

- ⁵² Левшин А. И. Указ. раб. С. 52.
⁵³ Малеча Н. М. Указ. раб. С. 279.
⁵⁴ Левшин А. И. Указ. раб. С. 52.
⁵⁵ Малеча Н. М. Указ. раб. С. 279.
⁵⁶ Сагнаева С. К. Указ. раб. С. 109.
⁵⁷ Витевский В. Н. Указ. раб. С. 54.
⁵⁸ Левшин А. И. Указ. раб. С. 77.
⁵⁹ Заметки о народном быте и одежде уральских казаков. Б.м., 1866. С. 8—9.
⁶⁰ Сагнаева С. К. Указ. раб. С. 167.
⁶¹ Заметки о народном быте ... С. 7.
⁶² Там же. С. 6.
⁶³ Там же. С. 8.
⁶⁴ Там же. С. 9.
⁶⁵ Там же. С. 16; Витевский В. Н. Указ. раб. С. 18.
⁶⁶ Сагнаева С. К. Указ. раб. С. 152.
⁶⁷ Там же. С. 153.
⁶⁸ Железнов И. И. Указ. раб. Ч. 2. С. 384.
⁶⁹ Левшин А. И. Указ. раб. С. 77.
⁷⁰ Паллас П. С. Указ. раб. С. 416.
⁷¹ Сагнаева С. К. Указ. раб. С. 159.
⁷² Бломквист Е. Э. Указ. раб. С. 52—54.
⁷³ Малеча Н. М. Указ. раб. С. 271.

The Urals Cossacks (A short outline of their history and ethnography)

Given the current revival of cultural traditions and rethinking of the past, Cossack studies have acquired special importance. Formation of Cossack ethnicity, social processes among the Cossacks, adoption by their material culture of foreign elements are examined in the article.

A. V. Frolova

© 1995 г., ЭО, № 5

С. И. Рыжак ова

РЕКОНСТРУКЦИЯ ОБРЯДОВЫХ ЛОКУСОВ ЛАТЫШСКИХ КАЛЕНДАРНЫХ ПРАЗДНИКОВ

Праздник как феномен культуры стал в последнее время предметом самых разных направлений исследований — исторических, культурологических, семиотических, музейных. Причина этого, видимо, в огромном наследии, заключенном в празднике как в одном из самых архаических явлений человеческой культуры. Согласно мифам многих народов, праздники были установлены в самом Начале Времени, подобно еврейской Субботе, которую отмечают, потому что «Бог в шесть дней сотворил мир, а в седьмой почил от дел творения»¹. Праздник связан с другой древнейшей областью культуры — сферой «священного». В. Н. Топоров определяет праздник в мифопоэтической и религиозной традициях как «временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике»².

Задача нашей статьи — рассмотрение обрядовых локусов (пространств, где совершаются ритуальные действия) основных латышских календарных праздников. К этой теме обращались многие исследователи праздничной культуры, прежде всего при изучении обрядности годового и жизненного циклов³. Изучение ритуального пространства праздников особенно актуально для ряда

прикладных дисциплин, в частности для музейных этнографических исследований, когда возникает необходимость в моделировании праздничной народной культуры музейными средствами. Музейная экспозиция календарного праздника представляет собой реконструкцию его обрядового локуса, ограниченную возможностями музейных предметов. Полнота представления праздничного обряда в музее, безусловно, относительна, так как многие обрядовые атрибуты со временем претерпевают изменения, деформацию, некоторые полностью уничтожаются. Музейная модель может быть отражением одного (в лучшем случае — нескольких) временного среза из всего праздничного действия. Для экспозиционной интерпретации музейных предметов необходимо привлечение большого сопутствующего материала — этнографического, фольклорного, исторического, лингвистического. Эти источники наравне с музейными материальными предметами могут дать представление об обрядовом пространстве праздника, однако на деле часто используются недостаточно, фрагментарно. В этой связи можно считать плодотворным совмещение культурологического, семиотического и этнографического исследовательского подхода с музейной практикой. Изучение не только сюжета и формы музейного предмета, но и его сути — происхождения, предназначения, способа бытования — гораздо полнее выявляет его этнокультурный смысл.

Понятия «праздник» и «священное» в традиционной латышской культуре. Наиболее распространенное слово, означающее в латышском языке праздник, — *svētki* — считается заимствованным из древнерус. *святѣкъ* (периода времени от Рождества Христова до Крещения)⁴. От него образовалось *svēts* — «святой, благочестивый»⁵. У М. Фасмера читаем: «Праславянское *svētъ* родственно литовскому *šventas*, древнепрусскому *swenta* в местных наречиях, отсюда же латыш. *svinēt*, *svīnu* — „праздновать“»⁶. Таким образом, близость понятий «праздничное» и «священное» прослеживается в латышском языке уже на уровне лексики. В. Н. Топоров делает вывод о «глубокой древности ситуации балто-слав. *šuenta-* (лит. *švent-*, слав. *svęnt-*), еще удерживаемой в значительной степени балтийскими и славянскими языками». Он считает, что эпоха принятия христианства балтами (конец XI — конец XIII в.) была временем формирования основного лексического фонда балтийских языков, связанного с культурно-религиозной традицией⁷.

