

# ЗАМЕТКИ · СООБЩЕНИЯ РЕФЕРАТЫ

Н. П. ГРИНКОВА

## ОБРЯД «ВОЖДЕНИЕ РУСАЛКИ» В СЕЛЕ Б. ВЕРЕЙКА БОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ

Материалы по обряду «вождение русалки» в с. Б. Верейка, Землянского района, Воронежской области, мне пришлось собирать дважды: в 1925 г., когда мной и Е. Э. Бломквист в течение десяти дней велось изучение быта этого села, и вторично в июле 1936 г., когда я провела в этом селе два дня. Основные материалы по этому обряду собирались мной и в 1925 и в 1936 гг. у известной сказочницы А. К. Барышниковой, у которой я впервые в 1925 г. записала сказки. Она являлась и главным режиссером и актером при совершении данного обряда. От нее мной записан самый обряд, фольклорный материал, его сопровождающий, с ее помощью описана инсценировка обряда, организованная ею, наконец приобретена для Государственного музея этнографии «русалка» и различные атрибуты, сопровождающие действо.<sup>1</sup>

По сообщению А. К. Барышниковой и ряда других женщин — участниц исполнения обряда, в Б. Верейке «водили русалку» в последний раз в 1935 г. Весной 1936 г. «как-то не собрались, разбрелись, и ничего не вышло», — говорили они. Лишь схематично была воспроизведена инсценировка обряда во время моего краткого пребывания в этом селе уже летом 1936 г.

Обряд «вождение русалки» (в Верейке чаще говорят — «русалку хоронить») заключается в следующем. Собравшиеся женщины и девушки делают русалку — куклу из тростника, называемого здесь «кугá», реже из соломы. Связывают сноп этого тростника, высотой до 1 м, срезая цветущие верхушки; в верхней части снопа прокладывают поперек 10—12 стеблей тростника, на расстоянии 30—40 см, от одного конца; поперечные стебли выступают из основного снопа на 40—50 см, как бы образуя руки фигуры. Концы этих «рук» перевязывают веревочкой, чтобы стебли не рассыпались. В месте перекрещивания вертикальных и горизонтальных стеблей фигуру перевязывают накрест веревкой для плотного укрепления «рук». Когда остов фигуры готов, начинают наряжать «русалку». На верхней части фигуры делают лицо, повязывая эту часть какой-либо белой тряпкой. Затем надевают на русалку женскую белую рубаху с вышивкой, какую носят обычно верейские женщины; поверх рубахи надевают юбку, на голову повязывают платок. Такова «русалка» — женская фигура в обычном для данного района костюме (рис. 1).

Далее для обряда гостяют носилки. Берут две палки длиной в средний человеческий рост и перевязывают их веревками; получается как бы сетка, на которую можно положить фигуру «русалки». Положенную на носилки «русалку» накрывают белой скатертью с вышивкой, поверх скатерти накладывают три праздничных «утирки» (вышитых полотенца) таким образом, что вышитые концы свешиваются по бокам фигуры с носилок, закрывая деревянные палки, образующие остов носилок. Из-под скатерти и утирок видна только голова «русалки». В результате получается «русалка», как бы изображающая покойницу на носилках.

Затем наряжаются участницы обряда: женщины и девушки одеваются в обычные праздничные, но не «годовские» (т. е. особенно торжественные) костюмы и берут в руки самодельные «свечи», в качестве которых употребляют белые нижние части стебля того же тростника, очищенного от верхних слоев. Свечи обрезают длиной в 30-40 см и перевязывают в верхней части ленточками, чаще красными или розовыми. Иногда в качестве «свечей» употребляют ветки полыни. Одна из участниц наряжается «попом»: распускает волосы, накидывает углом на плечи кэврик или дерюгу, изображая фелонь, в руки берет «осметок», т. е. стоптанный лапоть, который должен изображать кадило; этот «осметок» она держит за оборону и размахивает им.

