

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. Выводы из Византии русский новогодний обряд, А. Н. Веселовский не мог изучать его своеобразие, 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 сближать 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 u 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», «виноградь»; последние два наименования на одной и той же территории не встречаются. Если первое из указанных названий общеславянское, то два других являются исключительно русскими¹³. В большинство 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 u Słowian i u Rumunów*, *Studium rogoównawcze. 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 «виноградь» 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 новогоднему периоду, 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 «нощного 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 городах, 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 виноградьё. Центральная полоса России и Поволжье (в основном районы московской колонизации, за исключением Вологды) имеют своей областной формой овсень. Южнорусские области, частью среднее и нижнее Поволжье, отчасти казачьи районы не имеют своего четкого областного типа песни. В Воронежской, Курской областях, на Брянщине, на Дону, под Астраханью и вверх по Волге вплоть до Саратова обнаруживается перекрещивание типов новогодних песен. В этих местностях 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.

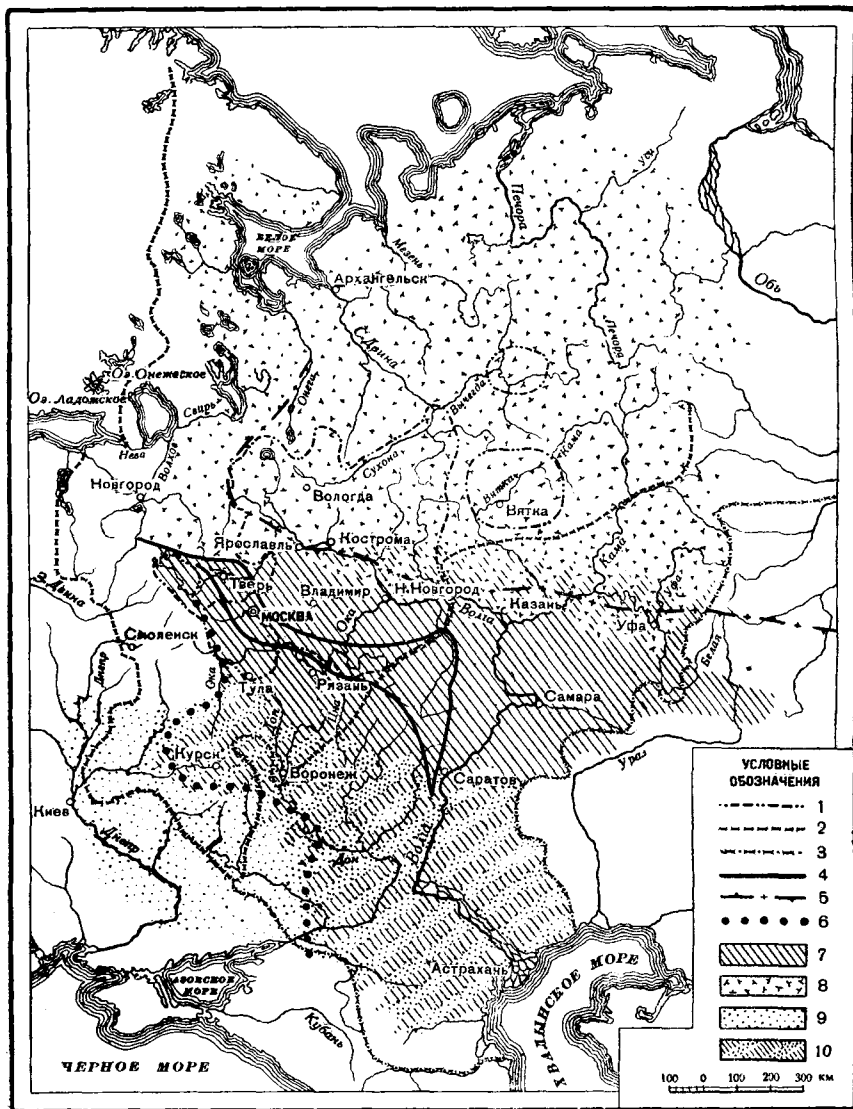
¹⁴ Стоглав, см. гл. 41; ср. гл. 92.

¹⁵ Акты исторические, VII, 96.

¹⁶ Ср. с этим текстом Указ Алексея Михайловича в сибирские города (память Верхотурского 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 (виноградь).



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 виноградь; 9—территория распространения украинских колядок и щедривок; 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 окаящий говор во Владимирской обл.; о том же говорит окаяние и в части Горьковской обл.

тания в период формирования Московского государства. Территория распространения овсеновых 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 исконной чертой среднерусской новогодней обрядности.

