



ВЛАДИМИР  
ПРОП

*Русские аграрные  
праздники*

АЗБУКА-КЛАССИКА  
NON-FICTION



Азбука-Классика. Non-Fiction

Владимир Пропп

# **Русские аграрные праздники**

«Азбука-Аттикус»

1963

УДК 82-343.4  
ББК 82

**Пропп В. Я.**

Русские аграрные праздники / В. Я. Пропп — «Азбука-Аттикус»,  
1963 — (Азбука-Классика. Non-Fiction)

ISBN 978-5-389-21376-0

Владимир Яковлевич Пропп – выдающийся отечественный филолог, профессор Ленинградского университета. Один из основоположников структурно-типологического подхода в фольклористике, в дальнейшем получившего широкое применение в литературоведении. Труды В. Я. Проппа по изучению фольклора («Морфология волшебной сказки», «Исторические корни волшебной сказки», «Русский героический эпос», «Русские аграрные праздники») вошли в золотой фонд мировой науки XX века. Книга «Русские аграрные праздники» – одна из классических работ, посвященных восточнославянским календарным обрядам. В ней создана целостная научная концепция праздников годового цикла, ориентированных, с одной стороны, на земледельческий календарь, с другой – на календарь церковный. Многие праздники, известные нам сегодня, уходя корнями в глубокую древность, соединили в своей обрядности элементы языческой и православной культуры, но при этом в значительной мере утратили их изначальное смысловое наполнение. Книга В. Я. Проппа, изданная в 1963 году небольшим тиражом, стала событием, указав новый вектор фольклорным, этнографическим и культурологическим исследованиям. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 82-343.4  
ББК 82

ISBN 978-5-389-21376-0

© Пропп В. Я., 1963  
© Азбука-Аттикус, 1963

# Содержание

Введение	7
Глава I. Поминовение усопших	14
Конец ознакомительного фрагмента.	18

# **Владимир Пропп**

## **Русские аграрные праздники**

© В. Я. Пропп (наследники), 2022

© Оформление. ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“», 2021

Издательство АЗБУКА®

\* \* \*

## Введение

*Значение изучения аграрных праздников для современности. – Праздники церковные и народные и их смешение. – Названия и сроки основных праздников. – Направления в их изучении в досоветской науке. – Труды советских ученых. – Цель и методы настоящей работы*

Изучение старых русских бытовых, преимущественно крестьянских праздников, которые по мере их рассмотрения постепенно предстанут перед нами как праздники аграрные, во многих отношениях поучительно и полезно. Оно интересно не только для специалистов по этнографии и фольклору, но для каждого, кто ближе хотел бы узнать свой народ и его жизнь в прошлом. Научно-материалистическое объяснение этих праздников необходимо также в целях борьбы с пережитками прошлого в нашем быту и в нашем сознании. Преодоление религиозных пережитков происходит неравномерно. Несостоятельность церковной догмы становится ясной быстрее, различные же культовые обряды, особенно если они непосредственно не связаны с богослужением, исчезают медленнее. Между тем такие праздники, как святки, масленица, или такие обряды или обычаи, как поминание умерших кутьей или украшение домов на Троицу березками и многие другие, основаны на определенных религиозно-мифологических представлениях, независимо от того, носят ли они собственно церковный характер или нет.

Программа Коммунистической партии Советского Союза призывает к борьбе с религиозными верованиями, к борьбе «против обычаев и нравов, мешающих коммунистическому строительству». «Необходимо систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований, возникших в прошлом на почве придавленности людей стихийными силами природы и социальным гнетом из-за незнания истинных причин природных и общественных явлений». Советская общественность ведет широкую пропаганду против этих праздников (см., например: *Огрызко И. И.* Почему мы против религиозных праздников. Лениздат, 1961; *Белов А. В.* О праздниках престольных. М., 1960; и другие работы). Но хотя большинство населения в нашей стране порвало с религией, однако, как указывает И. Крывелев, «бытовое содержание праздников всегда оказывалось более устойчивым, чем тот мифологический смысл, который в них вкладывался»<sup>1</sup>. Это приводит к тому, что праздники еще не целиком исчезли из быта. «Во многих случаях люди, которые уже порвали с религией или, по меньшей мере, совершенно равнодушны к ней, занимая своего рода „нейтральную“ позицию, прибегают к религиозным обрядам и церемониям»<sup>2</sup>. Лучшее средство борьбы с такими пережитками – научное объяснение их исконного смысла, несовместимого с нашим мировоззрением. Целям такого объяснения и служит настоящая работа.