После этих приготовлений похоронная процессия выходит из дома, где шли сборы, и с пением проходит по селу. Запевалой является «поп», сопровождающие женщины подхватывают и подпевают. Основной является следующая песня: \*

<sup>1</sup> Коллекция Гос. музея этнографии № 5866, собранная в 1936 г.

\* Текст песен приводится в приблизительной транскрипции для удобства чтения.

Да пасеяли, да пасеяли,  
Пасеяли девкам лен.

Припев.

Танцы, бранцы, веретёнца,  
Вертатушки, вертата.

Да пасеявши палолы, палолы.

Припев.

Да пасеявши палолы,  
Да белы руки кололи.

Припев.

Да куда тебе шут нёс  
На карявый мост.

Припев.

Мне сказали, что мой лён,  
Весь истоптан он.

Припев.

Я схватила шушпанйшка,  
Побежала на янишка.

Припев.

Пасмотрела на свой лён,  
Весь нетоптанный он.

Припев.

Мотив песни — плясовой. «Поп», запевая строфы, скачет впереди процессии, размахивая «кадиллом» и свечой. Несколько женщин или девушек несут носилки, держа свечи в руках. Пройдя по всему селу, процессия направляется в ржаное поле, где раздевают «русалку», разбирают «утирки», снимают ленты со свечей и бросают в лог около ржаного поля фигуру «русалки» и палки от носилок. Обычно «русалку хоронюють» в заговенье после Троицы. Указание на такой срок, а именно — последнее воскресенье перед Петровым постом, мы имеем для многих районов<sup>2</sup>.

По словам А. К. Барышниковой, этот обряд было принято совершать в Б. Верейке по двум причинам. Во-первых, если бросят «русалку» в ржаное поле, то лучше будет хлеб расти; во-вторых, самый обряд «вожделения русалки» и самый факт ее бросания в поле спасают от русалок: «если не бросают, то русалки всю лету будут тращать» (стращать, пугать), — заметила Барышникова. В силу этих соображений старшая часть населения Верейки, вернее женщины, интересовалась совершеннем данного обряда и всегда придавала ему большое значение. Барышникова указывала, что в дореволюционное время, при помещиках, на работу к которым ходило местное малоземельное население (с отработками и по найму), приказчик всегда отпускал женщин на «вожделение русалки», повидимому также придавая этому обряду некоторое значение, а возможно, уступая просьбам крестьянок. В настоящее время этот обряд почти исчез, сохраняясь лишь в памяти старшего поколения; как сказано, в 1936 г. он уже не совершался.

Небезинтересно сопоставить данный обряд с другими весенними праздниками в этом же селении (по собранным мной в 1925 г. материалам). Кроме «вожделения русалки» среди весенних праздников отмечались следующие дни. В день церковного весеннего праздника «жен-мироносиц» женщины собирались в избах, человек по десять, делали яичницу, угощались и пели песни. На Красную горку (т. е. в первое воскресенье после Пасхи) собирались таким же образом девушки, также приготавливали яичницу и пели. Наконец, в воскресенье под Семик завивали венки и кумлись. К завиванию венков в Б. Верейке допускались также и парни, в то время как при совершении обрядов «вожделения русалки», дня «жен-мироносиц» и Красной горки присутствовала исключительно женская часть населения<sup>3</sup>. В се-

<sup>2</sup> Д. К. Зеленин, Очерки русской мифологии, вып. I, П., 1916, стр. 229—230; П. В. Шейн, Великоорусс в своих песнях и обрядах, стр. 370.

<sup>3</sup> И в других местах, где сохранились весенние праздники, мы видим однородное явление: почти исключительное участие женщин.

мишкое воскресенье парни и девушки собирались в чьем-либо фруктовом саду, приносили туда стол, на котором расставляли принесенные кушанья — блинцы, кашу, мясо, яйца, а также вино. Срывали ветки, делали из них венки и надевали на голову. Затем начиналось гулянье в саду с пением определенных песен. В заключение гулянья и угощения в саду «кумились»: парень с девушкой целовались через арку, сделанную из древесных ветвей. Иногда кумились и девушка с девушкой. По окончании этого обряда девушки одни, без парней, шли к реке и бросали в воду свои венки. Парни подглядывали за ними. По венкам гадали, кто из девушек в этом году выйдет замуж: если венок утонет, то выйдет, если уплывет, то бросившая его девушка в этом году не станет молодойкой. При бросании венков также пели песни.