По-видимому, более древним латышским словом, означающим «праздник», является *laiks*, переводимое как «время», «период», «заранее определенный день», «срок», «установленный праздник»⁸. Все перечисленные его значения связаны с предопределением, установлением. В некоторых латышских фольклорных текстах наблюдается взаимозаменяемость понятий *svētki* и *laiks*. Вот пример народной песни (дайны), в вариантах которой употребляются оба слова: «Приезжай, сестрица, на праздник гостить, / Во время праздника ждут братки, / Во время праздника пекут белый хлеб, / Варят сладкое пиво»⁹. В XIX в. было зафиксировано бытование термина *laikmets* («эпоха»), который употреблялся для обозначения трех важнейших церковных праздников — Рождества, Крещения и Воскресения Христова¹⁰. Есть свидетельства, что этим термином обозначались и другие праздники — дни святых Якова, Анны, Михаила, Мартина, Андрея, рождественские святки¹¹. В латышском народном календаре существуют и другие наименования праздничных дней.

Предметы, употребляемые в праздничных обрядах, условно можно разделить на две группы: а) предметы, обладающие чисто священным характером, — воплощения, или атрибуты божества; б) предметы, носящие полифункциональный характер, но в ситуации праздника приобретающие статус сакральных вещей¹². Праздничная культура отражает архаическое сознание человечества, в котором предмет или явление осваивается социумом только тогда, когда в каком-либо акте восстанавливается его связь со «священным» — главным авторитетом для традиции в целом¹³.

Начало праздничных ритуальных действий представляет собой это освоение предмета, которое предполагает его «встраивание» в ритуал, сакрализацию: по-

стройку ритуальных сооружений; изготовление ритуальных вещей, в том числе приготовление обрядовых блюд — хлеба, лепешек, яичницы, сыра, пива; принесение жертвы божеству или духу; начало трапезы — обращение к божеству и первое отведывание блюд; изменение статуса пространства, привнесение «священного» путем опевания, «отанцовывания», игры на музыкальных инструментах и в результате других действий.

Выход из празднично-ритуального состояния иногда отмечается десакрализацией предметов и пространства. В латышских календарных праздниках ситуация ритуального уничтожения предметов наблюдается как сразу по окончании обряда (например, сжигание шеста с «яновым огнем» и потопление колеса, символизировавшего солнце в ночь Лиго, сжигание колоды в Рождественский вечер), так и по истечении определенного срока — обычно через полгода или год (уничтожение венков Яниса и Юмиса).

День Усиня, или Юрьев день (23 апреля). Начало весенних сельскохозяйственных работ и первый выгон скота на пастбище отмечается у латышей праздником в честь божества Усинь, покровителя лошадей. По христианскому календарю он совпадал с Юрьевым днем (днем св. великомученика Георгия) и у славянских народов был посвящен как «мужскому» (лошадям), так и «женскому» (коровам, быкам) скоту, который впервые после зимы выгоняли на пастбище. У латышей этот праздник «мужской», как будет показано ниже.

В исследованиях, посвященных латышскому Усиню, а также раскрывающих сущность персонажей славянской фольклорной традиции Усеня, Овсеня и т. п., имеется множество гипотез¹⁴. М. Фасмер определяет Усень у славян как «первый день весны» или «шуточную песню, которую поют в сочельник под окном лиц, не пользующихся уважением»¹⁵. Вопреки мнению Д. Зеленина, Е. Аничкова и других исследователей, сравнение Усеня с латыш. *Ūsiņš* — «пчелиным божеством, покровителем лошадей» — он считал неубедительным. А. Марков видел в «Усинье» олицетворение Нового года, при этом считал это слово славянским, пришедшим к латышам вместе с обрядом, не имеющим мифологического смысла¹⁶. Однако именно в латышском обряде Усинь выступает как мифологический персонаж, что отсутствует в русской традиции. Видимо, славянский материал свидетельствует о фрагментах культа, в латышской традиции сохранившегося гораздо полнее. А. Потебня, а позднее Т. Елизаренкова и В. Топоров обнаруживали единую языковую основу имен обоих фольклорных персонажей, корнем которой является лат. *aus-* (ср. латыш. *aust-* — «рассветать», лат. *auróra* — рус. «утро», лит. *àustra-* — «заря» и т. д.)¹⁷.

Имена Усинь, Усиньш, как и название праздника «Усини», «Юрьи», «день Усиня», распространены главным образом в Латгале, однако по всей Латвии практиковались сходные обряды, приуроченные к этому дню¹⁸. Попытаемся наметить общие контуры обрядового пространства этого праздника.

Все праздничные действия разворачивались в основном в двух обрядовых локусах. Во-первых, в крестьянской усадьбе. В день Усиня рано утром мужчины (участие женщин строго запрещалось) выбирали петуха для заклания, обносили его в конюшне вокруг лошадей, декламируя нараспев: «Усиню я заколол петуха / С девятью хохлами, / Чтобы росли рожь да жито, / А лошади отъедались», «Дал я, дал я Усиню что обещал: / Черного хохлатого петуха»¹⁹. Петуха закалывали в яслях или над торбой, наполненной овсом; его кровью обрызгивали порог, дверь, косяки конюшни, а также овес, которым сразу кормили лошадей. Затем петуха варили и съедали. Иногда заклание происходило в кухне над очагом, при этом следили, чтобы кровь стекала в огонь. Во время трапезы Усиня «зазывали», «принимали в доме» как гостя: «Усинь сидит во дворе, / Ждет, чтобы его в дом пригласили; / Ступай, Усинь, в избу, / Садись во главе стола»²⁰.