Не все русские праздники в равной степени были связаны с православным вероучением. Только часть из них непосредственно основана на догмах христианского учения и насаждалась церковью. Они были связаны преимущественно с памяtnыми днями так называемой священной истории, как, например, предвещание о рождении Христа (праздник Благовещения), день его предполагаемого рождения и день крещения (праздник Рождества, праздник Крещения), день его воскресения из мертвых (Пасха), вознесения на небо (Вознесение) и т. д. Сюда же относятся праздники, посвященные церковным святым: Николин день (каковых имелось даже два – весенний и осенний), Петров день, Егорьев день, день Веры, Надежды, Любви и Софии и многие другие. Однако еще до того, как были введены эти праздники, существовали праздники и обряды языческие (праздник зимнего солнцеворота, встреча весны, летнего равноденствия, праздник жатвы и другие). С ними церковь повела двоякую борьбу: частично она путем

---

<sup>1</sup> Крывелев И. Важная сторона быта // Коммунист. 1961. № 8. С. 67.

<sup>2</sup> Там же.

проповедей и запрещений пыталась их уничтожить, частично же приспособливала их к своим целям и приурочивала к праздникам своего церковного календаря. Приурочение старинных дохристианских праздников и обрядов к церковным привело к тому, что в большие праздники народ соблюдал как церковные обряды, так и свои, старые, по происхождению своему языческие. Иногда народ перетолковывал церковное учение в совершенно ином, желательном для себя смысле. В эти дни люди предавались безудержному веселью, что вызывало яростное сопротивление церкви не только потому, что она считала такое веселье и связанные с ним обычаи «эллинскими» (т. е. языческими) и «бесовскими», но и потому, что всякое проявление жизнерадостности противоречило церковному учению об аскетизме, послушании и смирении.

Таким образом, границы между двумя видами праздников и обрядов стираются; они становятся ясными только при исследовании их. Одни основаны на христианском вероучении, другие – на языческом. Изучение языческой сущности праздников и обрядов лишает их ореола святости, освященности традицией. Однако, изучая языческое происхождение непризнанных церковью праздников, обычаев и обрядов, мы обнаружим, что и те праздники, которые церковь считает своими, как праздники рождения, смерти и воскресения Христа, также оказываются по своему происхождению языческими. Разница между обрядами и обычаями, с которыми церковь вела борьбу, и теми, которые она насаждала, есть разница не по существу их исконного значения и смысла.

Собственно церковные праздники, обряды и обычаи здесь занимать нас не будут. В настоящее время они хорошо изучены. Научно-атеистическая литература, посвященная праздникам Рождества, Пасхи и другим, достаточно велика. Гораздо менее изучены праздники, по происхождению своему не церковные, но прочно входившие в быт, в особенности крестьян, и частично распространенные в городском обиходе.

Таких праздников довольно много, но мы здесь изучим только главнейшие. Это – *святки* с праздничным столом, колядованием, ряжением, гаданием, далее – *масленица* со встречами и проводами ее, блинами и разнообразными увеселениями, *встреча весны* с пением весенних песен и изготовлением из теста жаворонков, затем – *русальная неделя* и так называемый «*семик*», праздник, предшествовавший Троице и сопровождавшийся обрядами завивания березок и другими, и *день Ивана Купалы* с возжиганием огромных костров и перепрыгиванием через них. Наконец, осенью праздновалось *окончание жатвы*, сопровождавшееся различными обрядами, посвященными последнему снопу и сжатому полю. Мы попытаемся вскрыть происхождение этих праздников, их бытовые формы, их исконный смысл и назначение. Изучение покажет нам, что праздники эти типично аграрные, земледельческие; они известны и другим народам на начальной фазе развития земледелия и соответствующих ему форм мышления. Здесь будут изучаться русские, точнее – великорусские формы празднеств. Украинские и белорусские формы частично совпадают с ними, частично же отличаются от них. Материалы по украинским и белорусским праздникам будут привлекаться только в тех случаях, когда они совпадают с великорусскими, т. е. когда можно говорить об общерусской форме обрядов и праздников или когда национальные отличия помогают в установлении исконных форм.

Праздники будут изучаться такими, какими их знали в XIX в., так как только с этого времени имеются достоверные записи. В древнерусской письменности, в летописях, поучениях, проповедях, в указах и распоряжениях церкви и правительства можно встретить упоминания о праздниках, которые иной раз дают возможность дополнить наши сведения установлением более древних форм и судить о степени их распространенности. Полная история их на основании этих документов написана быть не может, так как они слишком отрывочны и исследователю приходится поступать так, как в большинстве случаев делается при изучении традиционного фольклора: их происхождение и развитие надо суметь прочесть из самих памятников, пользуясь для этого всеми доступными нам средствами.



Названные праздники изучены недостаточно. Правда, посвященная им литература довольно обширна, но ни одна из основных проблем не может считаться разрешенной окончательно.