Таким образом, в Б. Верейке до недавних лет сохранялись все основные виды весенних праздников, известных у русских. Большая часть этих праздников и в Верейке и в большинстве мест, откуда у нас имеются описания весенних обрядов, сопровождалась обрядами, в которых участвовали преимущественно женщины;



Рис. 1

мужская часть населения либо вовсе не принимала в них участия, либо играла совершенно пассивную, второстепенную роль, как это видно, например, в обряде завивания венков и в обряде «кумовства». Сборища женщин с изготовлением обрядовой яичницы известны нам из ряда мест как в серии весенних, так и в серии осенних праздников (например, Михайлов день и др.). Об участии в аналогичных обрядах исключительно женщин и девушек говорят многочисленные источники: сошлемся хотя бы на материалы Р. Е. Кедринной, Е. Н. Елеонской, В. Н. Харузиной, опубликованные в «Этнографическом обозрении» за 1912 г.<sup>4</sup>, а также на материалы по «похоронам Костромы», в частности по детским играм в «Кострому», которые известны только среди девочек<sup>5</sup>. Обряд «похороны Костромы» весьма близок (например, в б. Уфимской губернии) к «вождению русалки». Весь этот материал, связанный с весенней обрядностью, представляет собой отложения глубочайшей древности, правда с многочисленными наслоениями более поздних эпох.

Описанный выше обряд «вождение русалки» стоит в серии обрядов, которые связаны с так называемым культом умирающего и воскресающего божества<sup>6</sup>, известным нам из этнографической литературы, касающейся варований самых разнообразных народов и эпох. Не перечисляя вариаций этих обрядов, сошлюсь хотя бы на перечень материала, использованного Фрэзером<sup>7</sup> из этнографии и истории религии народов Западной Европы и классического мира, а также Л. Я. Штернбергом<sup>8</sup> из этнографии народов всех стран света. Вариантами обрядов этого цикла, наиболее близкими к описанному нами, являются обряды, связанные с «похоронами Костромы». В русской этнографической литературе мы имеем несколько описаний их. В некоторых районах обнаруживается полная аналогия тому, что пришлось наблюдать в Б. Верейке. Так, например, в обряде, известном из б. Уфимской губернии<sup>9</sup>, Кострому делали в виде чучела, которое одевали в женский костюм (к сожалению, в материалах не указано, из чего делалось это чучело), и в заключение обряда бросали с песнями в воду. Процессия в этом районе, как и в Б. Верейке, состояла исключительно из девушек; в ней участвовал только один парень, который размахивал лаптем, изображающим кадила (отметим, между прочим, устойчивость употребления лаптя в качестве кадила).

В московском Музее народов СССР (б. Центральный музей народоведения) есть материалы по «похоронам кукушки» — небольшой деревянный гробик, украшенный на крышке крестом; внутри гробика — изображение птицы — кукушки, наряженное в тряпочки, воспроизводящие костюм покойницы. Уместно вспомнить

<sup>4</sup> Р. Е. Кедринна, Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством, стр. 101—139; В. Н. Харузина, Крещение и похороны кукушки в Орловской губ., стр. 140—145; Е. Н. Елеонская, Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях, стр. 146—154.

<sup>5</sup> Ср. Шейн, указ. соч., стр. 371.

<sup>6</sup> Здесь и в дальнейшем термин «божество» употребляется в значении «дух», «тотем».

<sup>7</sup> Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, вып. III, Умирающие и воскресающие боги растительности, Л., 1928.

<sup>8</sup> Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 456—463.

<sup>9</sup> Новый энциклопедический словарь, слово «Кострома».

и обряд из б. Калужской губернии, описанный Р. Е. Кедринной; там хоронят травя, наряженные в женский костюм, укладывая их в специально изготовленные гробики<sup>10</sup>.