Вторым обрядовым локусом этого праздника являлось ночное пастбище, куда вечером в день Усиня выгоняли лошадей. Пастухи выбирали подходящее место на кустистой окраине болота, на опушке леса, но не на открытом месте и не около дороги. Туда они созывали товарищей и приглашали Усиня, или святого Юриса:

«Ой, конский Юсень, Поедем оба в ночное! / Я буду разводить огонь, / Ты — пасти коней»; «Юсень, Юсень, будут (тебе) хорошие пояски! / (Ты) хозяин богатый, / Добрых коней охранитель, / Охраняй тех, кто хранит коней. / Станем пить пиво, загуляем! / Будем беречь всех коней! / В ночное едем, в ночное!» Часто в песнях подчеркивалась необходимость ехать в ночное, чтобы увидеть Усиня или святого Юриса: «Далеко-далеко труби, мой рожок! / Поезжайте, парни, в ночное: / К болоту святого Юриса, / Ах, здесь увидите святого Юриса!»²¹. Перед ночлегом пастухи гадали: помечали яйца углем и варили их, если яйцо лопнет, это считали плохой приметой; ударяли двумя яйцами друг о друга — чье первым разобьется, у того конь будет слабее. Производили также магические действия: клали яйцо в петлю узды и опускали его в ямку от выдернутого кола, чтобы лошади были смиренными; клали яйцо в дупло большого дуба, чтобы лошади были сильными. Особым ритуальным блюдом в этот вечер была яичница с салом — *пантагс*. Э. Вольтер отмечал, что около имени Праулен (в Видземе) был холм, называвшийся Пантагу, где «в былое время ежегодно в день Усиня готовились пантаги, а вокруг него (холма) паслись лошади»²². Жертвоприношение Усиню состояло из вареного мяса, хлеба, яиц, пива, иногда смешанных внутренностей петуха и свиньи; оно оставлялось в лесу на пне или в конюшне на сеновале. Если жертва оставалась нетронутой, это считалось плохим знаком; в таком случае считали, что «с лошадьми счастья не будет».

Юрьев день знаменовал начало полевых работ. Народные песни повествуют о двух началах — выпаса скота и пахоты: «У Усиня два сына с красными головками. / Одного Усинь посылает в ночное, / Другого с сохой на поле»²³. К этому же времени относится «выпускание» из дома на поле духа плодородия — Юмиса, которого приносили в дом осенью во время праздника дожинок и «держали» там всю зиму: «Иди, Юмитис, иди, Юмитис, / Кончивший длинную зиму, / Начинай новое лето, / Благословляй наше зерно!». При этом из дома выбрасывали (или сжигали) «последний сноп», который висел на стене и в котором, по поверьям, обитал Юмис²⁴.

Праздник Усиня в латышской народной традиции можно считать преимущественно «мужским»: жертвоприношение, приготовление пищи (полностью или частично), утренний и ночной пиры, произнесение охранительных заклинаний, ритуальные гадания почти всегда совершались мужчинами. В некоторых областях (в Латгале) имело место дублирование женщинами действий мужчин (заклание и поедание курицы в хлеву утром в день Усиня), но это действие являлось побочным в структуре главного обряда.

Из предметов и объектов, входивших в круг ритуальных действий этого праздника, прежде всего следует отметить: усадьбу и в ней само место жертвоприношения — конюшню (в Курземе, Латгале) и летнюю кухню (в Видземе); части построек, обмазавшиеся кровью жертвенного петуха; утварь, использовавшуюся для ритуального кормления лошадей; праздничную трапезу и ее главную составную часть — яичницу-пантагс; гадальные яйца; жертвенные места — пень и сеновал в конюшне; пастушеские музыкальные инструменты — рожки, игрой на которых созывали пастухов на ночное пастбище.

День (ночь) Яниса, или Лиго (23—24 июня). Праздник летнего солнцеворота, по христианскому календарю — день рождения св. Иоанна Крестителя, праздник середины лета (латыш. *Jāņu nakts, Līgo*) — самый почитаемый у балтийских народов. Описание этого праздника у латышей дал Г. Ф. Стендер (конец XVIII в.): «Лиго — бог плодородия, которому практически все северные народы поют песни у большого костра в праздник Купидона, т. е. во время нашей Ивановой ночи. Еще и сегодня „лиго“ означает „ликовать, праздновать“... Очень почитаются среди них (латышей) их Ивановы песни, каждую строфу которых они заканчивают двойным (восклицанием) „Лииго!“»²⁵. Этот праздник-посвящен божеству Янису, которого также называют Боженька (*Dieviņš*). В переводе Библии на латышский язык Я. Рейтера и Э. Глюка (XVII в.) Янис — латышский вариант христианского имени Иоанн, Иоганн²⁶. Однако К. Карулис приводит доказательства существо-

вания в латышском языке имени Янис как обозначения мифологического и фольклорного персонажа, образованного от идеомы «иа-но-с» («приходящий, путник, всадник») ²⁷. Это объяснение подкрепляется отношением к этому празднику в латышской традиции как к «приходящему» и «уходящему» гостю — как во временном, так и в пространственном отношении.