Интерес к ним возникает еще в 30-е гг. XIX в., о чем свидетельствует ряд мелких публикаций в журналах того времени. Первый большой труд, посвященный этому вопросу, «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (вып. 1–4, 1837–1839), принадлежит московскому профессору И. М. Снегиреву. Как сводка материалов его книга о народных праздниках незаменима, несмотря на крайне реакционные установки автора. Его труд о народных праздниках посвящен министру народного просвещения Уварову, ярому реакционеру, насаждавшему систему официальной народности под лозунгом единства самодержавия, православия и народности. Одно это выдает образ его мыслей. В своем дневнике И. М. Снегирев писал о склонности нашего века к революциям, бунтам и ненависти. «Он искал в народной жизни основ, которые можно было бы противопоставить этим разрушительным тенденциям»<sup>3</sup>. Изложение И. М. Снегирева не отличается ни критичностью, ни систематичностью. Теории у него нет. Он просто рисует картину празднеств, любуясь ими как остатками глубокой русской старины. Материал у него огромный. Он черпал его как из собственных наблюдений, так и из устных рассказов и печатных источников. Несмотря на все недостатки этого труда, сами материалы достоверны и могут быть использованы.

К этому же направлению принадлежал и И. П. Сахаров, археолог, фольклорист и этнограф-самоучка. Труды его чрезвычайно многочисленны: «Песни русского народа» (вып. 1–5, 1838), «Обозрение славянорусской библиографии» (1849), исследования о русском иконописании, труды по нумизматике, геральдике и др. Для нас наибольшее значение имеет капитальный труд «Сказания русского народа». В 1841 г. вышло 3-е издание в двух томах, разделенных на 8 книг – по 4 в каждом томе. Седьмая книга второго тома посвящена народному календарю («Русская народная годовщина») и разделена на две части: «Народный дневник», где дается описание обычаев, примет и праздников, расположенных по дням года, и «Народные праздники и обычаи», где содержится преимущественно описание праздников, не связанных с постоянными днями календаря (праздники, отсчитываемые от Пасхи). И. П. Сахаров – идеолог мещанского шовинизма. Основная идейная направленность его труда – превознесение всего русского, особенно старины, и ненависть ко всему иноземному. Несмотря на слащавость тона, отсутствие указаний на источники, сумбурность изложения и другие недостатки, материалами И. П. Сахарова с некоторой осторожностью пользоваться можно. Частично он сообщает то, что видел и наблюдал сам, и эти сообщения обычно очень ценны. В других случаях достоверность приводимых материалов подтверждается позднейшими записями. Часто материалы Сахарова более детальны, чем в позднейших свидетельствах.

Третий крупный труд, посвященный народным праздникам, «Быт русского народа» А. В. Терещенко (1847–1848), охватывает 7 томов, из которых последние три посвящены «простонародным обрядам». Материал почерпнут главным образом из работ И. М. Снегирева и И. П. Сахарова, но есть много и нового. Работа полезна как свод известных в то время материалов, но страдает она теми же недостатками, что и предшествующие.

Изложенное приводит к выводу, что в первой половине XIX в. изучение обрядовой поэзии и народных праздников почти целиком находилось в руках реакционных ученых. Характерен специфический интерес не к наиболее совершенным созданиям русского народного творчества, а к тем из них, в которых наиболее сильно сказалась крестьянская отсталость. Русские праздники и суеверия объявлялись драгоценной народной стариной, их любовно описывали и возвеличивали. Описание праздников, оторванное от общего фона рабской зависимости крестьян, давало ложную картину, будто крестьяне при Николае I сплошь веселятся, празднуют,

<sup>3</sup> Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958. С. 351–352.

поют и благоденствуют. Никаких сколько-нибудь серьезных попыток собственно научных объяснений в названных трудах нет.

Попытка научно объяснить происхождение праздников содержится в работах ученых, представленных так называемым мифологическим направлением в изучении фольклора, крупнейшими представителями которого в России были Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и А. А. Потебня.

Так, А. Н. Афанасьев в своем труде «Поэтические воззрения славян на природу» (т. I–III, 1866–1869) кратко касается народных праздников. Исходя из своей общей теории происхождения народной поэзии из мифов, он объявляет и некоторые праздники остатками религии поклонения солнцу. Теория эта, как мы знаем, ошибочна, но она имела многих сторонников как в Западной Европе, так и у нас. В труде А. Н. Афанасьева поэтизировалась искусственно сконструированная солнечная мифология древних славян.

К этому же направлению принадлежал и Ф. И. Буслаев, который, правда, больше изучал эпическую поэзию, но интересовался и народными праздниками, применяя к ним свою доктрину мифологического происхождения искусства<sup>4</sup>.

