, но значительная и характерная также для аграрной магии (ср. воздействие на плодородие земли брачной связью). Колядка подчеркивает значение ожидаемого в семье события, но не акцентирует внимание на личных переживаниях и судьбах вступающих в брак (именно последнее характерно для поэзии свадебного обряда, ср. причеты и песни)⁴².

Осложнение текстов среднерусских новогодних песен мотивами песен, тематически смежных, не нарушало основной направленности осеней. Тексты творчески варьируются, сохраняя в то же время особенность старого осеневого типа. Только иногда песни, тематически сходные с типом новогодних величаний (с темой терема-двора), становились колядками (например, свадебные величания или песни-просьбы). Это не было массовым явлением. Свадебные и лирические песни при этом приобретали обобщенность колядок и подчеркивали обязательность обрядовых подаяний. При перенесении текстов свадебных величаний в святочный обрядовый цикл они сочетаются с колядками-просьбами, приобретая, таким образом, традиционную форму новогодней поэзии.

Как у месяца зототы рога,
Как у солнышка лучи ясные,
У Ильи-то же у Васильевича кудри
русые,
По плечам-то кудри расстилаются,

Серебром кудри рассыпаются,
Уж ты, тетушка, подай ты, лебедушка, подай,
Ты подай-ко пирог, с руковичку широк,
Подавай, не ломай, ты начинку не теряй.
Тетка, подай пирог!⁴³

В таком же значении представляют и другие песни, неколядовые в своей основе (игровые, хороводные и др.)⁴⁴. Как и свадебные, они подвергались переработке. В святочных переработках игровых и хороводных песен исчезают изобразительные моменты; текст не иллюстрировался ни движением, ни танцем⁴⁵.

⁴² Тексты со свадебными мотивами см. П. В. Шейн, Указ. раб., № 1037; А. Лядов, Сборник русских песен, № 3, а также: в ст. П. М. Сухова, Несколько данных по народному календарю..., «Этнографическое обозрение», 1892, № 2—3, в Архиве РГО и др.

⁴³ И. В. Некрасов, 50 песен русского народа для мужского хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. И. Покровским в 1901 г. в Нижегородской губ., М., 1903, стр. 18, № 12. Ср. в кн. И. Снегирева, Русские простонародные праздники..., стр. 113, № 3.

⁴⁴ См. тексты: К. Завойко, Указ. раб., стр. 145, 146; И. В. Некрасов, 50 песен русского народа, стр. 16, № 10; и некоторые другие тексты в статьях и сборниках, публикующих колядки.

⁴⁵ С уничтожением изобразительных моментов в хороводах и игровых действиях появляется большая свобода в варьировании текста, изменении образов и даже устойчивых словесных формул. Ср., например, осеневый вариант «Зайники» в сборн. И. В. Некрасова «50 песен русского народа», Сочинение литерата Г, стр. 10—11, № 2. Особо следует остановиться на разборе известной колядки «За рекою за быстрью», напечатанной И. Снегиревым в работе: «Русские простонародные праздники», стр. 68—69, № 4. Этот текст издавна привлекал внимание исследователей необычностью содержания: горят огни, сидят люди, кипит котел, рядом стоит козел, старик хочет зарезать козла — «брatца Иванушку», козел не может выпрыгнуть.

Рассмотрение двух видов среднерусских овсеневого песен (величания и просьбы) в их чистых и смешанных редакциях показывает, что они сохраняли обобщенность песен-заклинаний, первоначально являвшихся магическим действием, совершаемым коллективом, — действием, направленным к определению судеб семейной общины. Коллективно-производственный характер новогодней обрядности и поэзии обуславливает основные образы колядок, прежде всего, образ реально существующей большой семьи: дома-терема и двора, наполненных богатствами; во главе дома стоит хозяин — он же глава семьи, властвующий над своими чадами и домочадцами, владеющий стадами, богатым урожаем и многим другим, о чем мечтал человек, непрерывно борясь с нуждой и тяготами жизни. Русские колядки образ «большого дома» сохраняют основным, ведущим, в то время как другие народы, не потерявшие колядовой поэзии, затемняют этот образ новообразованиями, нередко религиозно-христианского или апокрифического происхождения. У украинцев (отчасти белорусов), южных славян, румын и, в известной мере, у западных славян (как это достаточно ясно было показано материалами, обобщенными в работах А. Н. Веселовского, А. А. Потебни, в новейшем исследовании П. Карамана) новые заимствования из устной поэзии и книги возобладали над древнейшими элементами колядок; русские же колядки овсеневого типа, как свидетельствует разобранный выше материал, подчиняют старому образу более поздние контаминируемые детали текстов, привлекаемые в колядовый цикл песен или по сходству описываемых положений (ср., например, величальные, хороводные, лирические песни), или по смежности их временного исполнения (ср. например, переход в колядки эпизодов из зимних игровых и посиделочных песен).

Среднерусские колядки не застывали в раз и навсегда созданных формах; но особенности их развития и осложнения были таковы, что они по своей близости к древнейшей обрядовой поэзии Нового года получили приоритет в сравнении с колядками других славянских и неславянских народов. Высказанное положение касается основного овсеневого типа колядок. Наряду с ним в русском фольклоре существовал и другой тип новогодних поздравительных песен, представлявших собой новообразование, которое может быть определено как использование колядующими во время обряда поздравления с Новым годом и Рождеством необрядовых песен. Отголоском обряда колядования в таких песнях обычно являются только первые две или даже одна строка («Пришла коляда...») и заключительная просьба о подавании. Основной текст безразличен к обрядности. По существу здесь имеет

В основе текста лежит украинская колядка, напечатанная впервые Ив. Срезневским в статье «Славянская мифология» («Украинский вестник», 1817, Апрель, стр. 19—20); текст в этой работе оканчивался указанием на старика, точащего нож, и козла, стоящего рядом. В этой же редакции текст был перепечатан И. Снегиревым в вып. 1 указанной работы (стр. 103). В вып. 2 этот текст был напечатан с упомянутым окончанием. Многие исследователи (Ф. И. Буслаев и др.), следуя за Снегиревым, видели в этой колядке изображение новогоднего жертвоприношения и считали ее отзвуком «языческого периода славян». Это мнение, как обнаруживается при сравнительном разборе текстов колядок, ошибочно. Колядка из работы Снегирева двухчастна. В первой части говорится о новогодних кострах, вошедших устойчивым элементом в святочную обрядность (изображается в колядке один из элементов обряда). Вторая часть — это заимствование из сказки, почти дословное повторение стихотворной вставки-песни из сказки «Братец Иванушка и сестрица Аленушка», (см., например, в сборн. Д. Садовникова, Сказки и предания Самарского края, СПб., 1884) и является присоединением к новогодней песне. Не лишено вероятности предположение, что это заимствование из сказки было сделано самим Снегиревым, — настолько необычна контаминация новогодней песни и сказочного эпоса. Подтверждение сказанного можно найти в параллельном рассмотрении текстов, свидетельствующих о том, что в колядках действительно встречается мотив костра и что мотив заклятия козла сомнителен по своему положению в этом типе песен.