В описанном нами выше обряде интересно подчеркнуть следующие моменты. Человеческая фигура, которая должна изображать умирающее божество, делается не из тряпок (как мы наблюдали, например, в 1925 г. в б. Калужской губернии), а из растительного материала — тростника или соломы. Этим как бы подчеркивается связь этого обряда с культом растительности: растения служат как бы изображением, символом умирающего божества<sup>11</sup>.

Близкие обряды похорон или проводов «русалки» отмечены Д. К. Зелениным, например, для Сердобского уезда б. Саратовской губ.<sup>12</sup>, где делали русалку из ржаного снопа наряжали по-бабы и клали на носилки. Указание на чучело дает Д. К. Зеленин также для б. Рязанского уезда и для г. Спасска б. Рязанской губ.<sup>13</sup>. Все эти варианты известны под названием «проводов русалки». Кроме того, Д. К. Зеленин ссылается на ряд аналогичных обрядов, известных под названием «похорон русалки», например в Михайловском уезде б. Рязанской губ. Наконец, у того же автора находим материалы по похоронам различных чучел, известным под названием «похорон Костромы», «похорон Чехони», «похорон Ярилы», «похорон Горюна»<sup>14</sup>. В материалах из б. Муромского уезда<sup>15</sup>, Владимирской губ. обряд похорон подобного типа связан с именем не русалки, а Костромы. Здесь соломенная фигура, наряженная в местный женский костюм, изображает Кострому, парни одеваются в рогожи и идут впереди процессии, один из них берет лавочку, изображающий кадило. Обычай в весенние праздники изготовлять из соломы чучело в виде женщины встречается именно в обрядах, связанных с похоронами Костромы<sup>16</sup>; в этих случаях это соломенное чучело, как и в нашем обряде, наряжается в сарафан, повязывается косынкой.

Интересно сопоставить описанный обряд похорон русалки с аналогичным обрядом, приведенным у Шейна<sup>17</sup> из б. Михайловского уезда Рязанской губ., где хоронят тряпичную куклу, причем девушки наряжаются кто священником, кто дьяконом, кто дьячком, делают кадило из яичной скорлупы; сопровождающие эту процессию идут со свечами из стеблей конопли. Сведения об изготовлении куклы имеем также для б. Пермской губ.<sup>18</sup>. Наблюдатель указывает, что в с. Богородском, Красноуфимского уезда, делали куклу из двух накрест положенных палок, наряжали ее в местное платье и под именем «березки» носили по селу, водили с ней хороводы. Следует отметить пение той же песни, что и в нашем варианте: «Посялай девки лен». По окончании обряда «березку» раздвали, а палки бросали с моста в воду, чем как бы символизировали погребение. Можно также сопоставить с описанным материалом изготовление «кумы» в Ростовском уезде (с. Ивагино), выполняющей ту же функцию, что и «русалка» в других вариантах обряда: «Куму» там делали в 90-х годах XIX в. из кудрявой березки, убранный лентами, бумажками; наверху березки прикрепляли фарфоровую куколку или бумажный цветок. Такую же «куму» (называемую иногда также «девичьей красотой») делали на свадьбе. Во время троицких обрядов эта «кума» находилась в центре хоровода; ее держал непременно мальчик, сверстник девочкам, водившим хоровод<sup>19</sup>. Хороводы с «кумой» начинались в следующее за Фоминным воскресеньем и продолжались до троицына дня. В четверг перед троициным днем девушки шли в озимое поле, угощались. В троицын день опять выносили куклу за село, несли к реке, снимали украшения, а березку бросали с причитаниями и песнями

<sup>10</sup> Описание и рисунки в статье Р. Е. Кедринной «Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством» («Этногр. обозрение», 1912, стр. 101, 103, 105), а также в статье Е. Н. Елеонской «Крещение и похороны кукушки в Гүльской и Калужской губерниях» (там же, стр. 151).