В составе праздника выделяется примерно три временных блока. К первому относится канун Яновой ночи — Травный, или Зеленый день, в течение которого хозяйки собирали травы (которые, по народным представлениям, имеют особую лекарственную силу), пропалывали в огороде сорняки, украшали срезанными дубками, рябинками и березками дом (особенно углы, ворота, окна и кровати), готовили обильное угощение. Вечером начиналось «лигование», «славление» ожидаемого божества. Песни сопровождали все обряды, связанные со встречей Яниса в крестьянской усадьбе. Участники ритуала теряли свой обычный социальный статус и становились членами обрядовых «корпораций»: «Яновой матушкой» или «Яновым батюшкой» («встречающими Яниса») и «Яновыми детьми» («сопровождающими», а фактически представляющими приезд Яниса). Согласно дайнам, во всех обрядах участвует сам Янис: он провожает «Яновых детей», сидя на высоком дереве и освещая дорогу в лесу, «дети» препровождают его в усадьбу, помогая совершить путь «из той земли», или «из-за моря». Около усадьбы Янис забирается на дуб или на воротный столб и оттуда трубит в трубу, играет на барабане или на кокле, созывая всех участников обрядовых действий. Хозяйка приглашала Яниса и его свиту в усадьбу. Происходил обход угодий, «опевание» всего хозяйства с пожеланиями благополучия и плодородия, затем — ритуальные танцы во дворе и в доме, угощение «Яновых детей» и раздача подарков. Встреча «Яновых детей» в доме воспринималась как принятие божества: «Молчите, молодые, молчите, старые, / Бог (*Dievs*) входит в дом, / Бог входит в дом, / Спрашивает хозяйку (вариант — хозяина) дома. / Та хозяйка дома, кто сидит во главе стола, / В белой льняной рубашечке» ²⁸.

Затем наступала третья часть праздника. Люди собирались на возвышенности, которую иногда называли Яновой горкой. Оттуда звучал призыв барабана или трубы. Кто-то из «Яновых детей» залезал на высокую жердь и зажигал укрепленную на ее конце просмоленную бочку или колесо. Это сооружение называлось «яновым огнем», «бутылкой», «яновой лампой», «ведьмой», «свечой», «фонарем» и др. До утра на горке происходили обрядовые действия: танцы, хороводы, прыгание через костер, песенные «состязания», угощение, поиски цветка папоротника в лесной чаще.

Анализ обрядов и текстов песен дает возможность говорить об осмыслении божества праздника Лиго как «приходящего» и «уходящего» гостя, раз в году посещающего людей. Янис приходит «из-за моря», «с того света», добравшись до усадьбы, он поднимается на горку, на дерево (дуб), на воротный столб, на жердь с «яновым огнем». По окончании праздничных ритуальных действий он «спускается в долину», его провожают «за море», иногда почти изгоняют. Таким образом воспроизводится годовой путь солнца, которое в день Яниса достигает своей верхней точки. В некоторых дайнах проводится аналогия между образом дерева и представлением о годе: «У Иониса высокие кони, / Еще выше у Якуба, / Ионис на середине дерева, / Якуб — на макушке дерева» ²⁹. В противовес дню Усиня праздник Лиго связан с «женским» скотом — коровами. В первой половине XX в. в Северной Курземе в структуре праздника Лиго был зафиксирован малоизвестный обряд вождения черной коровы, украшенной цветочными венками. Ее рога были позолочены, и на них были укреплены две горящие свечи. Корову водили на поляне две женщины, одетые в белые одежды; считалось, что эта корова несет благословение ³⁰.

При ритуальном украшении усадьбы на праздник Лиго особое внимание отводилось жилому дому и хлеву. Согласно народным поверьям, ведьмы в это время стремятся повредить коровам, «отнять» у них молоко и плодородие. «Изго-

товление иголки», имеющей охранительное значение, — распространенный обрядовый элемент Лиго. Небольшой железный штырь втыкали в стену хлева около двери, произнося при этом заклинание: «Я своим теляткам (вариант — коровкам) / Крапивой путь устилаю, / Крапивой путь устилаю, / Иголочку в хлеву готовлю, / Косами крышу покрываю. / Пусть накальвается, колется / Завистница моих коров»³¹. Известны и другие магические охранительные действия, направленные на защиту коров и телят во время празднования Лиго.

Из атрибутов праздника Лиго можно назвать: венки из дубовых ветвей — головной убор во время ночного празднования, предмет для гаданий и знак божества, который после праздника вешали на стену в доме и хранили до следующего дня Яниса; «янову траву», имеющую, по народным поверьям, магический и лекарственный характер; праздничный сыр, а в Латгале также лепешки «караша»; музыкальные инструменты — трубу, рог, кокле (латышский народный инструмент типа гуслей), барабан; воротный столб, украшавшийся венками и вязанками трав — «яновым плащом»; «яновы огни» — жерди с укрепленными на них просмоленными бочками или колесами.

Осенний праздник «Апьюмибас», «Апплявибас». Праздник «последнего снопа», знаменующий окончание жатвы и летнего выпаса скота, — *apļavības* — «дожинки», или *rudenoji* — «осенники, осеннее празднование» — не имеет четко установленной даты. Его празднуют как только собраны зерновые, обычно в сентябре, до дня св. Михаила (29 сентября). Окончание сбора урожая и празднично-ритуальные действия связаны с древним балтским божеством, или духом плодородия, Юмисом. В Латвии и в настоящее время на вопрос, убрана ли рожь, имеют обыкновение отвечать: «Да, мы уже поймали (добыли, взяли) Юмиса». *Jumis* — по-латышски означает также два сросшихся плода, ореха, двойной колос. «Латыши почитают за большое счастье, когда находят подобный двойной колос; присутствие его в поле почитается за признак богатства и полноты колоса. Такой колос рачительно хранится в клетке, где его обыкновенно затыкают за балку», — таково свидетельство середины XIX в.³²