Цитированные выше документы и сопоставления с данными материальной культуры, языка и прочими свидетельствуют, что в Московской Руси овсеновые 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. Дифференцированный тип обряда. Обряд проводится с учетом каждой индивидуальности, входящей в состав семейной общины (иногда учитываются также лица, не входящие в нее, но случайно оказавшиеся в данном доме в момент прихода колядующих). Внешними признаками этого обряда служат: колядование у дома и в доме и дифференцированные 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 главы — 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 главы — 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 осложнялись 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, сохранившихся 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,
Кишку 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, Веражения, 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 ужими ста.	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, выющей 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 пшес-
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, несчастья, смерти и т. п. «Негативная» колядка, вызванная неполучением подаяния или малым количеством его, предрекает:

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. Гремьячка. 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, 1936, 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 овсеней. Тексты творчески варьировались, сохраняя в то же время особенности старого овсеневого 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 пирога, с руковичку широк,
Подавай, не ломай, ты начинку не теряй.
Тетка, подай пирога!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, овсеневый вариант «Заиньки» в сборн. И. В. Некрасова «50 песен русского народа», Сочинение литератора Г., стр. 10—11, № 2. Особо следует остановиться на разборе известной колядки «За рекою за быстрою», 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 утратившие 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 застыли 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 моментов 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 лишнее вероятно 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. Описания 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. Потебня 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 овсeneвым 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 возникшие 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. Потебня, 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 писменности 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, испытывавшее 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, богоматери, святых как действующих лиц. Исключение — несколько текстов подблюдных песен, исполняемых в других условиях и с другими целями, чем новогодние песни-заклятья типа овсена. 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 выявляет 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 двер 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: «Виноградь краснo-зелено мое». Святочные песни с этим припевом на своей южной окраине граничат непосредственно с овсeneвыми 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 виноградьа, тождественна тому, что имело место в средней России и в Поволжье. Как и в отношении овсени, 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 виноградьа⁶⁰. Другие свидетельства дополняют цитирован-

головки 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 «молодце-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 осложнений другая. В виноградье, 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 виноградье 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 виноградий 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 виноградий. 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 северновеликорусского 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 дома ⁶⁶. 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 брака ⁶⁷. Свадебной же песнью является другой текст виноградья, также поющийся молодым супругам. Сопоставление новогодней и свадебной редакций песни обнаруживает незначительность разночтений:

По сенечкам, по сенечкам,
По частым переходочкам,
Ходила, погуливала
Молодая жена барыня
 молодого боярина,
Душа Анна Ивановна.
Она носила во рученьях
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 подаании. Совершенно очевидно, что славящие в данном случае использовали без изменений традиционную песню свадебного цикла, воспринимаемую как величание, не осмысляя его применительно к месту и времени исполнения. Мотивы свадебной лирики в величаниях северных святок вообще преобладают над всем остальным. Виноградье, поющее в тех же местах холостому парню, также варьирует свадебное величание ⁷⁰.

Святочное величание мальчику имеет также образцом и источником свадебную поэзию. Величания мальчиком на свадьбе составляют один из видов песен семейной обрядности ⁷¹. Аналогичные величания зафиксированы собирателями в обряде святочного славления на севере. Тип величания мальчику связан с величанием парню, общими для них мотивами являются, например: мотив завивания кудрей, мотив птицы, прославляющей красоту и достоинства восплаемого ⁷², и другие. Одновременно величания 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 величание-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 величания (№ 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 совпадают ⁷³.

Связаны по своему происхождению со святочным циклом также величания девушки. Устойчивый мотив этих величаний — вышивание девушкой платка (вариант — ковра). Девушка в шатре вышивает на платке (полотне, ковре) солнце, луну, звезды. Приходит молодец-охотник, выводит ее из шатра и женится на ней ⁷⁴. Или: девушка вышивает, сидя в тереме; ее видит молодец, хочет ее взять; она обещает сама пойти за него замуж ⁷⁵.

Обилие свадебных текстов и мотивов, включенных на русском Севере в обряд новогоднего славения, 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 новоеднее славение 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 разрабатывались 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 века ⁷⁶. 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. Потебня 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 винограда имеет форму настоящего времени (это есть...), а не будущего (это будет...), характеризую лицо или изображаемое явление. Значение винограда 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 Бережно-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 выращивания 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 винограда один из самых излюбленных.

⁷⁸ А. А. Потебня, 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 развлекать. 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 христовлавцы 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. Лапунова, 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 виноградьа, позволяют утверждать, что на севере новогодние песни-заклинания потеряли свою обособленность вместе с потерей первоначального обрядового значения. Целью пения их стало собирание 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 виноградьа, 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 закликательной 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 сохранным 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*, Пгтр., 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. (большей ее части) знают только «Коляду», но, по данным собирателей, песни с припевом «Виноградье» не поют. Так, не было обнаружено виноградьа 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 «калёдú»».

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

теряет общеславянское обозначение «коляда» и принимает обозначение жанра величаний, используемых в разных случаях при разной обстановке, — виноградье; одновременно в новогоднюю обрядность вводятся тексты, не связанные с ней, заимствованные в первую очередь из свадебной поэзии. Таким образом, хранительницей в XIX — начале XX 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, исчезающие 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 «вириши» своим истоком имели евангелие и церковное богослужение, являясь «светской» редакцией кондака, стихир, 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.