<sup>11</sup> В этнографической литературе мы имеем ряд указаний на использование растительности при наряжении подобного божества, например украшение человека, изображающего умирающего божество, растительными ветками, травой, листьями, мхом; см. Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, стр. 461—462; Харузин, Этнография, т. IV, стр. 130—138; Шейн, Великорус в своих песнях, обрядах..., а также коллекция Гос. музея этнографии по чехам, где имеется материал по наряжению человека растительными ветками.

<sup>12</sup> Д. К. Зеленин, Очерки русской мифологии, вып. I, Умершие неестественной смертью и русалки, II, 1916, стр. 242.

<sup>13</sup> Там же, стр. 243.

<sup>14</sup> Там же стр. 253.

<sup>15</sup> Шейн, указ. соч., стр. 368.

<sup>16</sup> Там же, стр. 369; см. также Труды Этнографического отдела ОЛЕАИЭ, кн. 3, вып. 1, М. 1874, стр. 100.

<sup>17</sup> Шейн, указ. соч., стр. 367.

<sup>18</sup> Я. Г. Безруков, Завивание венков и снаряжение березки на Красной неделе в с. Богородском Красноуфимского уезда, «Екатеринбургская неделя», 1894, № 3, 4, 7.

<sup>19</sup> А. Преображенский, Кумишное воскресенье, «Ярославские губернские ведомости», 1892, № 51.

в воду. Для большинства районов, из которых мы располагаем материалами о весенних похоронах умирающего божества, у русских характерны похороны женской фигуры. Крайне редко встречаем в литературе указание на процессию с похоронами мужской фигуры<sup>20</sup>.

В отношении места, где проходит процессия, надо отметить следующее. Самое хождение по саду, а затем по ржаному полю (т. е. по озимому, от которого ожидался решающий урожай) связано, вероятно, с представлением об очистительной роли такого шествия, и ношение умершего символизирует смерть божества, что равнозначно как бы принесению этого божества в жертву для придания полю плодородия. Это неоднократно отмечалось в этнографической литературе<sup>21</sup>.

Так можно расшифровать и понять этот обряд в свете анализа культа умирающего и воскресающего божества. Но, конечно, население Б. Верейки давно должно было забыть этот основной смысл отдельных этапов обряда; в XVIII—XX вв. от него могла сохраниваться только схема обряда, перешедшего из магического действия в игровое, что мы обычно наблюдаем как этап развития многочисленных обрядов у многих народов, уже достигших более высокого развития общественных форм<sup>22</sup>.

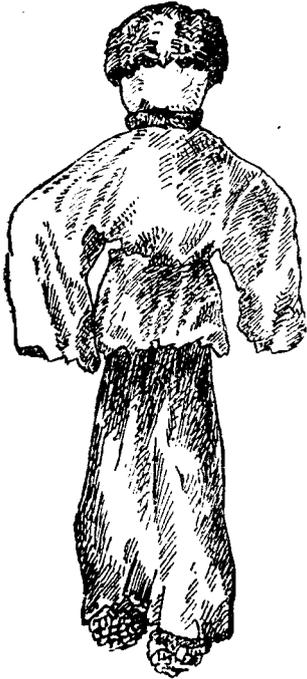


Рис. 2

Игровое начало в записанном мной варианте сказывается довольно четко. Это мы видим в фольклорном материале, который носит, особенно в припеве, шутливый характер, непосредственно не связанный с самим обрядом. Игровое начало видно и в характере инсценировки самих похорон: одно из действующих лиц шутовски наряжается «попом». Эти шутовские формы говорят о разложении обряда, о потере его первоначального смысла, как магического действия. Потеряв свою основную сущность, обряд подвергся переосмыслению в плане восприятия его как забавы, как игрища. Оформление же этой забавы происходило в плане более позднего осмысления, чем период возникновения обряда. Разрушение обряда могло произойти в феодальный период, когда представление о похоронах связывалось с попом, ризой, покровом, свечами. Все эти аксесуары феодальной религии были связаны с игрищем, которое уже теряло старое оформление. Допущение в игрище шутовского момента, окрашившего в сатирические тона воспроизведение похорон, говорит об отношении народа к церковным обрядам.