Представим общую модель праздника, сделанную нами на основе сведений, собранных в разных областях Латвии. Можно выделить два обрядовых локуса, в пределах которых разворачивались празднично-ритуальные действия: это крестьянская усадьба и поле, где по окончании уборки урожая происходило «захватывание» Юмиса. В этом обряде участвовали работники и работницы усадьбы, а часто и сами ее хозяева, на которых приходилась кульминация всего действия: «Пусть идет сама хозяйка / Брать Юмиса на поле! / Если не придет хозяйка — / Пусть (Юмис) качается на поле». «Беги, Юмитис, беги, Юмитис, / Девыцы гонятся сзади! / Если не успеешь убежать в другое место, / Беги на кончик копны, / Если не на кончик копны, / Тогда в глубину закромов»³³. Цель погони — доставить Юмиса в закрома, иначе он может убежать в болото или в лес. В «поймке Юмиса» нашла отражение последовательность уборки зерновых (Юмис «бежит» сначала в сноп, затем в скирду, в копну, в келью и в закрома). В Земгале и у литовцев описан обряд, когда жнеи приносили хозяевам венки, сплетенные из последних колосьев, а также «пояса» и последние снопы; при их вручении они произносили пожелания богатства и благополучия. «Поймка Юмиса» завершалась приглашением божества в дом: «Иди, Юмитис, в наш дом, / Здесь будет хорошая жизнь: / Дам (тебе) хлеба, дам гороху, / Сладкого пива выпиться»³⁴. Э. Вольтер так описывает латгальский обряд приглашения Юмиса: «Накрывали на стол и ставили на него разные яства и между ними обязательно сыр. На пол расстилали простыню до самых дверей, в печку втыкалась лучина. Домочадцы и хозяин говорили: „Войди, мой Боженька, в избу по белой простынке!“ Хозяин и хозяйка отправлялись в хлев и обходили скот с тарелкой творогу и ведром пива, причём пели: „Мы бросим золотых горошин / За серебряные решетки: / Пусть к моему коню / Ни капли воды не приста-ет...“»³⁵. Юмиса при этом благодарили за урожай.

В праздник Апьюмибас, а также в дни св. Михаила и св. Мартина (соответственно 29 сентября и 10 ноября) во многих областях Латвии был распространен

обряд принесения в жертву петуха или курицы, сохранившийся до начала XX в. Он совершался обычно на рассвете в доме или в хлеву. В нем участвовали мужчины и женщины.

Вечером после окончания жатвы начинался праздничный пир. Составными частями трапезы были лепешки из зерна нового урожая, в том числе испеченные из муки трех видов — ячменной, ржаной и пшеничной. При приготовлении блюд соблюдалось такое правило: запрещалось пробовать пищу. Первым это делал хозяин перед началом трапезы традиционным установленным образом. Он прятался под накрытым столом и спрашивал: «Скажите, видите ли вы меня?» Домочадцы и гости отвечали отрицательно, и тогда хозяин вылезал из-под стола и говорил: «Дай Боже, чтобы из-за имущества и хлеба вы не увидели бы меня и в тот год»³⁶.

Итак, во время праздника Апьюмбас в поле происходила ритуальная «поимка» божества, а в крестьянской усадьбе его «встречали», «принимали» в закрома и клетки. Важно проследить направление движения божества — из внешнего пространства (поле) во внутреннее (клетки, рига, закрома, дом, сундук). Это движение совершали сами участники обряда сначала при «поимке» Юмиса, затем при его передаче хозяйке, «приглашении» в дом, водружении на определенное место. Все действия нацелены на «добывание» божества — богатства, достатка. Двойной колос, по латышским и литовским народным поверьям, приносит плодородие, счастье, свадьбу: «Вот время, вот время / Старым холостякам жениться: / Я нашла два колоса / На конце одного стебля»³⁷. Стебли Юмиса сохраняли и выплетали в свадебные венки; период осенних праздников был также временем наибольшего количества свадеб.

Из этнографических предметов с обрядами Апьюмбас и культом Юмиса связаны двойные колосья ячменя, ржи, пшеницы, льна, сдвоенные плоды ореха, яблони; сплетенные из колосьев «пояса», венки, «последние снопы» и свадебные короны, хранящиеся на стенах, в запечье и в сундуках в доме или клетки; жертвенная пища, предлагаемая Юмису, — лепешки из ржаной, ячменной и пшеничной муки, сыр, творог, пиво; предметы, украшенные знаком Юмиса («коньки» на крышах домов, называемые в Латвии юмисом, браслеты, женские наплечные покрывала, женские шапочки, пояса, подвязки).