Известно, что направление, взятое Ф. И. Буслаевым и А. Н. Афанасьевым, резкой критике подвергли Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов<sup>5</sup>. Они указали на оторванность их теоретических построений от жизни и интересов народа, на недопустимость механических сопоставлений совершенно разнородных явлений, на шаткость и неубедительность выводов. Это не значит, что они были против изучения старины. Молодой Добролюбов еще семинаристом прочел и законспектировал все 7 томов труда А. В. Терещенко. Из заметок Н. А. Добролюбова видно, что недостатки этого труда ему были совершенно ясны. Однако он считал, что изучать суеверия необходимо, чтобы лучше понять свой народ, и задумал большой труд под названием «Рассуждение о суеверии и предрассудках»<sup>6</sup>. Труд этот не был осуществлен, но совершенно очевидно, что суеверия здесь подвергались бы изучению с совершенно иных точек зрения, чем те, на которых стояли А. В. Терещенко или позднее – А. Н. Афанасьев и другие. Н. А. Добролюбов, собирая фольклор, записывал и обряды, например обряд вождения кобылки, о котором речь будет ниже. Б. Ф. Егоров полагает, что изучение суеверий помогло Н. А. Добролюбову преодолеть религиозность, в духе которой он воспитывался с детства.

Критические замечания Н. А. Добролюбова и Н. Г. Чернышевского не были услышаны профессиональными учеными, и мифологическое направление в изучении фольклора оставалось господствующим. К поздним представителям его принадлежит А. А. Потебня. Его труд «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов» (1865) всецело и односторонне следует господствовавшему тогда направлению. Важнее для нас другой, более поздний и более зрелый грандиозный труд А. А. Потебни «Объяснения малорусских и сродных народных песен» (т. I–II, 1883–1887), который почти целиком посвящен некоторым обрядовым песням. В первом томе содержится анализ некоторых весенних песен, второй имеет заглавие «Колядки и щедровки». В отличие от своих предшественников А. А. Потебня строит все гипотезы на основе чрезвычайно детального, скрупулезного изучения материалов. Там, где А. А. Потебня расчленяет материал на сюжеты и мотивы, его труд имеет большое научное значение, так как дает ясную картину состава этих песен. Однако как теоретик он и здесь следует тому же направлению, что и А. Н. Афанасьев, и всюду видит отражение солнечной религии. Так, например, хождение с козой или козлом во время колядования рассматривается как отражение индоевропейского культа солнца. Для А. А. Потебни святочный козел есть «козел грозового божества»,

<sup>4</sup> Буслаев Ф. И. Лекции // Старина и новизна: Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей русского исторического просвещения. Кн. VIII. М., 1904. С. 97–375.

<sup>5</sup> Гусев В. Е. Русские революционные демократы о народной поэзии. М., 1955. С. 94–143.

<sup>6</sup> Егоров Б. Ф. Н. А. Добролюбов – собиратель и исследователь народного творчества Нижегородской губернии. Горький, 1956. С. 37.

что доказывается односторонне подобранными материалами из религиозно-мифических представлений народов Европы, в которых козел служит атрибутом солнечного божества. Такой же тенденцией пронизаны и другие разделы этой работы.

Во второй половине XIX в. господство мифологической школы постепенно сменяется господством так называемой школы заимствования. Типичны в этом отношении работы А. Н. Веселовского, в частности «Румынские, славянские и греческие коляды» (1883). А. Н. Веселовскому в области изучения фольклора принадлежат огромные заслуги. Он вывел изучение народного творчества из рамок национальной замкнутости. В частности, изучение коляд показало их сходство в пределах славянских, румынских, византийских и античных обрядов. Привлечен по первоисточникам важный материал из византийских церковных поучений, бросающих свет на бытование некоторых обрядов в раннем средневековье. Тексты колядок изучаются очень детально. Однако из их сходства делается вывод, что русские святки представляют собой не что иное, как римские сатурналии, перешедшие через мимов к скоморохам и переданные через их посредство из Византии к румынам и русским. Советский ученый никак не может признать убедительным утверждение, будто святки были насажены на Руси скоморохами. Заимствования не исключаются, как не исключается и роль скоморохов в культурном обмене между народами, но не здесь кроются истоки русских аграрных празднеств.

Последователем А. Н. Веселовского был его ученик Е. В. Аничков, выпустивший большой двухтомный труд, посвященный весенней обрядовой песне на Западе и у славян<sup>7</sup>.

