

ЛАРИСА ИВЛЕВА

РЯЖЕНЬЕ В РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ



Министерство культуры Российской Федерации
Российская Академия наук

РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИСКУССТВ

ЛАРИСА ИВЛЕВА РЯЖЕНЬЕ
В РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ

Петербург, 1994

Рецензенты:

**А.Ф.Некрылова, канд. искусствоведения,
ст. науч. сотр. Института русской литературы РАН
(Пушкинский Дом);**

**И.И.Земцовский, д-р искусствоведения,
гл. науч. сотр. Российского института истории искусств**

**Издание осуществлено на средства
Международного фонда «Культурная инициатива»
(Фонд Сороса)**

**На обложке использован фрагмент картины
Ефима Честнякова «КОЛЯДА»**

*Памяти
Владимира Яковлевича
Пропна*

ВВЕДЕНИЕ В МИР РЯЖЕНЬЯ источники, проблемы изучения

В течение полутора столетий активного собирательского и исследовательского труда интерес к ряженью то ограничивался вниманием к частным случаям его бытования (имеются в виду отдельные календарно-обрядовые фрагменты этого явления или его конкретные региональные очаги), то, наоборот, был связан с формулировкой общих идей, не выверенных на сплошном материале русской традиции. Этот интерес определялся, соответственно, то представлениями о театральном потенциале ряженья, то поиском его корней в каком-либо культе.

Новый этап в изучении ряженья следует связывать с перспективой его описания как целостной системы — описания, в котором, бесспорно, должен найти отражение весь спектр его обрядовых проявлений. Пожалуй, и условия для обобщающей описательной работы сложились к настоящему времени наилучшим образом. Существует огромный эмпирический материал — сотни свидетельств о бытовании ряженья на протяжении двух последних столетий (большинство из них до сих пор остается по-настоящему не учтенным). Подчеркнем, что часть этих фактов находит соответствия в более ранних письменных упоминаниях тех или иных обычаев. Известны также случаи обращения исследователей к некоторым локальным системам ряженья с целью дать по возможности детальное их описание¹. Все это позволяет начать масштабную работу по составлению общерусского каталога персонажей ряженья, по выявлению

1. См., напр.: *Копаневич И.К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896; *Ивановский В.И.* Святочные обычаи «ряженье» и «гаданье» в Вошажниковской волости Ростовского уезда Ярославской губернии. М., 1902. С. 9—12; (см. продолжение сноски на след. странице)

комплекса используемых в нем костюмов и масок, а также основного набора действий, которыми характеризуется поведение ряженых.

Казалось бы, результат, на который можно при этом рассчитывать, будет целиком зависеть от трех обстоятельств: это, во-первых, объем учтенного исследователем материала; во-вторых, техника описания, которую он предпочтет; и, наконец, его ориентация на «бытописание» в синхронном варианте или исторически развернутое «летописание» ряженья. Однако в действительности это не совсем так. Приступая к подобной работе в любом из названных аспектов, необходимо задуматься: не даст ли она в итоге лишь сугубо формальный результат? Дело, конечно, не только в том, что вслед за нею закономерно возникнут вопросы содержательного порядка. В частности, вопрос о том, зачем в ритуале используется ряжение и что вообще данный тип поведения означает. Дело еще и в другом: вопросы морфологии ряженья — тоже из числа содержательных, и, к примеру, выявление характерных для него персонажей не может быть стихийно сориентировано на собирательский критерий их восприятия. Стоит чуть внимательнее, чем обычно, взглянуться в материал, и окажется, что мир персонажей — не меньшая проблема, чем все остальное: для многих из них одноплановая реальность социального, этнического, сугубо бытового или зоологического порядка (иначе говоря, отведенные исследователем рамки) — слишком тесный «костюм».

Действительно, сам предмет изучения в данном случае далеко не так податлив и границы его не так отчетливы, как это может поначалу показаться. Чтобы получить содержательную картину

Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований в традиционном фольклоре // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.) / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1972. С. 69—88; *Болонев Ф.Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — нач. XX в.). Новосибирск, 1978. С. 47—50, 111—113; *Савушкина Н.И.* Народные драматические и театральные традиции в современной деревне: (На материале Горьковской области) // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1974. С. 160—171; РГАЛИ, ф. 1455, оп. 1, ед. хр. 15 (рукопись М.М.Зимины «Святки в деревне»).

ряженья, мало лишь описать его как данность, целиком доверившись непосредственному взгляду на него, — оно нуждается еще и в смысловых интерпретациях.

Многое кроется здесь в том, что ряжение в равной мере принадлежит обрядовой и зрелищно-игровой культуре². С одной стороны, оно существует в форме «показа», «зрелища» (оба раза в кавычках — термины О.М.Фрейденберг); с другой — «считываемый» глазами ряд, драматическое или пантомимическое действие³ предстает здесь как способ «динамического развертывания семантики» обряда³. Несмотря на некоторую очевидность данного тезиса, он все-таки нуждается в специальных теоретических обоснованиях, и они будут предложены в *Главе первой* книги. С ними, собственно, и можно связывать перспективу методологического поиска в подходе к ряжению как достаточно специфическому (в силу его двойной природы) явлению традиционной культуры. Таким образом, во многом результат работы будет зависеть не столько от техники описания, сколько от методов исследования, благодаря которым за внешним «обликом чудного, непривычного видения» (когда-то именно таким предстало ряжение С.Т.Коненкову⁴) и может приоткрыться его сущность.

* * *

От более или менее активного бытования ряженья нас отделяет сейчас жизнь нескольких поколений: «Старина это большая, когда

2. В свое время О.М.Фрейденберг отметила это свойство в искусстве дикелистов-мимистов и фигляров. Для нас чрезвычайно важен ее общий вывод о том, что «лицезрение и зримость столько же принадлежат зрелищу, сколько мистерии и культу» (Фрейденберг О.М. *Образ и понятие // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / Отв. ред. Е.М.Мелетинский. М., 1978. С. 263 (ср. также с. 265)).*

3. См.: Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 576: Тр. по знаковым системам. Т. 15: Типология культуры. Взаимное воздействие культур. Тарту. 1982. С. 58.