место механическое (а не органическое, как в овсенях) соединение необрядовой и обрядовой (точнее: колядки-просьбы) песни. Почти все известные по записям колядки этого рода имеют вопросно-ответную форму. Эта форма варьирует один из древнейших видов обрядовой поэзии — вид загадок, распространенный не только у земледельческих, но и у скотоводческих и охотничьих народов⁴⁶. Может быть, некогда и среди песен русской новогодней обрядности существовали подобные песни-загадки. Они не дошли до нас, но полузабытые традиции вопросно-ответной обрядовой песни могли притянуть в святочный цикл произведения, имеющие ту же форму (варьирующую загадку), но не связываемые своим содержанием с обрядом. «Овсенки», «безразличные» к содержанию обряда, представляют собой обычно цепь вопросов, формально привязываемых к даваемым ответам. Типичные образцы таких новогодних песен следующие:

- 1) Иван большой
Купил горшок.
- 2) На что горшок?
— Кашу варить.
- 3) На что кашу?
— Детей кормить. . .⁴⁷

Разночтения в отдельных вопросах и ответах приведенных колядок не снимают положения об общности их типа. В разных текстах совпадают не только ряд вопросов и ответов, но и самая композиция песни, в которой собственно к обряду относятся зачин и концовка, основная же часть с обрядом не связана. При таком положении с песнями из рассматриваемого разряда колядок естественной необходимостью делается установление истоков интересующих текстов. Обычно необрядовый текст в обряд переносится той категорией исполнителей, для которой он типичен, в которой он популярен. При обрядовом исполнении необрядовой песни необходимо, следовательно, обратить внимание на то, кто исполняет данное произведение.

Колядки, состоящие из вопросов и ответов, как правило, исполнялись детьми, реже подростками и только в отдельных случаях, как можно заключить по свидетельству информаторов и отчасти собирателей, — взрослыми парнями и девушками⁴⁸.

Шуточные вопросно-ответные колядки могут быть связаны с детьми не только как с их исполнителями, но и по самому стилю, тождественному стилю одного из разрядов детского фольклора, так называемым «потешкам». Потешки — примитивные шуточные песенки. Ритмически

⁴⁶ Свод славянских песен, варьирующих тему загадок и часто входящих в обряды зимы и весны — лета, дан в главе «Загадки» кн. А. А. Потебни, Объяснение малорусских и сродных народных песен, II, Колядки и щедровки, стр. 575—594.

⁴⁷ Записано В. И. Чичеровым в Загорске от А. Я. Табаковой в 1946 г.: колядка бытовала на грани XIX—XX вв.: ср. в ст. А. Б. Зерновой, Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае («Советская этнография», 1932, № 3, стр. 17): «Текст, записанный в Дмитровском уезде в 1850 г. и опубликованный проф. Д. Зелениным в т. II, стр. 712. Описание рукописей Ученого архива РГО, ни разу во время работы обнаружен не был». Указанный А. Б. Зерновой по архиву РГО вариант отличается отсутствием вопросно-ответной формы, обязательной для этой колядки (в Московской обл. в 1946—1947 гг. было записано 10 вариантов ее, все в вопросно-ответной форме; см. Архив Фольклорного сектора Института этнографии АН СССР и личный архив автора). «Кутья» этого текста, заменяющая «кашу», — также особенность данного варианта. Предполагаю, что цитированный вариант Дмитровского уезда — редкое для этого типа переосмысление необрядовой песни применительно к обряду.

⁴⁸ См. А. Б. Зернова, Указ. раб., стр. 17, а также сообщение П. М. Сухова, «Несколько данных по народному календарю и о свадебных обычаях крестьян Саратовской губ.», «Этнографическое обозрение», 1892, № 2—3. — Сухов указывает, что колядующие пели детскую шуточную песню «Сорока-Дуда», являющуюся вариантом вопросно-ответной колядки.

и по характеру образов они настолько далеки от колядовой поэзии, что только с большим трудом могут быть сближены с ней. Характерно, что А. А. Потехня в своем формально-филологическом анализе колядок и «сродных с ними песен» даже не упоминает о потешках⁴⁹. Между тем сопоставление потешек и вопросно-ответных колядок обнаруживает текстуальное совпадение в значительном числе случаев⁵⁰.

Встрелась коза,
Лубяные глаза
— Где, коза, была?
— Я коней стерегла.
— Что выстерегла?
— Коня в седле
В золотой узде.

Таусень дуда,
Ты где была?
— Коней пасла.
— Что выпасла?
— Коня в седле
В золотой узде...⁵¹

Превращенная в колядку шуточная песнь не может быть приравнена к традиционным овсеным колядкам, хотя истоком ее, как часто бывает в детском фольклоре, могла явиться обрядовая песнь. В основе старых колядок лежало представление о возможности магического слова и действия; колядка была заклятием. Колядка-потешка же сохраняет исконное значение шуточной песни, далека от элементов заклинаний и должна развлечь, послужить предлогом для подарка. Помимо того, потешные колядки ни в какой степени не связаны с темой большой семьи. Исполняющие эти песни выступают поздравителями с праздником, а не совершающими обряд, воспринимавшийся некогда как имеющий значение для сельскохозяйственной деятельности человека. Песни такого рода являются новообразованиями в святочной обрядовой поэзии, соответствуют превращению серьезного обряда магического характера в развлекающую (в то же время служащую источником дохода) игру, в увеселение. Изменение смысла обрядового действия, видимо, определяло и возможности включения песен иных типов, чем возникавшие первоначально. Считаю, что к типу новообразований в святочной поэзии относится и текст «Плуги», неправильно воспринятый собирателями и исследователями как древний текст песни, обнаруженной случайной удачей собирателя⁵². «Плуга» ничем не отличается от колядок-потешек, полностью воспроизводя их текст; ее начало: «луга за лугой, друга за другой»,— если и восходит к какой-то древней обрядовой песне, ничего нам не выясняет, оставаясь, как и запев коляды в однородных текстах, не связанным с основным повествованием.