Эрудиция Е. В. Аничкова в области европейского материала огромна. Он обследовал ряд архивов Западной Европы, нашел и использовал драгоценнейший средневековый материал. Сходство между праздниками у русских и у других народов Европы становится очевидным и несомненным. Это сходство Е. В. Аничков объясняет тем, что русские будто бы заимствовали свои культы из Западной Европы.

Перечисленные три направления в изучении народных праздников и обрядов были главенствующими. Теория заимствования собственно не является теорией. Она пытается объяснить, откуда появились праздники у русских, но не объясняет ни их происхождения, ни смысла. По этому вопросу представители школы заимствования либо опирались на работы мифологистов, либо совсем молчали. Мы не будем останавливаться на других многочисленных работах, так как наша задача – не библиографический обзор, а характеристика основных направлений в фольклористической науке.

Обрисованное положение продолжалось вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. В 1927 г. Д. К. Зеленин писал: «Не исключена возможность, что наука в ближайшем будущем найдет более удовлетворительное объяснение зимних и летних обрядовых действий, чем их простое объяснение с точки зрения солярной теории»<sup>8</sup>.

Тем временем шла интенсивная собирательская работа. В «Губернских ведомостях» некоторых губерний, в различных краеведческих работах, всякого рода календарях, ежегодниках, сборниках и других изданиях местных обществ публиковалось большое количество наблюдений, собранных любителями и учеными<sup>9</sup>. С 1889 г. в Москве начинает выходить журнал «Этнографическое обозрение», а с 1902 г. в Петербурге – «Живая старина», где публикуются не только новые материалы, но и библиографические обзоры, а также рецензии. Обрядовый материал входит в различные областные сборники песен. Из всех этих сборников на первое место следует поставить собрание П. В. Шейна «Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п.». Вышло всего два выпуска первого тома (1898).

<sup>7</sup> Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I. // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 74. СПб., 1903; Ч. II. Т. 78. СПб., 1905.

<sup>8</sup> Zelenin D. K. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927. S. 363.

<sup>9</sup> Подробную библиографию этнографических изданий см.: Zelenin D. K. Russische (ostslavische) Volkskunde. 1927.

П. В. Шейн записывал материал не только сам, но собирал его через корреспондентов, местных жителей, которые хорошо знали крестьянский быт. Даются не только тексты обрядовых песен, количеством около 250, но иногда и подробное описание празднований в различных губерниях. Материалы, опубликованные П. В. Шейном, имеют первостепенное научное значение.

В первые годы советской эпохи интерес к народным праздникам и обрядам несколько упал. Изучались преимущественно песни, былины, сказки, пословицы и другие виды народной поэзии. Однако долго такое положение продолжаться не могло. Необходимо было выработать новые методы изучения. Поиски их начались примерно в 30-е гг. Крупный советский фольклорист А. И. Никифоров пытался изучить обрядовую поэзию не путем сопоставлений с материалами других народов, а в связи с русской историей. А. И. Никифоров заново подробно изучил религию древних славян и пытался доказать, что в основе русских народных праздников лежит не культ солнца, а культ национальных русских божеств, имена которых народом забыты. Работа осталась незаконченной, рукопись ее хранится в архиве Пушкинского дома в Ленинграде<sup>10</sup>. Выводы этой работы не представляются убедительными. Как мы увидим, русские праздники весьма архаичны. Они возникли до того, как развились дифференцированные представления о божествах. Тем не менее следует высоко оценить попытку подойти к материалу исторически и объяснить его по существу.

Совершенно по-новому подошел к вопросу В. И. Чичеров в докторской диссертации, посвященной изучению зимнего периода русского земледельческого календаря XVI–XIX вв.<sup>11</sup> Он впервые встал на путь изучения обрядов в связи с трудом крестьянина-земледельца. Рассматриваются не только большие праздники, но весь народный календарь, день за днем, с его поверьями, приметами, верованиями, праздниками, обычаями, обрядами и играми. Материалы не позволяют нарисовать картину исторического развития, но тенденция в развитии может быть уловлена. В. И. Чичеров не ограничивается описаниями, но дает теорию происхождения праздников, которую можно назвать теорией трудовой. Здесь заложен фундамент для дальнейшего развития этого вопроса в советской науке. Можно пожалеть, что В. И. Чичеров изучил не весь годовой круг крестьянского календаря, а только часть его – от октября до нового года включительно. Работа В. И. Чичерова должна быть продолжена, в круг изучения должны быть включены большие весенние праздники. Такая цель будет преследоваться в настоящей работе. Мы, однако, не последуем за В. И. Чичеровым в его изучении всего народного календаря, мы ограничимся, как уже указано, рассмотрением больших праздников, перечисленных выше.