4. См.: Коненков С.Т. *Мой век: Воспом.* 2-е изд. М., 1988. С. 33. По признанию автора воспоминаний, во время этих «дьявольских игрищ» у него «голова кружилась от всякой выдумки и чертовщины».

наряжонками ходили»⁵; «Составной частью новогодних <...> игрищ до конца 20-х годов было ряжение»⁶; «В 30-ые годы это уже прекратилось»⁷. Правда, в вакууме прошедших десятилетий концы человеческой памяти затерялись не совсем. До сих пор в поток многочисленных сведений о ряжении вливаются воспоминания людей, для которых оно было когда-то естественной формой праздничного быта — в одних случаях строго соблюдаемым обрядом, в других — скорее всего, развлечением. Об этом свидетельствуют многократно зафиксированные высказывания следующего типа: «На святки рядились обязательно. <...> Теперь за это <...> критикуют, не поощряют, вывели эту моду (чтоб не баловали, не играли)...»⁸; «Ряжение сейчас для баловства, а раньше такой обряд был, обязательно это было»⁹.

Однако тот порядок вещей, который еще сохранял многие черты традиционности и воспроизводился в особом ритме чередований будней и праздников, со временем был основательно поколеблен. Резко прервалось целесообразное, изнутри оправданное функционирование живой системы фольклорных жанров, динамично происходил коренной сдвиг в соотношении традиционных и профессиональных пластов культуры. Сопровождалось это болезненным для нескольких поколений людей расшатыванием этических и эстетических ориентаций, что многим из них несло, в конце концов, почти полное отлучение от культуры. Они были одномоментно вырваны из того культурного круга, которому принадлежали по своим потребностям, симпатиям и привычкам. Известно, в частности, немало таких случаев переосмысления ряженья, которые были навязаны су-

5. РА МГУ, ФЭ—06, 3443 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

6. Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований... С 71

7. Зап. автором в д. Белой Киришского р-на Ленинградской обл. от М.И.Завьяловой (личная колл. автора, 1978 г.).

8. РА МГУ, ФЭ—06, 3370—3373 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост).

9. РА МГУ, ФЭ—05, 6357 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Водмозеро).

губо внешними обстоятельствами. В глазах носителей традиции его пытались превратить в едва ли не криминальный образец антикультуры, представив как нечто примитивное, нарочито грубое, циничное, непристойное. «По домам теперь отложено ряжеными ходить <...>. Сейчас считается это серость, некультурно»¹⁰; «В Усть-Цильме с 1934 года стали машкарованных разгонять, считали за хулиганство»¹¹ — так выглядят типичные сообщения информантов, касающиеся этой темы.

По мере разрушения той мировоззренческой системы, скрепы которой и делали подлинно живыми различные явления фольклорной традиции, судьба ряженья оказывалась двойкой. Оторванное от многих своих корней, оно либо содержательно выдыхалось, превращаясь в чисто маскарадную затею, становилось своего рода безделушкой, забавным и озорным переодеванием в силу привычки, либо вовсе вытеснялось из быта в область предания¹².

В одних случаях отношение к ряженью как к социальному и идейному анахронизму, культивировавшееся с конца 20-х — начала 30-х годов, дало результат уже к середине 30-х. Волны идеологического давления этих лет в большом числе местностей окончательно накрыли традицию, на которую столетиями не могли по-настоящему повлиять никакие церковные запреты. В этом плане определенный интерес представляют свидетельства такого рода: «Ряженные сейчас не ходят <...>. В 1935—38 гг. пристрастили, что шпионы (т.е. под видом ряженных могут скрываться шпионы. — Л.И.). А раньше ходили»¹³; «Всё ряжение кончилось <...>, когда

10. РА МГУ, ФЭ—07, 6098—6099 (КАССР, Холмогорский р-н, д. Часовня).

11. РА МГУ, ФЭ—12, 0464 (Коми АССР, Усть-Цилемский р-н, с. Усть-Цильма)

12. Конечно, и раньше отмечались отдельные случаи десемантизации ряженья, его превращения в тексты сугубо синтагматического характера. Правда, описания традиций, представлявшиеся собирателям угасающими, объективно далеко не всегда соответствовали подобным оценкам.

13. РА МГУ, ФЭ—07, 2559 (КАССР, Беломорский р-н, с. Лехта)

председатель сказал: «Мало ли какой шпион может пробраться»¹⁴; «А потом маскарадные вечера запретили (шпионы стали попадать)»¹⁵; «В 1926 г. этот обычай (ряженье “дедами”. — Л.И.) под влиянием культурных сил села был запрещен под страхом уголовной ответственности»¹⁶.

В других случаях ряженье продержалось несколько дольше, до 50-х годов, но в итоге исчезло под нажимом сельской интеллигенции, нетерпимой ко всякого рода суевериям, и властей, действовавших силой угроз и преследований. Зафиксированы даже отдельные факты ареста ряженных. Им приписывались то диверсионные намерения и хулиганские побуждения, то эксплуататорские привычки¹⁷. Особенно пресекалось обыкновение маскированных изображать нищих. При этом к нему относились как к аллегории, которой оно на самом деле никогда не являлось, и в результате в нем видели сатирическое покушение на основы новой жизни.

Сжатая хроника последней фазы в бытовании ряженья потребовалась нам преимущественно для того, чтобы обратить внимание на следующее обстоятельство: угасая, ряженье никогда не становилось театром само по себе, но либо исчезало совсем, либо трансформировалось в собственно зрелище, в маскарад.

Что же оно представляло собой до этого исторического порога? Ответом на этот вопрос и должна стать предлагаемая читателям книга, которая посвящена монографическому изучению традиционных форм ряженья в русском быту. Правда, в современных обстоятельствах данный вопрос выходит за теоретические рамки, поскольку тесно увязан с общественно-культурной практикой. Под

14. РА МГУ, ФЭ—05, 3671 (Архангельская обл., Плещеецкий р-н, д. Огарково).

15. РА МГУ, ФЭ—07, 2532 (КАССР, Беломорский р-н, с. Шурецкое).

16. Волкович П.И. Деда каленые и другие обычаи в с. Шостье. — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 313 (рукопись не имеет пагинации).