Несмотря на отмеченные различия в основных типах колядок, они, являясь частью единого сельскохозяйственного бытового обряда, имели сходные черты по их отношению к христианско-религиозным верованиям. Православная церковь русского средневековья колядование выводила за пределы выполняемого ею ритуала и боролась с ним. Великорусские колядки во всех их формах до конца дней своего существова-

⁴⁹ См. А. А. Потехня, Указ. раб.

⁵⁰ См., например, потешки у П. В. Шейна, Указ. раб. №№92, 95, 98, 102, 103 и др. Тот же текст, но приуроченный к летней уличной игре, приводит И. П. Сахаров (Сказания русского народа, СПб., Изд. А. С. Суворина, 1885. Русские народные игры, загадки, присловия и притчи, стр. 218—219. Игра «Коза»).

⁵¹ Текст «потешки» см. у П. В. Шейна, Указ. раб. № 98. «Таусень» — у А. Н. Минха, Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губ., СПб., 1890.— Совершенно такой же текст «колядки» см. в сборнике И. В. Некрасова, 50 песен русского народа (текст сохраняет даже характерное для потешек начало: «Аклошечка, шевелюшечка...», ср. «Ай и сыночка да й малюшечка...» и др.); в указ. выше ст. К. Завойко, стр. 146; в кн. И. Снегирева, Русские простонародные праздники..., стр. 113—114, № 4; в упомянутой выше статье П. М. Сухова, стр. 239, где сохранено потешное начало: «Сорока-дуда» (ср. «Сорока где была?»), и в других работах.

⁵² См. указ. ст. А. Б. Зерновой и кн. Ю. М. Соколова, Русский фольклор, М., 1938, стр. 143.

ния сохранили свои языческо-мирские черты. В русском быту колядки во всех их видах остались чуждыми и противостоящими христианским молитвам и рождественским школьным стихам. В чуждости колядок образам христианства — принципиальное отличие великорусских колядок от колядок всех других народов, включая даже украинцев и белорусов. Эта черта русской новогодней поэзии может быть понята как следствие ее большей архаичности и как исторически появившийся результат борьбы с древними аграрными обрядами московского официального русского православия, объявившего себя в эпоху создания русского многонационального государства хранителем древнего благочестия восточноевропейской церкви и развернувшего не только борьбу с «латынниками» западного христианства, но и с пережитками аграрной магии, с народными верованиями, так называемым бытовым православием и утвердившейся в быту и церковной письменности переработкой христианских догм⁵³. Борьба русской церкви за пересмотр официальной богослужебной литературы и литературы для православного чтения была частью деятельности господствующего духовенства, направленной к уничтожению «ересей», бытового осмысления христианской легенды и пережитков дохристианских верований в быту. Процесс пересмотра религиозных взглядов и убеждений, таким образом, должен был воздействовать не только на среднее, низшее духовенство, бояр и чиновных людей, но и на народные массы средневековой Руси, чьи верования были связаны с их трудовой жизнью, их бытом. Развившееся и углубившееся движение за каноническое учение привело к проведению в XVII в. церковной реформы и к расколу, на который, естественно, откликнулось как один из участников всей предыдущей и происходившей борьбы, испытавшее жестокий феодальный гнет крестьянство, имевшее свои традиции аграрной религии, далекой от христианской аскезы. История русской официальной церкви, таким образом, не может не приниматься в расчет при объяснении антихристианского характера русской аграрной обрядности и связанной с ней поэзии⁵⁴. Народы, не знающие аналогичной борьбы господствующей церкви в период становления национальной культуры, не имеют и характерного для русского народного творчества противопоставления обрядовой поэзии церковной христианской легенде⁵⁵. В обширном своде А. А. Потебни «Объяснение малорусских и сродных народных песен» нет ни одного русского песенного текста, использующего эпизоды христианской легенды, вводящего образы бога, Христа, богородицы, святых как действующих лиц. Исключение — несколько текстов подблюдных песен, исполняемых в других условиях и с другими целями, чем новогодние песни-заклятья типа овсеня. Введение имени Христа, Николая Чудотворца в подблюдные песни может быть объяснено их принадлежностью к гаданьям, нередко использующим христианско-религиозные элементы (ср. гадания с обращением к Параскеве Пятнице, Иосифу Прекрасному и др., гадания на паперти и т. д.⁵⁶).

⁵³ Памятники литературы Московской Руси см. в хрестоматии Н. К. Гудзия. Древняя русская литература, изд. 3-е, М., 1947.

⁵⁴ Сказанное объясняет также многое в отличиях русской обрядовой и необрядовой поэзии от украинской и белорусской. На Украине и в Белоруссии политика церкви, ее отношение к формированию народной культуры, ее место в государственной жизни отличалось от того, что было в Московской Руси.

⁵⁵ Ср. также весеннюю поэзию, например, царинные песни, белорусские волочобные песни, обрядовую поэзию южных славян и пр.

⁵⁶ А. А. Потебня. Указ. раб.— Из славянских народов Потебня традиционно ориентируется преимущественно на украинцев, болгар и белорусов и старательно выясняет отражение в колядках Рождества как христианского праздника. Это видно даже по оглавлению книги: «VI. Три радости. Бог (в. царь и пр.) зовет, дарит»; «VIII. Бог орет, святые помогают»; «X. Господь обходит двор величаемого...»; «XI. Господь со святыми или святые... обходят хозяйское поле...», и т. д.; см. также за-

В составе русских колядок обнаруживаются только реалистически бытовые сюжеты; вообще большей частью в русской песенной лирике (семейной обрядовой и необрядовой) находим вполне земное осмысление сюжетов, в которые другие народы нередко вводят христианско-религиозные образы. Примером может быть схема даров хозяину⁵⁷.