Одна из ошибок дореволюционной науки состояла в том, что праздники изучались в отрыве один от другого. Материалы одних празднеств не сопоставлялись с материалами других. Так, например, в отдельных работах Вс. Миллер изучал только масленицу, А. А. Потебня – только Ивана Купалу, Е. В. Аничков – только весенние праздники – встречу весны и Троицу<sup>12</sup> и т. д. Такой способ характеризует буржуазную науку, тогда как наша наука требует изучения явлений во всех обуславливающих связях. Между тем каждый праздник в отдельности может быть правильно понят тогда, когда будет изучен весь годовой цикл их.

Мы попытаемся подойти к материалу иначе, чем те, кто изучал праздники в отдельности. Если изучать весь годовой цикл их, то сразу бросается в глаза, что между основными праздниками, при всех их отличиях, имеется ясно ощутимое сходство. Это сходство замечали и раньше, но ему не придавали особого значения. Между тем значение этого сходства

<sup>10</sup> В настоящее время рукопись А. И. Никифорова хранится в архиве РАН СПб. Фонд 747, д. 3, 4. – *Ред.*

<sup>11</sup> Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия. Т. XL. М.: Изд-во. АН СССР, 1957.

<sup>12</sup> Миллер В. Ф. Русская Масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884; Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Археологический вестник. Вып. 3. М., 1867 (Перепечатано в кн.: О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. С. 159–187); Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I–II.

очень велико. При сравнении праздников между собой обнаружится, что частично они состоят из одинаковых слагаемых, иногда различно оформленных, а иногда и просто тождественных. Эти составные части необходимо определить, выделить и сопоставить. Так, например, поминовение усопших имело место во время святок, на масленицу, на Троицу, в радуницу и в некоторые другие сроки. Другой пример: сожжение или вообще уничтожение чучела происходило не только на масленицу, для которой оно считалось характерным, но и на Троицу, на Ивана Купалу, в петровки и в другие праздники. Правда, при таком методе окажется нарушенной цельность картины каждого из праздников. Однако такое затруднение есть затруднение непринципиального характера; изучив составные элементы, нетрудно будет восстановить и изучить весь ход каждого праздника уже на более широкой и углубленной основе.



## Глава I. Поминование усопших

*Календарные даты русских праздников. – Поминальный стол на святках. – Кутья и блины как обрядовые блюда. – Обычай звать предков греться. – Масленичная обрядовая еда. – Прощание с покойниками на масленицу. – Поминки на могилах в Троицу. – Праздник навьега дня и радуницы. – Поминование в другие сроки. – Выводы и предположения*

Приступая к изучению русских праздников, мы наблюдаем, что некоторые из них из года в год совершались в одни и те же сроки, другие же праздновались в разные дни. Первые определялись поворотными днями солнечного календаря. Святки (церковное Рождество) праздновались в период зимнего солнцеворота, встреча весны – ко времени весеннего равноденствия. Иван Купало приходился на летний солнцеворот. Менее определенно можно говорить о праздновании осеннего равноденствия. Заметим сразу же, что каждый из этих четырех сроков у разных народов в разное время мог служить и действительно служил днем, с которого исчислялся новый год.

Сроки других праздников также определялись астрономически, но они связаны не с днями солнцеворотов и равноденствий, а с вычислением дня Пасхи. День Пасхи вычислялся по особым правилам и мог праздноваться не раньше 22 марта и не позже 25 апреля по старому стилю<sup>13</sup>. От Пасхи отчислялась масленица, которая праздновалась за семь недель до Пасхи, и Троица, которая праздновалась через семь недель после Пасхи.

Связь праздников с календарными сроками составляет проблему, которую мы сейчас разрешать не будем. Она разрешится при изучении самих праздников. Эта связь не имеет ничего общего с существом христианской религии. Но она, как мы увидим, не связана и с культом солнца, хотя и определяется солнечным календарем.

Чтобы лучше понять сроки празднеств в России, необходимо иметь в виду, что в истории России сменялись, а иногда и сосуществовали различные системы времяисчисления. Имелись календари церковный, гражданский и народный, которые не всегда совпадали. В Древней Руси гражданский новый год начинался с марта. Эта дата была занесена к нам извне; она не соответствовала ни хозяйственному укладу Руси, ни трудовым навыкам центрально- и севернорусского крестьянства. Церковь, основываясь на некоторых текстах библейской легенды, считала новый год с сентября. Фактически обе эти даты определяются поворотными моментами солнечного календаря: весенним и осенним равноденствием. Вследствие споров о начале нового года на соборе в Москве при Симеоне Гордом и митрополите Феофане в 1348 г. было определено, чтобы как церковный, так и гражданский год начинать 1 сентября<sup>14</sup>. Этот порядок длился до царствования Петра I. Указом Петра I от 19 декабря 1699 г. новый год стал исчисляться с 1 января. Таким образом, 1699 г. длился всего 4 месяца. Церковь не подчинилась приказу Петра I, так как святые, память которых праздновалась в выпавшие месяцы, на 1699 г. оставались без своих праздников.