Но, потеряв свое прежнее значение как магическое действие и подвергнувшись иному оформлению, обряд в местной традиции сохранил кое-какие reminiscences, говорящие о его магической роли. Выше мы приводили замечание А. К. Барышниковой о том, что русалку водят для того, чтобы хлеб хорошо уродился. Этим как бы подчеркивается связь данного обряда с магическим воздействием на живую природу, на растительность, что характерно во всем культе умирающего и воскресающего божества. Связывание этого обряда именно с рожью, конечно, не следует категорически возводить к периоду создания самого обряда. Эта связь могла создаться и в более позднее время,

когда ржаное озимое поле приобрело решающее значение в хозяйстве крестьянина. Может быть, в силу такого сравнительно позднего приурочения «похорон русалки» к определенным моментам земледельческого цикла и получилась некоторая нечеткость представления о благодетельной роли погребаемого божества. Об этом говорит хотя бы тот факт, что в нашей этнографической литературе крайне редки сведения о такой роли.

Связь подобного обряда с земледелием и урожаем можно вскрыть также в материалах, собранных Н. Ф. Прытковой в 1928 г.<sup>23</sup> В районе ее наблюдений осенью, по окончании жатвы девушки устраивали праздник «сыпкин». Во время этого праздника изготовляли чучело в виде фигуры 100—106 см высотой, одевали его в мужской домотканый костюм, на ноги надевали онучи и лапти, на голову — баряню шапку; «лицо», подобно описанной выше русалке, делали из холщевой тряпки. Эту фигуру девушки носили по селу, изображая похороны (рис. 2).

В описанном нами обряде «возждение русалки», кроме элементов, говорящих

<sup>20</sup> См., например, Шейн, Указ. соч., стр. 370, а также коллекцию Гос. музея этнографии № 5156, привезенную Н. Ф. Прытковой в 1928 г.

<sup>21</sup> Ср. хотя бы материалы, приведенные Л. Я. Штернбергом (указ. соч., стр. 460).

<sup>22</sup> См., например, Е. В. Аничков, Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. 1, От обряда к песне, СПб., 1903, стр. 361—392.

<sup>23</sup> Коллекция Гос. музея этнографии № 5156—20, собранная Н. Ф. Прытковой в б. Пензенской губ. (Беднодемьянский уезд, с. Ушинка).

о пережитках культа умирающего и воскресающего божества, вскрываются также пережитки верований, связанных с представлениями о русалках. Об этом говорит самое название фигуры, изображающей умершего — «русалка», а также и то обстоятельство, что изготавливается фигура умершего в виде женщины и наряжается она в женский костюм. Затем на эту же связь с представлениями о русалках указывает и убеждение местных женщин в том, что если не бросить «русалку» в поле, то русалки все лето будут пугать народ. Представления о русалках имели широкое распространение среди крестьянского населения в нашей старой деревне. Может быть, воспоминание об этой связи с русалками кроется и в том, что в Б. Верейке чаще всего делают фигуру из тростника, как бы подчеркивая этим связь ее с водной стихией.

Помимо многочисленного разрозненного материала по русальным обрядам мы имеем сводку этого материала, сделанную Д. К. Зелениным, который в русалках видит умерших неестественной смертью женщин, заложенных покойниц. Посвятив значительную часть своей работы выяснению понятия «русалка», автор все обряды, связанные по существу или же лишь по названию с русалками, подчинил своей трактовке русалок как заложенных покойниц. С этих позиций Д. К. Зеленин объясняет и самые обряды похорон и проводов русалок. «С нашей точки зрения, — пишет Д. К. Зеленин, — русальские обряды объясняются легко, цель их — выпроводить русалок в леса и вообще подальше от селений и полей, чтобы они не «ломали жита» и не вредили вообще людям, посеву и скоту. Русалки, в качестве заложенных покойниц, находятся в полном распоряжении у нечистой силы и, так сказать, сливаются с этой нечистью. Но перед летней «страдой», перед критическим для земледельческого народа временем созревания хлебов, всякого рода нечистую силу желательно удалить подальше, чтобы она не мешала, чтобы не повредила произрастанию хлебов, чтобы, наконец, своим присутствием и проказами не навлекла гнева со стороны добрых божеств»<sup>24</sup>.