Отмеченная чуждость русской новогодней поэзии христианской легенде, составляющая наряду с ее архаичной недифференцированностью по членам семьи основную ее особенность, не учитывалась исследователями, нередко переносившими черты колядок других народов на обрядовую поэзию русских⁵⁸.

Типы рассматриваемых овсеней среднерусской полосы и Поволжья, возводимых своим наименованием по крайней мере к XV—XVI вв., представляют собой основной тип русской новогодней песни, предназначенной для заклинания плодородности и благополучия. Выделяясь своим припевом, имеющим непосредственное касательство к начальному периоду удлинения дней и разгорания солнца⁵⁹, овсени сохраняются на территории Московской Руси. На русском Севере припевы: овсень, усень, таусень, баусень и прочие не известны. Северные песни, соответствующие среднерусскому овсеню, имеют другой припев: «Виноградье красно-зелено мое». Святочные песни с этим припевом на своей южной окраине граничат непосредственно с овсеневыми песнями и распространены далеко на северо-востоке, а на севере известны в русских селах вплоть до Белого моря (см. приведенную выше карту распространения русских святочных песен).

Обстановка, в которой поют святочные виноградья, тождественна тому, что имело место в средней России и в Поволжье. Как и в отношении овсеня, нет повсеместного и обязательного прикрепления к какому-либо одному дню праздника. «Повсеместно,— сообщал Э. Я. Заленский,— в деревнях Псковского уезда существует обычай вечером первого дня Рождества ходить «кликать» коляду. Кликает коляду только женское население деревни — девки и бабы. Полученный сбор в виде зерна жита и овса обращается в деньги, идущие на покупку обыкновенно гостинца. Песня коляды повсеместно однообразна». Далее приводится текст виноградья⁶⁰. Другие свидетельства дополняют цитирован-

голки глав XII, XIV, XXI, XLVI, LII, LXXIV, LXXV, LXXXVII, LXXXVIII. Четкие связи колядок с христианским осмыслением Нового года у рассматриваемых в книге Потебни народов, за исключением русских, обнаруживаются и в других главах, названия которых не упоминают ни бога, ни Христа, ни святых.

⁵⁷ См. сравнительный материал в работе А. А. Потебни (гл. «Три радости. Бог зовет, дарит» и др.).

⁵⁸ В связи со сказанным надо обратить внимание на ставшее традиционным истолкование песни «Таусень» из упомянутого сборника П. В. Шейна, № 1038, стр. 307. («Берите топоры, рубите мост, ехать по мосту Василию»). Василий этой «овсени» истолковывается как Василий Кессарийский, празднуемый 1 января (см. у Афанасьева, Ор. Миллера, А. Н. Веселовского и др.). Сопоставление таусеня, опубликованного Шейном, с текстами, напечатанными Снегиревым и Терещенко, обнаруживает в тексте Шейна элементы сатирической песни, родственные изображениям в корильных свадебных текстах (например, сваты, едущие на курице, на поросенке; ср. в песне: «писарь едет на свинье» и т. д.; уже это ставит под сомнение указанное истолкование Василия); расшифровка смысла имени Василия дается Терещенко (Быт русского народа, VII, стр. 118), указывающим, что поют о «молодец-удальце», едущем через мост (т. е. о том, о ком говорит колядка). Песнь не может быть связана с образом Василия Кессарийского также и потому, что суеверия противопоставляют свинью как нечистое животное святому (Василий освящает свинину), но не сливают их воедино, подобно тому как сливаются в религиозном воображении, например, св. Егорий и его конь. Если на свинье, по христианско-суеверным представлениям, кто и ездит, то только ведьмы и прочая нечистая сила.

⁵⁹ См. об этом у А. В. Маркова, Что такое Овсень?, «Этнографическое обозрение», 1904, № 4.

⁶⁰ Э. Я. Заленский, Что поет современная деревня Псковского уезда? Псков, 1912, стр. 181.

ное, утверждая, что обряд совершался в сочельник, в первые три дня Рождества, под Новый год, что его совершали дети, парни, женатые и т. д.⁶¹ Локальные особенности пения новогодних песен показывают, что исполнение виноградьа связано не с одним днем, а с двухнедельным отрезком времени — временем новолетия (с 24/XII по 6/I ст. ст.).

Один из сюжетов виноградьа тождественен с основным типом величального овсена. Строение песни то же: идут колядующие, подходят к господинову двору; двор огорожен тыном; хозяин, хозяйка, дети — месяц, солнце, звезды (вариант: хозяин в доме — Адам в раю, хозяйка — оладейка в меду, дети — орешечки в меду)⁶². Устойчивый сюжет дает осложнение описываемого, как и в овсене. Но направленность осложнения другая. В виноградьа, как правило, отсутствует характерное для овсена развитие аграрно-земледельческих мотивов (работы в поле, уборки урожая и пр.). Детализируются мотивы семейной жизни, поведения человека и пр.⁶³ Наиболее распространенная вариация сюжета терема-семьи в виноградьа связана с эпизодом: хозяин едет суды судить. Обзор этой песенной детали дан А. А. Потебней на материалах великорусских, украинских и белорусских святочных и пасхальных песен⁶⁴. Приведенные им тексты свидетельствуют о распространении этой детали у восточных славян и о включении ее в разные циклы песен. Видимо, характерный сюжет новогодней песни в данном случае осложнился популярным в песенной поэзии рассказом об отъезде из дома хозяина и его возвращении с подарками семье. Поводом для включения его в новогоднее величание должна была послужить общность с основным текстом темы богатства, довольства, благополучия. Подтверждением этого смысла эпизода служит встречающаяся вариация его, в которой при сохранении рассказа о подарках отсутствует упоминание об отъезде хозяина «суды судить». Хозяина дома не случилось потому, что его «звали пиры пировать». Вариантом является также указание на охоту⁶⁵.