17. Об «эксплоататорском значении ряжения» см.: Пущинцев Ф. Происхождение религиозных праздников / Под ред. М.В.Горева-Галкина. М., 1924. С. 70—72.

знаком возрождения традиций сейчас нередко предпринимаются попытки восстановить фольклорную старину (в том числе ряженье), отыскать ей место в новой культуре — на сцене, в современных ритуалах, «праздничном» быту. Осуществляя их, важно понять, на какой «образ» ряженья ориентироваться. Чтобы эти попытки не стали довольно бессмысленной игрой в ожившие древности, как бы ряженьем в ряженных, подобная практика должна, вероятно, базироваться на исследовании традиционного ряженья в различных аспектах, включая не только формально-игровой, но и прагматический и мифологический. Это единственный способ осмыслить меру наших притязаний на восстановление культурного наследия и понять, что в принципе может быть возвращено к жизни (в реальности вторичного существования), а что должно остаться лишь предметом архивного хранения, памяти, более или менее точного исторического знания.

С нашей точки зрения, на пути к такому знанию особую важность приобретают следующие установки. Во-первых, накопление эмпирического материала до той степени его концентрации, которая необходима в целях объективного исследования. Во-вторых, опора в анализе ряженья на комплексный подход, позволяющий охватить по возможности полно спектр реализуемых в нем «языков». В их число входят, в частности, изобразительный язык (костюм, маска, прочие предметно-материальные атрибуты ряженных, грим), вербальный (словесные диалоги, монологические тексты, различные приемы декламационно-речевого этикета), музыкальный, точнее вообще звуковой (песенные и инструментальные фрагменты ряженья, его звуковой образ в целом), действенный (хореографическое поведение, жестикуляция, мимика ряженных; набор основных действий, которые ими совершаются). Каждый тип текста, связанный с тем или иным языком, может быть рассмотрен как организованный по своим законам, вернее, по законам «своего» материала. Вместе с тем в рамках целого их совокупность создает специфическую зрелищно-игровую форму ряженья. В-третьих, существенно не упустить из виду региональную специфику ряженья. Отдельные традиции дают разнообразную картину: от традиции к традиции варьируется все — от половозрастных характеристик ряженных и их численности до собственно сценарной организации действия.

Безусловно, важно оглянуться на существующую научную традицию и посмотреть, как до сих пор изучалось ряжение и какой фундамент для продолжения этой работы к настоящему моменту создан. Исследования, специально посвященные данному явлению, не просто немногочисленны — они единичны. Среди них мы не найдем работ, дающих достаточно полное представление о русской традиции, обобщающих материал по разным обрядам и регионам.

Как явление русской празднично-обрядовой культуры ряжение — в его этнографической конкретности и целостности — пока не анализировалось с привлечением всех доступных данных ни этнографами, ни фольклористами, ни театроведами. Вместе с тем проблема не ставилась и в более общем плане, феноменологически.

В трудах, которыми наука располагает на сегодняшний день, рассматривались (по большей части описательно) либо отдельные местные варианты ряжения на том или ином синхронном срезе; либо частные аспекты, связанные с изучением его как целостной системы (например, связь ряжения с христианскими представлениями¹⁸, принципы его пространственной организации¹⁹, закономерности, по которым выстраивается и функционирует мир его персонажей²⁰, и пр.); либо отдельные образы ряжения (например, медведь, рождественская коза и др.). Ограничивает значение существующих работ и то, что их авторы черпают материал для выводов исключительно в святочной разновидности ряжения, по сути дела не ставя вопрос о дифференциации данного явления по признаку его обрядовой принадлежности.

На этом фоне перестает казаться удивительным существующий калейдоскоп общих теорий ряжения. Ведь каждая из них имела

18. См.: *Понырко Н.В.* Святочный смех // *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 154—175.

19. См.: *Савушкина Н.И.* Особенности театрального пространства в представлениях русских ряженных // *Театральное пространство: Материалы науч. конф.* (1978). М., 1979. С. 327—334.

20. См.: *Ивлева Л.М.* Мир персонажей в русской традиции ряжения (К вопросу о ряжении как типе игрового перевоплощения) // *Русский фольклор. Т. 24: Этнографические истоки фольклорных явлений.* Л., 1987. С. 65—75.

точкой отсчета не ряженье в целом, а лишь отдельные его слои, частные эпизоды, избранные по тем или иным соображениям персонажи. Не будучи тщательно изученным в полном объеме зафиксированных фактов, ряженье, если так можно выразиться, преждевременно концептуализировалось. Декларируемые при этом концепции возникли в рамках разных, исторически сменяющих одна другую фольклористических школ, хотя на самом деле далеко не всегда они альтернативны друг другу по существу.

Большим спектром вариантов представлены символично-мифологическая (в основном солярная и метеорологическая) и тотемистическая; магическая (прежде всего карпогоническая и апотропеическая) и наивно-подражательная версии ряженья. Они связаны с именами таких известных ученых, как А.Н.Веселовский²¹, А.Н.Афанасьев²², Е.Г.Кагаров²³, В.Я.Пропп²⁴, Б.М.Соколов²⁵, Н.Ф.Сумцов²⁶, В.И.Чичеров²⁷ и др., точки зрения которых были к тому же «размножены» усилиями бытописателей и популяризаторов. В отдельных случаях персонажи ряженья рассматривались то как символы (например, в рамках метеорологического или космического кода они понимались как зооморфные символы облаков, грозовых туч, солнца и пр.), то как буквально о-лице-творения

21. См.: *Веселовский А.Н.* Святочные маски и скоморохи [*Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. VI—X] // Сб. Отд-ния рус. яз. и словесности Импер. Акад. наук. СПб., 1883. Т. 53. № 6. С. 128—222

22. См.: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 3. М., 1869. С. 698—699

23. См.: *Кагаров Е.Г.* Заметки по русской мифологии // Изв. ОРЯС АН УССР, кн. 1. Киев, 1918. С. 118—120

24. См.: *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Опыт ист.-этн. исслед. [Л.], 1963. С. 116—120

25. РГАЛИ, ф. 483, оп. 1, № 3290 (рукопись Б.М.Соколова «Святочные обряды с точки зрения истории культуры»)

26. См.: *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. 1889. Т. 26 (август). С. 414—415

27. См.: *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. (Очерки по истории нар. верований) // Тр. ин-та этнографии АН СССР. Н.С. Т. XI. М., 1957. С. 166—212.