Ziemassvētki — праздник зимнего солнцеворота (25 декабря). В первой половине XVII в. Курземский суперинтендант Пауль Эйнхорн так описывал празднование зимнего солнцеворота у латышей: «В ночь на наше Рождество Христово и накануне справляют они бесстыдный праздник с обжорством, пьянством, танцами, прыжками и криками, ходя от одного дома к другому с таким ужасным кликаньем, что канун Рождества называют они не иначе как вечер плясок, так как проводят весь вечер и всю ночь в танцах, пении и прыгании. Этот же вечер называется еще *bluķu vakars*, т. е. «вечер колоды», так как они с большими криками таскают за собой колоду, которую после сжигают, в чем выражают особую радость. Около того же времени язычники справляют празднество в честь похабного и бесстыдного божка Комо, который был богом обжорства и пьянства»³⁸. Латышский просветитель второй половины XVIII в. Г. Ф. Стендер переводит выражение «Рождественский вечер» на латышский язык как *kuķu vakars* — «вечер кутьи», но добавляет, что у древних латышей он назывался еще и «вечер колоды»³⁹. В некоторых областях Видземе и Курземе последним термином обозначали четверги во время постов. Ночь на пятницу считалась временем появления духов, или предков — охранителей домашнего очага. Широко известны запреты на домашние работы, преимущественно женские, соблюдавшиеся в этот период: «Не прядите, молодые девушки, / Сегодня в вечер колоды (вариант — Вечером в четверг), / Сегодня в вечер колоды / Милая Мара (вариант — Лайма) рождается (показывается)»⁴⁰.

В Северной Видземе канун Рождества называют «вечером предков»; в Земгале так же называют канун дня св. Мартина (10 ноября), начинавший зимний календарный период, когда по всей Латвии организовывались процессии ряженных. Бытуют разные названия обряда ряжения: «идти в ячменные волки» (Вентспилс,

Сев. Курземе), «идти в цыгане» (Екабпилс, область между Латгале и Видземе; Сеце, Земгале), «идти в кекатас» (Видземе), «идти в будели» (Джуксте, Центр. Курземе). Э. Вольтер пишет, что «будели» (от нижненем. *Büttel* — палач), «кекатас» и другие наименования процессий ряженных суть маски⁴¹. Такого же мнения придерживается исследователь латышской мифологии и обрядности первой половины XX в. М. Брунениек, особо отмечая ритуальное значение этих масок, так как с их помощью люди выполняли в обряде функции духов⁴².

В обряде принимали участие две стороны: а) гости, обходившие окрестные крестьянские усадьбы, — «ячменные волки», «цыгане», «будели», «кекатас» и т. п., одетые в пестрые платья или лохмотья, с привязанными к одежде колокольцами, с разрисованными лицами; переодетые в животных (медведя, оленя, журавля, зайца) или представляющие другие персонажи («длинную бабу», «маленького мужичонку», «смерть» и др.); б) хозяева усадеб, принимавшие гостей. Ряженные играли в обряде роль духов, ежегодно посещающих «своих» близких. Они выполняли действия, направленные на благословение хозяев и хозяйства, обеспечение плодородия и благополучия, а взамен принимали угощение и подарки. Ритуал приема гостей был выверен, все участники точно придерживались своих ролей. Причина этого — наличие «опасности» для живых людей при контакте с существами «того мира», которых изображали ряженные. Последние обходили хозяйственные постройки и уголья, благословляя их, произносили нараспев: «Покажи, батюшка, где льняное поле, / Чтобы кекатники могли травку бросить: / Травка в меже, лен на поле»⁴³.

«Зимние праздники» в латышском фольклоре понимались еще и как время приема гостей, периодически навещающих людей и подобно Янису в Лиго привозящих «блага». Иногда праздничная трапеза осмыслялась как «дар» этих гостей: «Чи этакие темно-синие кони / У дверей моей риги? / Кони Рождества, / Везут рожь в клеть». «Зиемассветки (Рождество) пришли, / Что вы хорошего принесли? / Горшок кутьи, свиную голову, / Вот что мы хорошего принесли». (Вариантом ответа может быть: «В хлев пеструю пеструшку, / В конюшню — хорошего жеребца».)⁴⁴

Центральным звеном праздника было жертвоприношение, которое имело различные формы. Это угощение гостей-ряженных; семейная трапеза с посвящением пищи духам, или предкам; жертвоприношение этим духам козы, свиньи или петуха; приготовление специальной трапезы для духов (ее оставляли на ночь в жилой избе или в бане). Праздничный стол состоял прежде всего из мяса — свинины, козлятины, баранины, курятины. Варили кутью, по-особому готовили горох и бобы (элемент похоронной обрядности и поминального культа). В течение трех или пяти дней после Рождества из жилого дома не выносили мусор, «чтобы не вынести и добрых духов», со стола не убрали пищу. Ночные «кормления» духов-предков состояли из хлеба, лепешек, мяса, водки и пива; на стол обычно ставили горящую свечу.

Атрибуты этого праздника: дубовая колода, которую ряженные таскали по дворам; праздничная утварь и ритуальные блюда; одежда и маски ряженных; «охранительные» предметы — обереги от колдовства (в частности, рябиновые кресты, которые закапывались в снег на полях).

Сравнительный анализ латышских календарных праздников. В структуре праздничной календарной обрядности можно отметить наличие ритуального текста, выраженного предметно, словесно и операционно. Предметность этого текста составляет комплекс вещей, использовавшихся в ходе обрядов и обычно включаемых в музейные этнографические коллекции. Словесность выражена в фольклорных текстах, произносившихся в обрядовых ситуациях, прежде всего, в текстах народных песен — дайн, операционность — в самих ритуальных действиях⁴⁵.

Понятие «священного» в латышской традиционной культуре воплощено в образах божеств — духов, которым посвящены календарные праздники. Эти божества воспринимаются как приходящие и уходящие «гости», посещения которых носят сезонный характер и приурочены к смене календарных периодов. Все

календарные божества — Усинь, Янис, Юмис, кекатас — «податели всех благ». Они представляют одну из сторон «универсального обмена». С другой стороны следует жертвоприношение — центральный акт праздничной обрядности, а также подарки «гостям», адресуемые обитателям «того мира». Все выполняемые при «обмене» действия нацелены на восстановление и укрепление равновесия между «мирами».