Особенностью святочных виноградьа русского Севера является обилие в них величальных свадебных мотивов. В отличие от овсеновых песен, где они также имеются, но подчиняются теме пожелания благополучия и обилия дому-семье, в виноградьах свадебные, брачные мотивы независимы от нее и звучат как простое, не переосмысленное применительно к новогодней обрядности перенесение песни из одного обрядового цикла в другой. С этим связана и дифференциация по отдельным лицам святочных виноградьа. Разные виноградьа поются молодым, девушке, холостому парню и другим. Общий с овсеном тип

⁶¹ Ср., например: П. В. Шейн, Указ. раб., стр. 305; Глушков, Топографическо-статистическое и этнографическое описание г. Котельнича, Этногр. сборн., вып. 5, СПб., 1862, стр. 77—80, а также другие издания, включающие описание святок на русском Севере.

⁶² См. те же сравнения в свадебном величании неженатому гостю, например, в сборн. П. В. Киреевского, Песни, Новая серия, вып. I, М., 1911, № 74, стр. 30—31.

⁶³ См. И. К. Копаневич, Народные песни, собранные и записанные в Псковской губ., Псков, 1907; Э. Я. Заленский, Что поет современная деревня Псковского уезда? Псков, 1912; П. Кораблев, Этнографический и географический очерк г. Каргополя, Олонецкой губ., М., 1851; М. А. Колосов, Заметки о языке и народной поэзии в области северовеликорусского наречия, Сборн. ОРЯС, т. XVII, СПб., 1877; Ф. М. Истомин и С. М. Ляпунов, Песни русского народа, СПб., 1899; П. С. Ефименко, Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ., М., 1878; Материалы, собранные в Архангельской губ. летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским, ч. 2, Терский берег Белого моря, М., 1908; Материалы архива РГО и другие издания и архивы.

⁶⁴ А. А. Потебня, Указ. раб., стр. 710—714.

⁶⁵ См. П. С. Ефименко, Указ. раб., стр. 94; ср. вариант в Арихве РГО, записанный в 1856 г.: «Виноградьа — благочестивый обычай, существующий в уездах Архангельском, Холмогорском и частью в Пинежском, Мезенском» (архив РГО, № 61).

виноградья, естественно, закрепляется за хозяином дома⁶⁶. В домах, где в текущем году справлялась свадьба, в первый день Рождества величают молодых особым виноградьем. Тема его — охота и встреча мужа и жены — представляет собой перепевы свадебной поэзии, в которой охота является устойчивым символом брака⁶⁷. Свадебной же песнью является другой текст виноградья, также поющийся молодым супругам. Сопоставление новогодней и свадебной редакций песни обнаруживает незначительность различий:

По сенечкам, по сенечкам,
По частым переходочкам,
Ходила, погуливала
Молодая жена барыня
 молодого боярина,
Душа Анна Ивановна.
Она носила во рученьках
Тарелку серебряную.
В тарелке серебряные
Два яхонта катаются,
Две алмазные запанки;
Промежь себя думала,
Со мудрости молвила:
Вы яхонты, яхонты,
Алмазные запанки!
Побудьте малешенько... и т. д.⁶⁸

По сеничкам, по сеничкам,
По частым переходичкам,
Там ходила, гуляла
Молодая боярыня
 молодого боярина.
Она на ручушках носила
Два блюда серебряна,
На блюдечках носила
Два яхонта червчата,
Две домашние запаны;
И сама она говорила
Во всю буйну голову:
Уж, вы, яхонты, яхонты,
Два алмазные запаны!
Полежите малешенько... и т. д.⁶⁹

Приведенные тексты виноградья и свадебной величальной песни относятся друг к другу, как варианты одного текста, исполняемого в одинаковых условиях. Виноградье «По сеничкам» не имеет никаких следов приурочения его к святкам; в цитированной записи нет даже традиционной песни-просьбы о подаянии. Совершенно очевидно, что славящие в данном случае использовали без изменений традиционную песню свадебного цикла, воспринимаемую как величанье, не осмысляя его применительно к месту и времени исполнения. Мотивы свадебной лирики в величаньях северных святок вообще преобладают над всем остальным. Виноградье, поющееся в тех же местах холостому парню, также варьирует свадебное величанье⁷⁰.

Святочное величанье мальчику имеет также образцом и источником свадебную поэзию. Величанья мальчикам на свадьбе составляют один из видов песен семейной обрядности⁷¹. Аналогичные величанья зафиксированы собирателями в обряде святочного славления на севере. Тип величанья мальчику связан с величанием парню, общими для них мотивами являются, например: мотив завивания кудрей, мотив птицы, прославляющей красоту и достоинства воспеваемого⁷², и другие. Одновременно величанья мальчику связаны и с колыбельными песнями — по-

⁶⁶ Варианты см. у П. С. Ефименко: «Для женатых», а также в Архиве РГО, № 61, Архангельск. губ. — «Хозяину и хозяйке».

⁶⁷ См. М. А. Колосов, Указ. раб., стр. 168—174.

⁶⁸ Архив РГО, № 61, записано в 1856 г. с пометкой об исполнении в уездах Архангельском, Холмогорском, Пинежском, Мезенском.

⁶⁹ П. В. Киреевский, Песни, Новая серия, вып. 1, М, 1911, стр. 7, № 11 (записано в г. Мезени); ср. также стр. 45, № 115 (записано в г. Новгороде с пометкой: «поется гостю с гостьей»).

⁷⁰ Святочное величанье-виноградье см. в указ. выше сборнике П. Ефименко; свадебные варианты см., например, в указ. сборн. Киреевского — песнь «Неженатому гостю или боярину», стр. 31, № 77 (11); ср. также в сборн. Ф. М. Истомина и С. М. Ляпунова, Песни русского народа, СПб., 1899, стр. 134, № 39, стр. 135—136, № 40 (молодец идет к заутрене, все дивуются его красоте, спрашивают, кто его, взростил, он отвечает: мать, отец, сестры).

⁷¹ См., например, в сборн. П. В. Киреевского, стр. 33, № 81 (15): «Маленькому боярину».

⁷² См. в Архиве РГО, № 61, Виноградье мальчику, а также см. в сборн. Киреевского текст свадебного величанья (№ 81).

желаниями ребенку счастья, богатства, удачи; связь обусловлена пожеланием, обычным в байках: «Ты расти, расти, чадо... по часам по минутам». Величальные перефразировки мотивов колыбельной на свадьбе и на святках совпадают⁷³.