Но едва ли здесь приходится видеть только выпроваживание нежелательных русалок. Сравнительный материал показывает, что субстратом описанных нами обрядов являются похороны божества, с которым контаминировалось представление о русалках, в результате чего получился сложный и своеобразный обряд «проводов» или «похорон», отличающийся во многих деталях от аналогичных западноевропейских, греческих и восточных обрядов. Весь известный нам материал по русским обрядам, связанным с похоронами русалки, Костромы и т. п., многими своими деталями очень четко показывает, что в данном случае мы имеем пережитки культа умирающего и воскресающего божества. И описанный нами вариант из с. Б. Верейка является одной из страничек истории развития этого культа.

Разобранные нами выше материалы по весенним обрядам, относящиеся по времени их наблюдения уже к послереволюционному периоду, конечно, не оставляют никакого сомнения в том, что русское население во время совершения этих обрядов не прилагало им почти никакого значения; иначе говоря, эти обряды уже вышли из стадии религиозно-магического их восприятия и превратились в игровое действо, которое традиционно повторялось в известные сроки как своего рода увеселительное карнавальное шествие. Переходом в разряд игр и приходится в большей части объяснять ту пестроту и фрагментарность материалов по этим обрядам, которыми мы располагаем. Но вместе с тем нам не приходится смотреть на эти обряды как на первоначально возникшие в форме игры. Безусловно, они имели и должны были иметь религиозно-магическое значение. В этом нас убеждает, с одной стороны, самая структура обряда, его основные моменты, а с другой стороны, тот громадный и выразительный сравнительный материал, который мы можем сопоставить с данными обрядами, привлекая аналогии из мировой этнографической литературы. Эти данные очень определенно показывают, что у многих народов на определенной стадии их хозяйственного и общественного развития создаются различные обряды, в большей или меньшей степени связанные с циклом обрядов умирающего и воскресающего божества.

Описанные нами обряды говорят о том, что на данной территории сохранились в пережиточном виде весьма ранние формы их. Выше мы уже неоднократно подчеркивали, что основное действо в обряде совершается исключительно женщинами, в очень редких случаях допускается присутствие мужчин. В ряде вариантов мы отмечали также, что мужчины выступали в качестве враждебной силы, препятствующей совершению обряда. Эти факты имеют для нас немаловажное значение. Они говорят о том, что наши варианты обряда получили оформление в основных своих чертах в период матриархата, когда женщины были основными участниками и организаторами данного обряда. Появление в некоторых вариантах мужчин, как противодействующей силы, говорит об отражении того периода, когда, с переходом к отцовскому роду, пережитки матриархата должны были отойти на задний план и в отдельных случаях подвергнуться запретам. Эти соображения совпадают с выводом, к которому приходит при рассмотрении иного материала, касающегося того же культа, Ю. П. Францов, считающий, что «в эпоху родового общества складывается

<sup>24</sup> Д. К. Зеленин, указ. соч.

основная тематика мифа»<sup>25</sup>. Общественный характер совершения обряда также подчеркивает связь его с периодом родового общества. В этом плане русский этнографический материал весьма редко и недостаточно используется, в то время как он дает ряд весьма ценных моментов.

В русском этнографическом материале мы наблюдаем почти одновременно существование обряда похорон в более или менее затемненной форме, где фигурирует в качестве центрального момента обряда не только изображение человеческой фигуры, чаще женской, но также и конь, птица, наконец трава. Эти формы говорят о весьма разнообразных преломлениях представления об умирающем и воскресающем божестве. В одних случаях эти представления весьма рано антропоморфизировались и приняли форму похорон изображения человека; в других же местах представление об умирающем божестве ассоциировалось с представлением о птице или коне, в чем, может быть, до некоторой степени могли отразиться отдельные пережитки тотемического порядка<sup>26</sup>. Об этом, конечно, в данной статье приходится говорить лишь предположительно ввиду недостаточности привлеченных материалов. Наконец, мы видели, что в роли умирающего божества выступает тот или другой вид растительности<sup>27</sup>, чем как бы подчеркивается связь этого культа с культом растений.