Важнейшими в календарной обрядности являются три мотива: а) мотив ожидания — приготовление к встрече гостей (божества); б) принятие божества в доме, усадьбе; взаимное узнавание, приветствия, пожелания блага и др. (иерофания, или явление священного, занимает одно из главных мест в структуре латышских календарных праздников); в) проводы, а иногда и изгнание божества, совершаемые по окончании обрядовых действий. Сразу после этого начинается ожидание следующего праздника, что нередко находит отражение в фольклорных текстах.

Календарные божества (Усинь, Янис, Юмис, «зимассветки»), по народным представлениям латышей, — всадники, конские божества: они приезжают и уезжают на лошадях разных мастей.

В рассмотренных нами праздниках можно отчетливо проследить сохранявшийся еще и в начале XX в. обряд жертвоприношения. Наиболее распространенными объектами жертвоприношения были белый или черный петух. На Рождество Христово в Латвии было известно принесение в жертву божеству козы (обряд описан еще в первой половине XVII в.)⁴⁶.

Во многих календарных праздниках местом временного пребывания божества (Усиня, Яниса) является воротный столб. Представление о том, что божество взбирается на вершину столба или вешает на него свой «плащ», «пальто», выражено в ряде дайн: «Приехал Усиньш, прикатился, / Повесил плащик на воротный столб»⁴⁷. По дайнам, Усинь в образе жаворонка «варит пиво на конце кола», он имеет обыкновение делать это и в конском следе⁴⁸.

Согласно народным верованиям, в праздничное время наблюдается усиленная деятельность нечистой силы; в летний период наиболее активны «женские» злые духи — ведьмы, в зимний — «мужские». В крестьянской усадьбе имеются места, наиболее «уязвимые» в праздничный период, — дом, конюшня, хлев. Комплекс действий и этнографических предметов, связанных с колдовством и нечистой силой, можно разделить на две группы: а) действия и предметы, связанные с наговорами, ворожбой и насыланием порчи (это подкладывание в чужую конюшню или хлев в день Усиня или Лиго яйца, перевитого красной ниткой, что «отнимает» приплод и здоровье скота; втыкание в стены амбаров и хлебов «ведьминых палочек»); б) предметы и действия, охраняющие от колдовства и порчи (рассыпание «яновых трав» на полях, в садах и в усадьбах; закапывание рябиновых «крестов» и «тросточек» на полях; «изготовление иголки» в хлеву против ведьм).

Отметим еще один интересный момент в латышской календарной обрядности. В ритуальном песенном тексте нередко праздничная трапеза (жертвоприношение) обыгрывается как «свадьба» или «похороны» съедаемого или приносимого в жертву животного. В праздник окончания жатвы перед трапезой поются такие песни: «Другие люди пьют свадьбу, / Какую свадьбу нам пить? / Мы пьем похороны борову, / Ржи, ячменя дожинки». Практически все тексты рождественской игры «волк и коза», отражающей жертвоприношение козы, называют «волков» «сватами» или «женихами» «козы»⁴⁹.

Обзор обрядовых локусов латышских календарных праздников позволяет обнаружить присущие им общие черты. Целью создания особого места обрядового действия является принятие божества, встреча с ним. В качестве обрядового локуса выступает прежде всего крестьянская усадьба, в которой можно наметить границы, очерчивающие внутреннее и внешнее пространство, где разворачивается обрядовое действие, и важнейшие места этих действий — жилой дом, хлев,

конюшня, клеть. Соблюдается определенный порядок раскрытия обрядового пространства перед божеством: ему открывают сначала ворота усадьбы, а затем — двери дома. «Открывание» ворот и дверей входит в ритуал многих календарных обрядов латышей. Местом возвещения о начале празднично-ритуальных действий часто оказывается такое «пограничное» сооружение, как воротный столб, находящийся между внутриусадебным и внеусадебным пространством.

Важнейшими обрядовыми локусами в самой усадьбе являются: а) место трапезы и встречи с «гостями» (обычно жилой дом); б) место жертвоприношения (хлев, конюшня, летняя кухня, очаг в доме); в) места, посещаемые и благословляемые «гостями» (дом, клетки, постройки для скота, уголья).

Из других обрядовых локусов календарных праздников наиболее характерны горка с «яновым огнем» (в ночь Лиго), сжатое поле с «последним снопом» (в праздник дожинок), ночное пастбище (в день Усиня). Благодаря внесению в них «священных» предметов и совершению обрядовых действий, обычные холм, поле, поляна и крестьянская усадьба в период народного праздника преобразуются в ритуальные.

Примечания

¹ Праздники // Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 576.

² Топоров В. Н. Праздник // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 329.

³ Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Т. 1—2. СПб., 1903—1905; *Пронн В. Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963; *Mannhardt W.* Wald und Feldkulte. В., 1904—1905; *Ferhle E.* Feste und Volksbrauche im Jahreslauf europaischer Völker. Kassel, 1955; *Bruneniēks M.* Jaņi — auglības svetki. Skats senlatviešu panteisma // *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts.* Rīga, 1928. № 1—3; *eco же:* Ziemassvetki — dvēseļu jeb garīgu svetki // *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts.* Rīga, 1931. № 29; *Jansons J.* Die lettischen Maskenumzüge. Riga, 1933; *Lideks O.* Latviešu svetki. Rīga, 1940.