Связаны по своему происхождению со святочным циклом также величания девушки. Устойчивый мотив этих величаний — вышивание девушки платка (вариант — ковра). Девушка в шатре вышивает на платке (полотне, ковре) солнце, луну, звезды. Приходит молодец-охотник, выводит ее из шатра и женится на ней⁷⁴. Или: девушка вышивает, сидя в тереме; ее видит молодец, хочет ее взять; она обещает сама пойти за него замуж⁷⁵.

Обилие свадебных текстов и мотивов, включенных на русском Севере в обряд новогоднего славления, заставляет поставить вопрос о соотношении зимней календарной и свадебной поэзии. Устанавливая общность текстов в севернорусском семейном и аграрном обрядах, одновременно выявляем и характерную черту, отличающую северное новогоднее славление от среднерусского. На севере в отличие от средней России и Поволжья обнаруживается четкая дифференциация (по прославляемым лицам) святочной песни. В свадьбе такая дифференциация естественна и необходима, так как самый обряд, устанавливая отношение между членами семьи, выделял то или другое лицо, обособлял его и приводил к созданию в поэзии его художественной характеристики. Целевая установка аграрного обряда первоначально была производственной, а не семейно-бытовой. Индивидуализированные величания, обнаруживаемые на русском Севере в семейной и календарной обрядности, первоначально разработались как вид свадебной лирики и только в результате произошедших изменений в отношении людей к проводимому ими колядованию были перенесены в новогодний обряд. При переносе отдельных текстов из свадебного цикла в календарный произведения на русском Севере не подвергаются качественной переработке и сохраняют обращение к тому лицу, к какому они адресуются во время совершения брачного ритуала (к отцу, матери, брату, холостому парню, девушке и т. д.). На примере севернорусской святочной поэзии можно видеть один из путей изменения аграрной поэзии. Самое наименование северной святочной песни — «виноградье» свидетельствует о перерождении древнего обряда заклинания плодородия, урожая и довольства в доме. Термин виноградье не связан с святочной обрядностью. Он только в отдельных случаях в быту получил календарное обрядовое приурочение, в результате чего перешел в научную терминологию, утвердившись там (благодаря работам А. А. Потебни, А. Н. Веселовского и других ученых) в значении святочной песни.

В тех же местах Севера, где записаны новогодние виноградья, известно виноградье свадебное (т. е. величание) и бытовое виноградье (обычно типа «корильных» песен). О бытовом и свадебном виноградье собиратели сообщали уже в середине прошлого века⁷⁶. Свадебные и

⁷³ См., например, свадебный текст. П. В. Киреевский, Указ. сборн. стр. 45, № 114 (1), записано в Новгороде; святочный текст: Архив РГО, № 61, записано в Архангельской губ.

⁷⁴ П. С. Ефименко, Указ. раб., стр. 95; Архив РГО, № 61, Величание взрослой девице.

⁷⁵ М. А. Колосов, Указ. раб., стр. 251—252; П. С. Ефименко, Указ. раб., стр. 95; ср. Архив РГО, № 61.— А. А. Потебня справедливо связывал ту и другую песню, указывая параллели им в поэзии других славянских народов (см. Указ. раб., стр. 394—395, 668, 670—672).

⁷⁶ А. В. Марков, говоря о материалах, записанных на Терском берегу Белого моря («Материалы, собранные в Архангельской губ. летом 1901 г. А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским», ч. II, М., 1908, стр. 15) писал: «Из свадебных величальных песен №№ 69 и 70 — варианты рождественской песни, помещенной

новогодние величания русского Севера связаны между собой не только общностью образов, эпизодов, даже полных текстов, но и названием «Виноградье» и припевом: «Виноградье, красно-зелено мое»⁷⁷.

Несомненно прав был А. А. Потехня отмечая широкое распространение образа винограда-виноградья, проникающего в разные типы песенной поэзии. В одних песнях, появляясь в припеве, он был ограничен, вытекая из содержания (например, девушка стережет сад, засыпает и т. д.), в припевах других он с содержанием не связан, в третьих — он сам делается основным образом песни, в четвертых — сохраняется в форме запева⁷⁸. Возникнув первоначально как образ растительности, осмыслившись в плане брачной символики, виноградье приобретает значение предречения или изобилия и удачи или — в негативной форме — неудачи и позора⁷⁹. Как правило, предречение виноградья имеет форму настоящего времени (это есть...), а не будущего (это будет...), характеризую лицо или изображаемое явление. Значение виноградья как характеристики, выражающей отношения коллектива к человеку, особенно отчетливо выявляется в тех случаях, когда виноградье исполняется в его негативной форме (т. е. служит не для восхваления, а корит, позорит то или другое лицо; ср. корильные песни, не имеющие припева «виноградье», обращенные к дружке, свахе и другим чинам свадьбы). Бытование негативных виноградий на зимних сборищах девушек зафиксировано в этнографической литературе. Особенно интересный материал, относящийся по времени записи к 1867 г., был опубликован в сборн. П. С. Ефименко⁸⁰.

Пение величаний на зимних вечерках (супрядках), распространенное повсеместно и на севере и в центральной полосе России, подтверждается и другими свидетельствами. Например, в новой серии «Песен» П. В. Киреевского есть тексты, сопровождаемые примечаниями: «Обозначена, как вечериночная величальная», «Величальная», «Песня, которою подружки величают друг друга, сидя на посиделках»⁸¹. Правда, эти величальные песни из сборн. П. В. Киреевского не имеют припева «Виноградье», но его отсутствие легко объясняется тем, что посиделочные величания в данном случае записаны в Орле и бывш. Московской губ., где образ винограда (виноградья) красно-зелена встречается только как песенный запев или как традиционный символ любви-брака.