священных животных или демонов (чаще всего акцент делался на развлекательной функции подобных игр), то как посредники и манипуляторы в передаче магической энергии, то как веселые людско-скоморохи, лицедеи, шуты²⁸.

Обзор имеющихся точек зрения может обогатить нас суммой интересных догадок, достаточно плодотворных для интерпретации отдельных фрагментов ряженья и вполне заслуживающих дальнейшей разработки. Однако на подступах к такому обзору следует суммарно охарактеризовать те материалы, которыми мы располагаем и на которые прежде всего опираемся в исследовании.

К настоящему времени накоплено огромное число непосредственных фиксаций ряженья. Лишь незначительная часть этого материала опубликована. Подавляющее же число имеющихся свидетельств хранится в архивах, и далеко не все из них оказались для нас доступными. Наряду с опубликованными данными источниковедческую базу нашей работы составили материалы рукописных хранилищ, а также личных коллекций отдельных собирателей — М.Н.Власовой, М.Г.Екимова, Л.М.Ивлевой. Поистине фундаментальное значение имеют сведения, извлеченные из архивов — прежде всего РГО, РЭМ (фонд «Этнографическое бюро кн. В.Н.Тенишева»), сектора народного творчества ИРЛИ РАН (Пушкинского Дома), МГУ (кабинет фольклора филологического факультета), РИИИ (кабинет при секторе фольклора), РГАЛИ, Петербургской академии культуры (лаборатория фольклора), Рязанского краеведческого музея.

28. См., напр., следующее суждение, принадлежащее собирателю. «В ряженных нужно видеть дошедший до нашего времени пережиток древнеславянского скоморошества» (РА ИРЛИ, колл. 1, папка 19, № 2, с. 85—86). В этом отношении наибольший интерес представляет попытка П.Н.Рыбникова дать типологическую картину ряженья, в которой все описанные им персонажи тракуются либо как «скоморохи» (те, что «пляшут и выделывают разные штуки»), либо как «калеки» (те, что подходят к зрителям «просить у них милостыни») ([Рыбников П.Н.] Песни, собранные П.Н.Рыбниковым: В 3 т. Т. 3. М., 1910. С. 148)

Наряду с этим известно немало косвенных свидетельств о ряженье. Во-первых, это достаточно ранние упоминания данного обычая в памятниках церковной книжности, в документах полемического характера (назовем, в частности, Стоглав, царскую грамоту 1648 года, Указ патриарха Филарета, датируемый 1627 годом, т.н. «Память» 1649 года Григорию Барыбину — источники, в которых создается негативный образ ряженья как языческой, «еллинской», «бесовской» традиции, как занятия богопротивного). Во-вторых — многочисленные факты, отраженные художественной литературой. Главное, с чем приходится иметь дело исследователю, — этнографические очерки праздничного быта. Многие из них представляют собой краткие описания, беглые зарисовки. Однако и эти наблюдения важны для составления сводной картины ряженья.

Только библиография опубликованных свидетельств насчитывает свыше двухсот названий; однако в постоянном научном обороте оказываются, к сожалению, материалы не более десятка публикаций. Практически неиспользованным остается множество фактов — от поверхностных упоминаний до более или менее подробных описаний, заключенных в рукописных источниках. За пределами внимания ученых продолжает оставаться громадный эмпирический материал, в то время как исследовательская мысль жестко привязана к немногим давно отобраннным источникам.

Необходимо подчеркнуть, что среди разнообразных свидетельств о ряженье особое место принадлежит тем описаниям, которые едва ли являются моментальными «снимками» с натуры. Если, допустим, каждую запись песни (инструментальной пьесы, народной драмы) — независимо от техники фиксации — можно рассматривать как опыт «индивидуального» отражения этой песни (пьесы, драмы), то запись ряженья чаще всего не была связана с попыткой воспроизвести единичный объект на правах исполнительского варианта. Вместо этого создавался своего рода образ ряженья — достаточно абстрагированный от конкретной ситуации эквивалент последнего, а может быть, даже его эталон. При этом расплывалась и ускользала картина единичного, разового воспроизведения ряженья, но проступал крупным планом тот общий принцип, на котором от раза к разу, от случая к случаю и могла оживать каждая новая волна традиции.

В результате представление о ряженье выстраивалось как бы по совокупности многих конкретных его реализаций²⁹. Это не позволяет исследователю достоверно проделать обратную работу — расслонить этот «образ» так, чтобы он предстал серией последовательных «мимолетностей». Мы не должны забывать о том, что в подавляющем большинстве случаев имеем дело именно с такими суммарными ретроспекциями, которым предшествовала своеобразная систематизация фактов с последующим (может быть, неосознанным) их отбором. На пути к такому результату либо усреднялась и схематизировалась сценарная основа живого целого, либо вообще происходило ее разрушение на отдельные блоки, которые понимались как принципиально стихийные, случайные элементы, как абсолютные продукты импровизации. Конечно, нельзя утверждать, что подобные свидетельства неинтересны, малоинформативны, лишены достоверности и потому их надо отбросить. Но, безусловно, стоит учитывать, что, в силу некоторой своей стертости, эти материалы не могут быть напрямую использованы в разработке целого ряда проблем (из этого спектра выпадает, например, исполнительский аспект ряженья, затрудняется выяснение вопроса о его вариативности и т.д.).

Указанные качества присущи, кстати, и современным попыткам зафиксировать угасшую традицию, поскольку память отдельных информантов также либо округляет картину ряженья до некоторого идеального «образа» последнего (в описание вводится принцип «как обычно»), либо восстанавливает ее избирательно, выдвигая на первый план эпизоды, в силу каких-либо субъективных причин запомнившиеся лучше других.

Правда, наряду с такими сведениями имеются немногочисленные, но достаточно добротные свидетельства очевидцев праздничной

29. Примером подобных свидетельств могут служить следующие работы. *Соловьев К.Н.* Родное село: Быт, нравы, обычаи и поверья. СПб., 1906. С. 287—289; *Герасимов М.К.* Святочные игры в Череповецком уезде Новгородской губернии // *Этногр. обозрение*. 1895. № 4. С. 122—125; *Едемский М.* Вечерованье, песни и городки (хороподы) в Кокшенинском Тотемского уезда // *Живая старина*. 1905. Вып. 3—4. С. 459—512.