Обряд «вождение русалки», «проводов русалки» в русской деревне переживает в далеке не полном виде. Следовательно, мы в данном случае имеем дело с начальными этапами развития этого культа, не получившего того полного оформления, какое мы встречаем в аналогичном материале античного мира. В описанном нами обряде из с. Б. Верейка мы имеем только первую часть этого культа, т. е. похороны умершего божества, его проводы; отсутствует празднование воскресения божества. Единственным напоминанием об этой части обряда может, пожалуй, быть замечание о том, что русалку водят для того, чтобы рожь лучше росла, т. е. указание на благотворное воздействие на природу, очевидно, воскресшего божества. В описании обряда, приведенном в статье В. Н. Харузиной «Крещение и похороны кукушки в Орловской губернии»<sup>28</sup>, имеется более яркое отражение двух моментов этого обряда. В этом варианте имеется указание на то, что на следующий день или через два дня кукушку отрывают. В варианте, записанном Е. Н. Елеонской, в б. Перемышльском уезде Калужской губ., кукушку хоронили в Вознесенье, а в Духов день отрывали и, раздев, клали на ветку березы<sup>29</sup>. В этих сообщениях, хотя фрагментарно и затемненно, отражаются две стороны обряда, связанного с представлениями об умирающей и воскресении божества.

Суммируя материал, связанный с русальными обрядами, сделаем несколько замечаний о территориальном распространении его.

Д. К. Зеленин справедливо указывает, что обряд «проводов русалки» должен быть назван преимущественно южновеликорусским<sup>30</sup>. Возможно, что дальнейшие исследования дадут также материал и северного происхождения, но при современном состоянии наших сведений мы для северной, лесной полосы почти не имеем данных, говорящих об устойчивости и определенной законченности обрядов, связанных с «похоронами» или «проводами» того или иного божества. Эти соображения могут навести на некоторые предположения. В районах степных или лесостепных земледельцев разбивалось раньше и интенсивнее сравнительно с северной, лесной полосой, где землю под пашню еще в середине XIX в. приходилось отвоевывать у леса путем подсеки; в степных районах земледелие играло более значительную роль в экономическом населении, а поэтому поддерживались, укреплялись, четче оформлялись, а местами и вновь возникали различного рода магические приемы, которые якобы могли способствовать более успешному ведению этой отрасли хозяйства.

Если мы еще детальнее рассмотрим территориальное распространение различных вариаций обряда «похорон», то увидим здесь некоторую дифференциацию по районам. Так, в западных районах, примыкающих к Белоруссии (б. Калужская, Смоленская губернии), мы наблюдаем оформление обряда как похорон птицы, кукушки. В районах юго-восточных, в среднем и нижнем Поволжье сосредоточены все наши сведения о русалке в виде коня; из других районов сведения о подобной форме обряда у нас до настоящего времени очень скудны. Для центральных областей наиболее типичной формой являются похороны человеческой фигуры. При дальнейшей работе над исследованием русской весенней обрядности эти детали следует учесть и изучить их в окружении обрядового и фольклорного материала отдельных районов.

<sup>25</sup> В. Недельский и Ю. Францов, Миф о страдающем боге, 1934, стр. 68.

<sup>26</sup> Ср. упоминавшиеся выше материалы по б. Калужской губ., опубликованные в «Этнографическом обозрении» за 1912 г.

<sup>27</sup> Ср. упоминавшиеся выше материалы по б. Калужской губ., опубликованные в «Этнографическом обозрении» за 1912 г.

<sup>28</sup> «Этнографическое обозрение», 1912, стр. 142.

<sup>29</sup> Там же, стр. 153.

<sup>30</sup> Д. К. Зеленин, указ. соч., стр. 249.