в I ч. «Материалов» под №№ 43, 70 и 71, записанные от девушки с Летнего берега, называются «виноградьями» — термином, прилагаемым в других местностях лишь к рождественским обрядовым песням; № 70 поют не только на свадьбах, но также и на святках и вообще на вечеринках. Этим № 70, как помечено в сборнике, «припевают девуку». Содержание песни — женитьба молодца на девушке (тема, типичная, как выше указывалось, для величаний девушке — и свадебных и святочных). Вторая из указанных А. В. Марковым песен (дана с примечанием: «Поется молодым после венца») полностью совпадает с рассмотренным выше виноградьем: молодая жена-барыня на тарелке носит алмазные запонки. Указание А. В. Маркова на исполнение виноградий во время свадьбы не единично в литературе. В сборн. Истомина и Ляпунова, Песни русского народа, изданном в 1899 г., была опубликована величальная свадебная песня, записанная в Вологодской губ. (погост Маркушевский Березно-слободской волости Тетемского уезда), по содержанию близкая святочным, включающая характерный припев: «Да виноградие красно-зеленое» (стр. 127—128). Ср. также материалы других сборников.

⁷⁷ Употребительное в средневековом русском языке слово — виноград — сохранено в народной поэзии как поэтический образ, вне зависимости от местностей зрелания винограда. Песенное значение его тем не менее неизменно: виноград — символ плодородия, растительности, обилия и довольства, а вместе с тем — любви, брачной жизни. Это образ, общий для обрядовой и необрядовой лирики. В песнях о свиданиях влюбленных, о сватовстве, любовной ласке образ виноградья один из самых излюбленных.

⁷⁸ А. А. Потехня, Указ. раб., стр. 472—473.

⁷⁹ Во втором случае оно приобретает значение колядки-угрозы (см. выше).

⁸⁰ П. С. Ефименко. Указ. раб., стр. 132—133.

⁸¹ См. П. В. Киреевский, Указ. раб., вып. II, ч. 2. Песни необрядовые, М., 1929, №№ 1935 (1), 2964 (79), 2965 (80), 2966 (81).

Выделения песенного цикла припевом «виноградье красно-зелено моё» центральная полоса России не знает⁸². Виноградье, зафиксированное в припеве фольклорной экспедицией Института этнографии АН СССР, работавшей в 1945 г. в Брянской обл., было занесено туда, повидимому, благодаря имеющимся в районах Брянщины связям с Белоруссией и Украиной; хотя для белорусской и украинской песни этот тип припева не характерен, все же он иногда имеет место⁸³. Карта распространения в русских районах виноградья ясно свидетельствует о том, что другого пути его проникновения в Брянщину, как через Белоруссию и Смоленскую обл., не могло быть. Калинин, Москва, Владимир, Горький его не знают. Одно из самых южных мест бытования виноградья можно видеть в сообщении И. Снегирева, который, ссылаясь на «Сын Отечества», 1837 г., № 15 (ст. Н. Петровского), писал: «В Ярославле на Масляной неделе кроме угощения блинами и катанья на горах и по улицам, есть обыкновение, вероятно, остаток времен языческих, петь Коляду, которую обыкновенно воспевают в России на святках»⁸⁴. Цитированная И. Снегиревым «коляда» — типичное обобщенное виноградье.

В пении виноградья на масляницу нет ничего необычайного. Виноградье не было святочной песнью (это подтверждается также отсутствием упоминания его в документах XVI—XVII вв., перечисляющих осень, коляду, плугу). Сведения о различном приурочении виноградья (к свадьбе, вечеркам и пр.) уже достаточно ясно показали, что оно не имеет точного временного осмысления и определяется как величальная песнь, исполняемая при различных обстоятельствах. Припев «виноградье красно-зелено мое» по своей связи с символикой свадебной поэзии и обрядом величания на свадьбах на русском Севере осмыслился как принадлежность всякого величания и потому вошел в единственный сохранный там сюжет новогодней песни — сюжет хозяйского терема, окруженного тыном. Являясь признаком величания, он прикреплялся к любой песне, заставляя ее принимать значение произведения, которым прославляют и развлекают. Припев превращал в обрядовую песнь тексты, не имевшие связей ни с календарными, ни с семейными обрядами. Как сообщал Ф. М. Истомин, он по следам И. А. Шляпкина, слышавшего в г. Устюге былинку «Илья на соколе-корабле» в виде колядки, в 1893 г. в устюжской слободе Дымкове от названного Шляпкиным И. Ф. Говорова записал ее. Былина в необычайной для нее редакции святочной обрядовой песни сохраняла все свои типовые черты и отличалась от других вариантов сюжета «Илья на корабле» только упоминанием виноградья («Илья на соколе-корабле» в форме святочного виноградья записывался также в Сибири — в местах перекрещивания разных областных песенных традиций). В том же значении святочного виноградья выступают иногда и исторические песни⁸⁵.

Включение на русском Севере в цикл новогодних славлений ряда песен, не имеющих к ним касательства, характерно. Святочной песнью может стать и становится не только свадебная и необрядовая лирическая песнь, не только былина и историческая песнь, но и духовные стихи. Виллье де Лиль-Адам, описывая дер. Княжая Гора и ее окрестности сообщал, что на святках христовлавы пели «Богатого и бедного

⁸² Ср., например, в том же сборнике П. В. Киреевского тексты песен о винограде, но без припева: «Виноградье»; №№ 1883 (10а), 1965 (31), 1997, 2107, 2237 (60), 2922 (1).

⁸³ Ср. свидетельство Е. В. Карского в 3-м томе его «Белоруссов» (М., 1916, стр. 110), а также А. А. Потебни, указ. раб., стр. 711.

⁸⁴ И. Снегирев, Русские простонародные праздники..., стр. 133; см. также стр. 134 и сл.

⁸⁵ См. тексты в сборн. Ф. М. Истомина и С. М. Ляпунова, Песни русского народа; сведения об условиях и формах исполнения сообщены в ст. Ф. М. Истомина, напечатанной в том же сборнике, стр. XII—XIII.

Лазаря». «Девки ходят по деревне и поют Лазаря во всякой избе, за что им дают по куску пирога. В Ручьях вместо Лазаря также поют «Коляду». В старину в Княжой горе вместо Лазаря также пели колядовую песню» (вариант напечатанной у Сахарова в «Сказаниях русского народа»⁸⁶).

Материалы, привлеченные для рассмотрения виноградья, позволяют утверждать, что на севере новогодние песни-заклинания потеряли свою обособленность вместе с потерей первоначального обрядового значения. Целью пения их стало собиране подарков — отсюда потеря текстов, возникавших в связи с производственной жизнью человека.