ситуации, сделавших «документальные» зарисовки частных случаев ряженья³⁰. При этом бытописателя интересуют конкретное обличье традиции, ее сиюминутные очертания. Особое значение приобретает каждая занимательная деталь как продукт индивидуального вклада в традицию, а вся празднично-игровая ситуация предстает, соответственно, в неповторимости ее исполнительского облика. Записи этого типа можно расценивать в качестве образцов собственно «речевого акта», по отношению к которым все остальные свидетельства выступают на правах нормативно-«языковых». К сожалению, ни для одной местной традиции мы не располагаем «погодной летописью» ряженья: есть отдельные намеки и указания на практику вариантного воспроизведения традиции, но нет серии последовательных ее фиксаций.

Пожалуй, только столкновение свидетельств разного типа даст возможность при их анализе строить модель жизни обрядового текста, позволяет говорить о законах сюжетосложения в ряженье.

* * *

Проблематика работ, связанных с изучением народно-праздничного календаря в целом или святок и масленицы, неизбежно выводит на вопросы, относящиеся к происхождению обычая рядиться, а также к его семантике. Естественно, что в разработке этих вопросов в зависимости от основной задачи исследования учитывался разный объем материала.

30. Назовем лишь наиболее значительные среди них: [Ир-ский И.] Баня, игрище, слушанье и б января: Этногр. очерки Кадниковского уезда // Современник. Т. CIV. 1864. С. 500—522; Кудрявцев В. Ф. Зимние народные увеселения в гор. Василе: Этногр. материалы // Нижегородский сб. / Под ред. А.С.Гациского. Т. 3. Нижний Новгород, 1870. С. 107—124; Фенютина А.А. Увеселения города Мологи // Тр. Ярославского губ. стат. комитета. Вып. 1. Ярославль, 1866. С. 1—153; [Мишх А.Н.] Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. А.Н.Мишхом // Зап. ИРГО по отделению этнографии. Т. XIX, вып. 2. СПб., 1890. С. 90.

Сравнение ряженья в культуре различных народов Европы обнаруживало заметное сходство отдельных его образов. Оно по-разному осмысливалось в зависимости от общих теоретических предпосылок исследования. Например, А.Н.Веселовский, вписавший русскую святочную традицию в большой романо-германский контекст, поставил вопрос о вторичном, заимствованном ее характере. Он пытался представить русскую традицию как результат влияний греко-римского мира, осуществлявшихся через посредство бродячих актеров — мимов и их последователей («шпильманов, глумцов и скоморохов») ³¹. В рамках теории заимствования рассматривал святочные маски и Н.Ф.Сумцов, утверждавший вслед за А.Н.Веселовским, что «на переряживанье, более чем на какую либо сторону обрядности, оказали влияние римляне» ³². В настоящее время в рамки этой теории вряд ли возможно уместить всю сумму накопленных конкретных знаний о ряженье: ее невозможно согласовать ни с реальной картиной распространения окрутничества, ни с его диалектной членимостью, ни с типологическим характером этого вида обрядовой деятельности.

К различным выводам приводили попытки дать универсальный ключ к семантическому прочтению ряженья. Один из первых опытов такого рода (если оставить в стороне ортодоксально-христианскую концепцию ряженья, запечатленную в ряде предписаний официальной церкви) связан с именем И.М.Снегирева. Он трактовал этот обычай как стремление воплотить дьяволов, которые, по его словам, «хаживали и колобродили <...> после Рождества Христова <...> в тревоге и тоске» ³³. Смысл подобного «удвоения» бесовского мира он видел в отвораживающей природе надеваемых при этом масок: по убеждению И.М.Снегирева, своим «странным и нелепым видом» они удаляли «очарование» от тех лиц, которые их надевали.

Пожалуй, наибольшего внимания в этой концепции заслуживает явно акцентируемая автором связь ряженья с демоническим

31. См.: *Веселовский А.М.* Святочные маски и скоморохи.

32. *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. С. 414.

33. *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды: В 4 вып. Вып. 2. М., 1838. С. 32—33.

миром. Истолковывая подоплеку этой связи, он приходит к пониманию окрутничества как исключительно индивидуальной инициативы, которая может дать, соответственно, не более чем индивидуальный итог: получается, что избежать «очарования» удастся лишь тому, кто носит маску. Такая трактовка, как мы увидим в дальнейшем, противоречит всему, что известно о традиции ряженья.

Широкое распространение получило также представление о символической природе ряженья. При этом само маскирование соотносится только со святками и рассматривается как символ происходящих в природе перемен³⁴ (святки понимаются как праздник зимнего солнцеворота, а наиболее значимым считается тот образный пласт окрутничества, который связан с оппозицией старости и молодости). Отдельные персонажи в составе ряженья получают иногда трактовку как космические или метеорологические символы (ряженный конь — символ нарождающегося солнца; некоторые зооморфные маски — символы облаков, природных стихий и т.п.³⁵). Эта точка зрения чаще всего оказывается результатом произвольных внесений в ряженья стабильных, как бы общефольклорных, характеристик; при этом не учитываются ни диалектные оттенки значений, присущих ряду персонажей (конь, например, везде и всегда трактуется одинаково — как солярный символ), ни полисемантизм многих образов.

По существу, взглядов И.М.Снегирева придерживался и Е.Г.Кагаров, который расценивал ритуальное ряжение и маскирование как магические способы обмануть злых духов³⁶. В работе,

34. См.: Степанов И.П. Народные праздники на святой Руси. СПб., 1889. С. 143—151 (гл. «Святки»)

35. См.: Афанасьев А.Н. Небесные стада // Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избр. ст. М., 1983. С. 157—163.

36. См.: Кагаров Е.Г. Заметки по русской мифологии. С. 118—120; Он же. Религия древних славян. М., 1918. С. 53 (Сер. Культурно-бытовые очерки по мировой истории. № 4.)