Наряду с этим в крестьянской среде не исчезли следы более древнего солнечного календаря. По нему новый год начинали с зимнего солнцеворота. Ни гражданский, ни церковный новый год в старом крестьянском обиходе не считались праздниками. Истинным праздником был день поворота солнца к новому свету. С этого момента начинается почти беспрерывная цепь различных обрядовых празднеств.

---

<sup>13</sup> Подробные данные о вычислении Пасхи см.: Селезников С. И. История календаря и его предстоящая реформа. Лениздат, 1962. С. 63–66.

<sup>14</sup> См.: Черепнин Л. В. Русская хронология. М., 1944. С. 27. – По данным Л. В. Черепнина, сентябрьский новый год завоевывает полное преобладание с 1492 г.

Мы не можем, конечно, ожидать, чтобы русское крестьянство знало день солнцеворота астрономически точно. Почитался преподобный Спиридон Тримифунтский, он же Спиридон Солоноворот, память которого праздновалась 12 декабря. По юлианскому календарю на этот день действительно когда-то приходился зимний солнцеворот. С этого дня свет начинал прибывать: «Ночь солнце на лето пойдет, а зима на мороз». Теоретически с 12 декабря ожидалось бы начало новогодних празднеств. Однако установленное еще византийской церковью празднование рождения Христа 25 декабря привело к тому, что именно с этого дня начинались и народные праздники.

Первым из цикла народных праздников были святки, или коляда. Длились они от сочельника, т. е. вечера 24 декабря, до Крещения Христа, т. е. до 6 января.

Мы рассмотрим некоторые основные черты этого праздника и проследим их в других праздниках. Празднование святок начиналось с торжественного ужина. Пристальное изучение этого момента не оставляет сомнений в том, что этот ужин представляет собой поминальный стол. Поминование усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных обрядов празднеств, что дает основание начать исследование именно с этого обычая.

Правда, во многих случаях сообщается только о том, что до появления первой звезды не едят ничего, а затем садятся за стол. Торжественная трапеза в этот день одновременно является и обедом, и ужином. Едят «скоромное» – колбасу, свинину, и никаких обрядовых признаков как будто нет. Но тем не менее при изучении деталей обрядовый характер этой трапезы становится ясным. Многие наблюдатели сообщают, что одно из неизменных блюд в этот день – кутья. Кутьей иногда называется и сам праздник. А. И. Петропавловский сообщает о белорусском обычае: «В течение коляд бывает три кутьи: первая – постная, перед Рождеством, вторая – скоромная, иначе богатая, под Новый год, и третья – постная, под Крещение»<sup>15</sup>. У белорусов новогодняя кутья называлась «щедрою» или «богатою», так как 31 декабря называлось «щедрым вечером». У русских порядок был несколько иной: «богатой» кутьей иногда назывался сочельник<sup>16</sup>.

Свидетельств, что в сочельник ели кутью, имеется очень много. И. П. Сахаров пишет: «Для вечерней трапезы готовится доселе из круп каша, а из пшена и ячменя – кутья сочельничкая» (Сахаров, Сказания, т. II, кн. VII, 69). О том же А. А. Макаренко сообщает из Сибири: «В *вечерю* кушают капусту, квас и *кутью*»<sup>17</sup>. Кутью иногда ставили не на стол, а в передний угол под образа, вместе с необмолоченным снопом ржи. В Белоруссии этот обычай яснее выражен или, может быть, лучше записан, чем у великорусов. П. В. Шейн приводит запись из Смоленской губернии: «Главное и необходимое кушанье на этом обеде – кутья»<sup>18</sup>. У украинцев Саратовской губернии А. П. Минх наблюдал следующее: «В сочельник, накануне Рождества, малороссы варят свару и кутью; в этот день они ничего не едят до вечерней зари; лишь взойдет звезда, они ставят кутью и свару на стол, зажигают перед образами свечу, все становятся на колени и просят Бога о ниспослании им хорошего урожая хлебов, благополучия скоту и здравия себе»<sup>19</sup>. Д. К. Зеленин, подводя итоги рассмотренным им великорусским, белорусским и украинским материалам, приходит к выводу, что «обрядовые блюда восточнославянского рождественского праздника не оставляют сомнения в том, что этот праздник некогда представ-

<sup>15</sup> Петропавловский А. И. «Коляды» и «Купало» в Белоруссии // Этнографическое обозрение. 1908. № 1–2. С. 159.

<sup>16</sup> Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. VII. СПб., 1877. С. 341.