Наряду с виноградьем на русском Севере зафиксированы новогодние песни, не имеющие припева «Виноградье красно-зелено» и называемые собирателями и исследователями колядками. В ряде случаев под общим названием коляды сохраняются песни о богатствах большого дома-семьи с популярным запевом — «Ходила коляда накануне рождества»⁸⁷.

Коляда русского Севера, в отличие от виноградья, сюжетно узко ограничена; она сохраняет, но не развивает, как в средней России и в Поволжье, основной текст, являясь в полном смысле слова пережитком, идущим к полному умиранию⁸⁸. Коляду сменили обычные величальные песни, называемые виноградьями, которые постепенно стали вытеснять старинные новогодние пожелания, удачи и довольства дому-семье, дробившиеся и разнообразившиеся за счет использования всего фонда русской северной песенной поэзии, среди которого, однако, предпочтительнее всего отбирались свадебные величания, как тематически более подходящие.

* * *

Обзор великорусской новогодней заклинательной песни показывает сохранение архаических обобщенных форм ее в производственных аграрных, далеких от христианства редакциях. Основной тип величальной святочной песни был некогда известен русскому населению повсеместно под общеславянским наименованием колядка, коляда (ср. чешское, словацкое, сербское: koleda, словинское — coleda и т. д.) и в землях Московской Руси под названием национально русским — овсень (таусень, баусен, усень и др.), упоминаемым в средневековой русской письменности и сохраненным до наших дней в средней полосе России и в Поволжье. Именно овсень представляется исконным типом русской новогодней песни. На юге, в областях, пограничных с Украиной, он теряется, затемняясь украинской новогодней поэзией, более разнообразной по содержанию и образам и более новой по своему качеству. На севере, не знаящем названия овсень, песнь постепенно

⁸⁶ Владимир Вильер де Лиль Адам, Деревня Княжяя Гора и ее окрестности, Записки РГО, по Отд. этнографии, т. 4, СПб., 1871, стр. 277. Дер. Княжяя Гора входила в бывш. Петербургскую губ. (Лужский уезд) и отстояла от границы Новгородской губ. на 8 верст. Княжяя Гора упоминается в книгах Водской и Шелонской пятин.

⁸⁷ Ср. в материалах Архива РГО (см. Д. К. Зеленин, Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества, Пттр., 1914, вып. I, стр. 422, А. Шубин, Этнографические материалы из села Аджижа Малмыжского уезда (рукопись, 1847; Вятская губ.); ср. другие материалы.— Интересно отметить, что в Новгородской губ. (большой ее части) знают только «Коляду», но, по данным собирателей, песни с припевом «Виноградье» не поют. Так, не было обнаружено виноградья в Белозерском крае братьями Б. и Ю. Соколовыми, работа которых отличалась необычайной тщательностью обследования. Ими были записаны новогодние песни-колядки, напечатанные с примечанием: «Ходят одни девицы в Васильев вечер накануне Нового года по избам и поют «калѣду»».

⁸⁸ См. тексты в Известиях Археологического об-ва изучения Русского Севера, 1913, № 1, стр. 24, в «Пермском краеведческом сборн.», вып. IV, Пермь, 1928, стр. 124—125 (статья В. Н. Серебренникова, Из записей фольклориста) и др.

теряет общеславянское обозначение «коляда» и принимает обозначение жанра величаний, используемых в разных случаях при разной обстановке, — винограде; одновременно в новогоднюю обрядность вводятся тексты, не связанные с ней, заимствованные в первую очередь из свадебной поэзии. Таким образом, хранительницей в XIX — начале XX в. древнего русского обряда колядования является Москва, окруженная рядом близлежащих областей (Рязанской, Владимирской и др.), к которой тянутся и земли Поволжья — с ними древняя русская столица была издавна связана водными путями. Выходя за пределы распространения овсеня, вступаем в местности разложения и перерождения новогодней песни. В отношении русского Севера это тем более странно, что в его условиях до самого последнего времени хранились и совершенствовались произведения народного искусства, исчезавшие в других местах, развивались эпические формы устного творчества народа.

XIX—XX века играют решающую роль в судьбах овсеня и его разновидностей. Святочные песни, некогда заклинавшие благополучие хозяйства, отмирают. Существенным признаком этого явилось также распространение и увеличивавшаяся популярность в XIX — начале XX в. так называемых «рацей» — стихов, славящих Христа и таким образом вводивших религиозные церковные мотивы в русскую, чуждую христианству, новогоднюю песню.

«Рацей» или «вирши» своим истоком имели евангелие и церковное богослужение, являясь «светской» редакцией кондака, стихирь, ирмоса. При сопоставлении текстов их во многих случаях обнаруживается прямой пересказ виршами стихов из церковных песнопений. Эти стихи «на тему» — духовно-семинарского происхождения и по самой своей сущности, а вместе с тем по языку и по стилю оставались чуждыми народу и исполнялись в святочной обрядности недолгое время (XIX — начало XX в.). Характерно, что при опросах старшего поколения деревни, сообщавшего сведения о том, как в дни его молодости справлялись святки, тексты вирш почти никогда не вспоминаются (тогда как тексты колядок и овсеней многие припоминают достаточно четко). Пение или чтение вирш — внешний, наносный, а потому быстро забываемый элемент в зимней обрядности. Вирши на Рождество не могут рассматриваться как вид колядовой поэзии, потому что сущность их и колядок различна. Славянские колядки, как это особенно четко обнаруживается при рассмотрении русских овсеней, были частью производственно-магических новогодних действий; рождественские вирши — поздравительные стихи, излагающие легенду христианского праздника. Имея своим источником каноническое церковное песнопение, они не могут сопоставляться также с украинскими, южнославянскими и румынскими колядками, включавшими образы бога, Христа, святых, не на основе официальной церковной книги, а преимущественно апокрифов и дуалистических устных легенд, отражавших в средневековой Европе оппозиционные настроения народа в отношении феодальной аристократии и духовенства. С исчезновением обычая принимать духовенство в первый день Рождества выветрился и обычай чтением вирш поздравлять с праздником.

* * *

Так в обряде колядования, забытом послереволюционной советской деревней, открывается прошлая жизнь. В нем был отражен семейный и общественный быт народа, его сопротивление идеям и религии господствующих классов, жизнь в труде, который определил характер народного искусства.