посвященной свадебной обрядности, он соединил с данной концепцией представление о животных персонажах свадебного ряженья как об «инкарнации духа плодородия»³⁷. Одновременно в святочных образах козы, коня, тура он, ссылаясь на отдельные высказывания Н.Коробки, готов был видеть отражение тотемистических представлений. Ему принадлежит характеристика этих животных как священных, как «отдаленных предков, родоначальников и покровителей племени»³⁸. Тотемистическая природа типичных для ряженья зооморфных масок в данном случае только декларируется, но ничем не доказывается. Вместе с тем она, скорее, опровергается, чем подтверждается межэтнической универсальностью подобных масок. Тем не менее объяснение зооморфных образов ряженья в русле тотемизма получило большое распространение, нередко встречаясь, между прочим, и в работах современных авторов. «К древнему почитанию животных» возводит группу «звериных и птичьих» масок Г.А.Носова³⁹. «(Зооморфные маски. — Л.И.) <...>, генетически связанные с тотемистическими представлениями древних славян, — пишет, например, В.Е.Гусев, — в быту русского народа <...> совершенно утратили первоначальный смысл и функцию и использовались для забавы как искусство подражания повадкам животного»⁴⁰.

Многие из появлявшихся время от времени обобщенных характеристик ряженья восходили к рассмотренному тезису И.М.Снегирева и связаны были с попыткой истолковать основной набор масок как воплощение «неживущего мира». Одна из них принадлежит И.Забелину. Им было сформулировано следующее общее положение: «Ряжение во время святок служило олицетворением злого мира нежити, который под видом различных оборотней, женщин, переодетых в мужчин, и мужчин, переодетых в женщин, особенно страшилищ в шкурах зверей, медведей, волков и т.п., являлся в среду

37. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929. С. 180.

38. Кагаров Е.Г. Религия древних славян С. 39.

39. См.: Носова Г.А. Язычество в православии М., 1975 С. 45

40. Гусев В.Е. Истоки русского народного театра. Учеб. пособие. Л., 1977 С. 14.

живых»⁴¹. На наш взгляд, чрезвычайно важно, что неживущий мир понимается здесь, во-первых, как злой, во-вторых, как способный к оборотничеству.

Основная идея, к которой декларативно сводится представление многих авторов о ряженье, состоит в утверждении его связи с культом предков. Различные аспекты этой связи имеются в виду в работах А.Н.Соболева⁴², Ф.Путинцева⁴³, Б.М.Соколова⁴⁴, Н.Н.Велецкой⁴⁵ и др. Обожеествленных предков видел, например, в ряженье Ф.Путинцев, который подчеркивал к тому же регрессивную природу лежащего в его основе переодевания: «Одевались ряженые подобно предкам, — пишет он, — в звериные шкуры и вывороченные тулупы»⁴⁶. С праздниками в честь мертвых связывал ряженье священник А.Н.Соболев⁴⁷. Б.М.Соколов утверждал, что посредством маскирования происходило обрядовое приобщение покоиников к веселью живых по поводу совершающихся природных метаморфоз⁴⁸.

Н.Н.Велецкая пыталась объяснить святочное и масленичное ряженье трансформацией ритуала проводов на «тот свет». Рассматривая данный обычай как рудиментарный отголосок некогда существовавшего уклада — практики умерщвления стариков, — она связывала появление ряженья со сравнительно поздней заменой реальных

41. Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. В 2 ч. Ч. 2. М., 1879. С. 313.

42. См.: Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Лиг.-ист. опыт исслед. древнерус. мирозерцания. Сергиев Посад, 1913. С. 88.

43. См.: Путинцев Ф. Происхождение религиозных праздников. С. 80—81.

44. См.: РГАЛИ, ф. 483, оп. 1, № 3290 (рукопись Б.М.Соколова «Святочные обряды с точки зрения истории культуры»).

45. См.: Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Отв. ред. С.А.Плетнева. М., 1978. С. 68—69, 159—160, 169—170.

46. Путинцев Ф. Происхождение религиозных праздников. С. 80.

47. См.: Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. С. 88.

48. РГАЛИ, ф. 483, оп. 1, № 3290, л. 2.

«посланников» в иной мир с их символическими эквивалентами⁴⁹. Наиболее последовательно и детально соотношение святок с культом предков выявлено в монографии Л.Н.Виноградовой, где исследуются мифологические корни колядования у славян. В этом же русле здесь рассматриваются основные черты маскированных колядовщиков⁵⁰.

Обзор материалов, связанных с зимним комплексом обрядов, в трудах В.И.Чичерова⁵¹, В.Я.Проппа⁵² и Г.А.Носовой⁵³ сопровождается толкованиями ряженья, которые ограничиваются рамками магической теории. Похоронная тема в ее сочетании с темой брачной рассматриваются здесь как основные мотивы аграрной обрядности, которые функционально определяются магией продуцирующего типа. Как символы магической практики, ориентированной на достижение плодородия, предстают в исследованиях В.И.Чичерова и В.Я.Проппа отдельные зооморфные маски.

Отдельную линию в истолковании ряженья представляют те работы, в которых основной его формой признается переодевание в существа противоположного пола. Еще А.С.Фаминцын изложил свой взгляд на обрядовый травестизм как на попытку воплотить в ритуале божества андрогинной природы (в представлении о них отразилась мысль о первичности бисексуального начала⁵⁴). Авторы ряда исследований связывают с этой формой ряженья архаичные образы, для структуры которых характерны двоичные противопоставления (в данном случае оппозиция «мужской — женский») как сим-

49. См.: Велецкая Н.И. Языческая символика славянских архаических ритуалов. С. 77

50. См.: Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 149—153.

51. См.: Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. С. 166—213 (гл. 5 «Игрища и ряженья»)

52. См.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. С. 110—121

53. См.: Носова Г.А. Язычество и православие С. 45—51

54. См.: Фаминцын А.С. Древне-арийские и древнесемитские элементы славянских обрядов // Этногр. обозрение. 1895. № 3. С. 27—28.

волический способ преодоления односторонности мира и достижения его законченности и гармонии⁵⁵.