<sup>17</sup> Макаренко А. А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губерния // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXXVI. СПб., 1913. С. 49.

<sup>18</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. I. Ч. I: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1877. С. 53.

<sup>19</sup> Минх А. П. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, собранные в 1861–1888 гг. // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XIX. Вып. 2. СПб., 1890. С. 93.

лял собой поминки, был посвящен культу предков» (Zelenin, *Volkskunde*, 375). Общеизвестно, что кутья составляет неперенную принадлежность похоронного обряда и поминок. Вместе с тем ее иногда употребляли на свадьбах, родинах (праздновании родов) и крестинах. Почему, однако, именно кутья служит поминальной едой, которую при этом едят также на свадьбах и при рождении детей? Кутья, как правило, варилась из цельных, нераздробленных зерен – чаще всего пшеницы. В городах, где пшеницы обычно не бывает, ее заменил рис. Если предположить, что кутья готовилась собственно из *семян*, мы приблизимся к пониманию этого обряда. Зерно обладает свойством надолго сохранять и вновь воссоздавать жизнь, умножая ее. Семя – растение – семя составляют извечный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни. Путем еды к этому процессу приобщаются люди. В животном мире зерну или семени, с точки зрения крестьянина, соответствует яйцо, обладающее тем же удивительным свойством, что и семя: оно сохраняет, содержит жизнь и воссоздает ее. Ниже мы увидим, что яйца действительно широко применялись в заупокойном культе всех народов как знак бессмертия.

К кутье обычно примешивались ягоды (черемуха, в городском обиходе – изюм). Ягоды представляют собой то же семя, облеченное плодом. Всем этим объясняется, почему кутью употребляли при свадьбах, рождении детей и смерти. Она знаменует постоянство возрождения жизни, невзирая на смерть.

Другой признак поминального стола состоит в том, что в этот день подавались блины, которые, как известно, также представляют собой поминальную еду. П. С. Ефименко, наблюдавший на севере обычай есть блины под Рождество, полагает, что славяне, как и другие народы, поминали умерших блинами и воображали, что покойники в это время встают и едят их вместе с живыми<sup>20</sup>. Этот обычай лучше зафиксирован у белорусов, чем у русских, у которых к XX в. он уже начинал забываться. «Так как этот день есть вместе с тем и день поминовения умерших родственников, то, кроме кутьи, пекут лепешки и блины», – сообщает П. В. Шейн из Смоленской губернии (Шейн, *Материалы*, т. I, ч. I, с. 53).

Почему при поминках употреблялись блины – на этот вопрос можно ответить только предположительно. Во всяком случае, не потому, что они своей круглой формой напоминают солнце и должны служить магическим средством возвращения солнца после зимы, как думают некоторые исследователи. Вместе с тем блины должны иметь другое обрядовое значение, чем кутья, так как они не взаимозаменяемы, а употребляются параллельно. По-видимому, блины – древнейшая форма печеной мучной еды. Когда еще не умели печь хлеб, муку смешивали с водой, делали жидкое тесто и порциями выплескивали его на горячие камни. Таким образом, блины по происхождению – не магическая еда, как кутья, а древнее, архаическое блюдо, средство насыщения, получившее обрядовое применение.

Рассматривая рождественскую вечернюю трапезу как поминальный стол, необходимо указать, что дело в этом случае идет не о поминовении покойников вообще, а покойников своей семьи, своих предков.

В Белоруссии корреспонденты П. В. Шейна записали некоторые другие детали, которые снимают последние сомнения о характере этого стола. П. В. Шейн сообщает, что в Гродненской губернии сидящие за столом пили из одной круговой чары, причем каждый, раньше чем приложиться, выплескивал немного на стол. «Также и первую ложку жидких кушаньев выливают прямо на стол – все для умерших» (Шейн, *Материалы*, т. I, ч. I, с. 50). Это, несомненно, очень древний, впоследствии забытый обычай. Так поступали, например, благочестивые римляне, считавшие, что в их трапезах участвуют лары или пенаты – обожествленные предки. Им отдавали первый кусок пищи, первый глоток напитков. Все это показывает, что умерших

<sup>20</sup> Ефименко П. С. *Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии*. Ч. I: Описание внешнего и внутреннего быта // Труды этнографического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. 5. Вып. 1–2. М., 1877. С. 132.

предков мыслили присутствующими на трапезе. Вспоминали также об умерших, которые не имели потомков. Считалось, что души таких покойников бродили по улицам, и для них блины выставляли в слуховое окно. Переосмыслением этого обычая может быть случай, который у белорусов наблюдал А. И. Петропавловский: «На третью кутью вечером [т. е. 5 января. – В. П.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.