⁴ *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992. 2. seļ. 336 lpp.

⁵ *Mühlenbach K.* Lettisch-deutsches Wörterbuch / Red. von J. Endzelin. Bd 3. Riga, 1923—1932. S. 1156.

⁶ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971. С. 584.

⁷ Топоров В. Н. Об одном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svēt* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 209 и др.

⁸ *Karulis K.* Op. cit. 1 seļ.

⁹ *Latvju dainas.* (Далее — LD) 1—6 seļ. Mitau-Rīga, 1894—1915. № 17531, 2.

¹⁰ *Latviešu-krievu-vacu vārdnīca.* Maskava, 1879. 111 lpp.

¹¹ Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 22.

¹² Пример исследования предметов второй группы: *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения-2. М., 1993. С. 3—36.

¹³ *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 22.

¹⁴ *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. М., 1883; *Марков А.* Что такое Овсень? // Этнограф. обозрение. М., 1905; *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1965; *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* О древнеиндийской Ушас (Usas) и ее балтийском соответствии (*Ūsinš*) // Индия в древности. М., 1964; *Фамицын А. С.* Божества древних славян. СПб.,

1884; *Auniņš R.* Was ist Ūsinš? // *Magazin, herausgeb. von der Lettisch-Literarisches Gesellschaft.* Mitau, 1881. Bd 16. S. 5—42.

¹⁵ *Фасмер М.* Указ. раб.

¹⁶ *Марков А.* Указ. раб.

¹⁷ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Усинш // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 551.

¹⁸ Локальные различия в наименовании этого праздника по разным районам Латвии подлежат уточнению и требуют специального исследования.

¹⁹ *Auniņš R.* Op. cit. № 29, 33.

²⁰ Там же. № 1.

²¹ *Вольтер Э. А.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890. С. 7, № 1; С. 10, № 11; С. 18, № 36.

²² Там же. С. 23.

²³ *Auniņš R.* Op. cit. № 41.

²⁴ *Straubergs K.* Buramie vardi. Rīga, 1944. 393 lpp.

- ²⁵ *Stender G. Fr. Lettische Grammatik. Bd 2. Mitau, 1798. S. 274.*
²⁶ *Gliks E. Tas jauns testaments. Riga, 1685. S. 69.*
²⁷ *Karulis K. Op. cit. 1 seļ. 350 lpp.*
²⁸ LD. № 33271.
²⁹ *Вольтер Э. А. Указ. раб. С. 63. № 14.*
³⁰ *Fehrle E. Op. cit. S. 164, 165.*
³¹ LD. № 32477.
³² *Спрогис И. Я. Памятники латышского народного творчества. Вильна, 1868. С. 67.*
³³ LD. № 28545; *Straubergs K. Op. cit.*
³⁴ LD. №№ 28551—28553.
³⁵ *Вольтер Э. А. Указ. раб. С. 76.*
³⁶ Там же. С. 75.
³⁷ LD. № 28074.
³⁸ *Einhorn P. Reformacio gentis Letticae in Ducatu Curlandiae. Riga, 1636. S. 623.*
³⁹ *Stender G. Op. cit. Bd 2. S. 120.*
⁴⁰ LD. № 8471.
⁴¹ *Вольтер Э. А. Указ. раб. С. 101.*
⁴² *Вруņениекс М. Ziemassvētki... 39 lpp.*
⁴³ См. там же.
⁴⁴ LD. №№ 33267, 33291, 33252.
⁴⁵ *Байбурин А. К. Семнотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Сб. Музея антропологии и этнографии. № 17. Л., 1981. С. 215—226.*
⁴⁶ *Einhorn P. Op. cit. S. 621.*
⁴⁷ *Līdeks O. Op. cit. 158 lpp.*
⁴⁸ *Вольтер Э. А. Указ. раб. С. 17.*
⁴⁹ Там же. С. 88, С. 109, № 14.

Reconstruction of the ritual loci of the Lettish calendar festivals

Major Lettish calendar festivals are considered from the point of view of their ritual loci. Singling out of the ritual spaces is accompanied by descriptions of the rites themselves, the objects used and participants' attitudes to the whole event. Research of this kind could be useful in presenting folk calendar festivals by museums.

S. I. Ryzhakova

© 1995 г., ЭО, № 5

О. Р. Б у д и н а

ТРАДИЦИИ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА У КОМПАКТНЫХ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП В ИНОЭТНИЧНОМ ОКРУЖЕНИИ

Развитие традиций домостроительства компактной этнической группы, оказавшейся в окружении других народов, своеобразно и связано с особенностями ее исторической судьбы. На формирование жилища такой группы влияют и природные условия, которые меняются (иногда не раз) в процессе миграций, и новые хозяйственные и социальные обстоятельства, в которые попадают мигранты и их потомки. Немаловажную роль играют также длительность проживания в инонациональном окружении, близость этнической группы к новым соседям и наличие контактов с ними.

В данной работе делается попытка на основе анализа конкретного материала проследить характерные особенности в развитии народного жилища у оторвавшихся в свое время от основного этнического массива небольших групп того или иного этноса и их потомков, живущих в инонациональном окружении. Нас интересует, существуют ли и каковы (если они есть) закономерности формирования традиций домостроительства у различных этнических групп.