Итак, в имеющейся литературе выявляется довольно большой спектр представлений о ряженье, соотносимых с разными его фрагментами. Обрядовое маскирование может пониматься как символическое изображение наступающего в природе циклического обновления, совершающихся в ней сезонных перемен (Н.Ф.Сумцов, А.Н.Афанасьев, И.Забелин) — как «обычай лично (выделено мною. — Л.И.) представлять богов-покровителей природы», в том числе их животные олицетворения. Соответствующие обряды могут считаться отражением культа предков — с акцентом на воплощении в ряженье либо «богов-предков» (в том числе их тотемных заместителей), либо «освободившихся из загробного царства стихийных духов-оборотней»⁵⁶, либо умерших вообще⁵⁷. Речь может идти о попытке воссоздать в обряде мир нечистой силы в символично-магических целях, связанных то с продуцирующим, то с апотропеическим эффектом.

Но в каком бы из перечисленных ключей ни давать толкование ряженья, трактовка его всюду подразумевает один и тот же, по сути своей игровой, язык. Во всех перечисленных случаях следует говорить об иллюзии присутствия тех существ, которые понимаются как божества природы, мифические предки или духи-оборотни. Речь идет о персонификации всех названных сил посредством фиктивного выступления и действия от их лица. Это составляет уже особую плоскость восприятия данного материала, обозначая в конечном счете необходимость театроведческого аспекта в его изучении.

55. См.: *Leach E. Rethinking anthropology. London, 1961* P 132—135; *Иванов В.В. Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы* Сб. ст. Саранск, 1973. С. 39; *Он же. К семиотической теории карнавала как инверсии двончных противопоставлений // Тр. по знаковым системам* Вып. VIII. Тарту, 1977. С. 45—46; *Тернер Э. Символ и ритуал / Отв. ред. Е.М.Мелетинский* М., 1982 С. 246-247

56. *Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу* 13. С. 698.

57. См.: *Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям.* С. 88; *Кагилов Е.Г. Религия древних славян* С. 58 и др.

РЯЖЕНЬЕ КАК ТИП ИГРЫ

Обращаясь к своим воспоминаниям о детстве, прошедшем в одной из смоленских деревень, С.Т.Коненков писал: «...я ничуть не сомневался, что ряженые изображают настоящую жизнь, только иного рода»¹. Иная действительность, которую создавала в обряде группа ряженных участников и которая, безусловно, приобретала очертания чего-то реально существующего, «настоящего», была прямым следствием маскирования, преобразования, связанного с изменением внешности. Сначала вереница по-разному именованных героев просто представала как знак этой действительности; затем каждый из них получал более углубленное воплощение в действиях от другого лица. Речь в данном случае может идти о чем-то вроде «народного маскарада» (так, к примеру, определил ряженье И.М.Снегирев²) — о ритуальных «масках» и весьма специфическом их поведении, которое по многим внешним характеристикам вызывает устойчивые ассоциации с поведением актера.

Часто это явление и воспринимается в целом как своеобразный театр масок (прежде всего зоотеатр), как представление

1. Коненков С.Т. Мой век: Воспом. 2-е изд. М., 1988. С. 33

2. См.: Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. В 4 вып. Вып. 2. М., 1838. С. 30. Аналогия с маскарадом довольно часто встречается в описаниях ряженья: о «маскарадной потехе» пишет, к примеру, В.Бартенев (см.: Бартенев В. На крайнем северо-западе Сибири: Очерки Обдорского края. СПб., 1896. С. 124), о «деревенском маскараде» — С.В.Максимов (см.: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 293), о «святочном маскараде с ряженьем» — В.В.Селиванов (см.: [Селиванов В.В.] Предания и воспоминания В.В.Селиванова. СПб., 1881. С. 115).

«доморощенных деревенских артистов»³. Понятно, что это подобие рождает сильное искушение воспользоваться для описания ряженья набором готовых понятий, сформировавшихся в системе театра, — таких, как «актер», «роль», «зритель», «театральная маска», «мизансцена» и пр. С середины прошлого столетия попытки театроведческой интерпретации ряженья предпринимались Н.С.Тихонравовым, Алексеем Веселовским, К.Ф.Тюндером, П.О.Морозовым, А.И.Белецким, П.Г.Богатыревым, В.Н.Всеволодским-Гернгроссом, Н.И.Савушкиной, В.Е.Гусевым, Е.Уорнер, Л.М.Ивлевой и др.⁴

Однако, несмотря на ряд бесспорных достижений и прочно устоявшихся решений, до сих пор нельзя сказать, что в теоретическом отношении эта проблема сформулирована до конца корректно, что все ее уровни вычленены и разработаны на конкретном материале. На наш взгляд, она ставится недостаточно универсально, а

3. Коенков С.Т. Мой век. С. 34. О «сценической изобразительности» «наряжанья» и сопутствующих ему игр писал, к примеру, И.М.Снегирев (см. *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 2. С. 2). Одну из основных обрядовых ситуаций, связанных с ряженьем, А.И.Веселовский не случайно назвал «сценой празднования коляд», на которой кривляется и подбегается «персонал народного театра» (см. *Веселовский А.И.* Символические маски и скоморохи // *Веселовский А.И.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. VI—X (Сб. ОРЯС Имп. Акад. наук. Т. 53. № 6. СПб., 1883. С. 139).

4. См.: *Тихонравов Н.С.* Начало русского театра // *Летописи руслит. и древности*, издаваемые Н.С.Тихонравовым. Т. 3. М., 1861. С. 7—47; *Веселовский Алексей.* Старинный театр в Европе. М., 1870. С. 00; *Тюндер К.Ф.* Очерк истории театра в Западной Европе и в России // *Вопросы теории и психологии творчества*. Т. 3. Харьков, 1911. С. 1—7; *Морозов П.О.* Народная драма // *История русского театра* / Под ред. В.В.Каллаша и Н.Е.Эфроса при ближайшем участии А.А.Бахрушина и П.А.Попова. В 2 т. Т. 1. М., 1914. С. 1—24; *Белецкий А.И.* Старинный театр в России. I. Зачатки театра в народном быту и школьном обиходе Южной Руси — Украины. М., 1923. С. 5—11; *Богатырев П.Г.* Второй съезд славянских географов и этнографов (раздел «Доклады по духовной культуре») // *Этнография*. 1929. № 1. С. 136—137; *Всеволодский-Гернгросс В.И.* История русского театра / Предисл. и общ. ред. А.В.Луначарского. В 2 т. Т. 1. Л.; М., 1929. С. 154—165; (см. продолжение сноски на след. странице)

методологические принципы ее решения однобоко упираются в генетические теории и сковываются идеей прогресса, якобы наглядно осуществляемого в последовательной смене игровых форм. Для постановки данной проблемы в целом характерен акцент не на игровой природе ряженья, а на игровой тенденции в его развитии. В соответствии с этим изучается чаще всего не столько игровая суть данного обрядового явления, сколько его путь к театру. При этом театроведческий подход к ряженью в значительной мере театроцентричен: идентификация фольклорных явлений с театром основывается на концепции театра как комплекса отдельных элементов театральности, в котором количество таких элементов подвижно и может от случая к случаю меняться.

Театроведческий взгляд на ряжение в последние десятилетия все активнее определяет научный подход к этому обрядовому явлению, становясь, по сути дела, альтернативой этнографическому взгляду. Если ряжение рассматривается при этом в историко-культурном плане, то оно, естественно, понимается как тот нижний предел, до которого наше знание истории театра может быть в принципе доведено, оценивается как самая нижняя точка на пути от обряда к театру. Считается, что в ряжение будущий театр обнаруживает наиболее архаичное свое качество. Это качество определяют, главным образом, как эстетическое, вернее, как первый росток эстетического, только-только обозначившийся на месте магического⁵. Тем

Савушкина Н.И. Драматизированный образ в некоторых жанрах русского фольклора // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Докл. сов. делегации (Москва, август 1964 г.). М., 1964. С. 120—127; *Она же.* Русский народный театр / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1976. С. 32—48; *Гусев В.Е.* Истоки русского народного театра: Учеб. пособие. Л., 1977. С. 11—22; *Warner E.A.* The Russian Folk Theatre. The Hague; Paris, 1977. P. 1—38; *Ивлева Л.М.* Обряд Игра Театр: (К проблеме типологии игровых явлений) // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1974. С. 20—35; *Она же.* Два методологических аспекта в театроведческом изучении обрядово-игрового фольклора // Методы изучения фольклора: Сб. ст. / Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1983. С. 00. 5. Об этом см.: *Гусев В.Е.* Истоки русского народного театра. С. 7—10; *Савушкина Н.И.* Русский народный театр. С. 32—47.

самым обоснованием театроведческого интереса к ряженью сводится к единственной констатации — к утверждению начавшегося разрушения его обрядовых связей.

Дискуссия по вопросу о том, отражает ли собственно театроведческий подход какие-то реальности ряженья, вряд ли целесообразна. Достаточно очевидно, что отражает. Все обрядовые события действительно разворачиваются ряжеными в системе ролевых отношений: женщины выступают в данном случае в мужском облике, мужчины — в женском, молодежь то и дело уподобляется уродливым, горбатым и хромым старикам; кто-то появляется в личине черта, ведьмы, Смерти, кто-то представляет иное сословие или иной этнос; одни изображают военных (солдат и всех мастей офицеров «фантастических армий»), в то время как другие — ремесленников, торговцев или так называемых животных.

Вместе с тем вопрос, который на уровне просто «зримого», фиксируемого глазом получает достаточно однозначный ответ, этим уровнем не исчерпывается. Дело в том, что видимый мир ряженья отличается символической природой создаваемых здесь образов. Тем самым поставленный нами вопрос естественно перерастает в вопрос о том, чем же видимые реальности ряженья являются в содержательном плане.

Окрутники, шуликоны, нарядчики — под этими и многими другими собирательными именами (их обзор и анализ — впереди) ряженые были повсеместно известны в русском традиционном быту. Окрутник был приметной фигурой большого числа народных праздников календарного и семейного круга. Роль ряженных в создании эмоциональной атмосферы обрядового события и формировании коллективных настроений была чрезвычайно велика. Об этом свидетельствуют наблюдения многих собирателей: «Ряженые потешают неприхотливую деревенскую публику разными фокусами, шутками и каламбурами и таким образом вносят в праздничное веселье еще больше одушевления и разнообразия»⁶; «(Большинство

6. *Копаневич И.К.* Рождественские слятки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 13.

представлений. — Л.И.) <...> возбуждают в зрителях такой искренний восторг, каких не может у образованного человека вызвать ни одна из первоклассных комедий»⁷. Собственно, участие окрутников и способствовало конкретно-чувственному характеру совершаемых обрядовых действий. По их инициативе собравшиеся втягивались в ситуации ритуального общения; именно ряженые формировали особое поле всеобщей активности, свободы, праздничности: «Представления (окрутников. — Л.И.) возбуждали нас, разгоняли сонливую неповоротливость деревенского житья-бытья», — отмечал в своих воспоминаниях С.Т.Коненков⁸.

Это все лежит как бы на поверхности ряженья. Однако функциональный спектр тех действий, которые совершают окрутники, этим не ограничивается. Наблюдаемые формы ряженья не всегда обнаруживают его сущность непосредственно. Гораздо чаще ее приходится «инструментально» вскрывать в эмпирическом материале, выходя к тому же за пределы самого обрядового текста. Это предполагает непростую аналитическую процедуру.

Сложность проблемы ощущается, кстати сказать, уже при попытке определить предмет исследования и ответить на вопрос, что же, собственно, следует понимать под ряженьем как явлением традиционной культуры.

В самом общем виде его можно, пожалуй, охарактеризовать как особое обрядовое действие. Во-первых, действие это состоит в изменении окрутником собственной внешности (нередко — до полной неузнаваемости): ряженный мажет себя сажеей, краской, глиной, мукой, нанося их на лицо, шею, руки и другие открытые участки тела. Во-вторых, действие это основывается на переодевании в особую ритуальную одежду (если здесь используется обычная одежда, то ее надевают непременно так, чтобы это входило в противоречие с нормальным способом ее ношения) и на других традиционных

7. Нефедов Ф.Д. Этнографические наблюдения на пути по Волге и ее притокам: а) от Рыбинска до посада Пучежа, б) от посада Пучежа до Казани, в) Заволжье // Тр. ЭО ИОЛЕАиЭ при Московском ун-те. Кн. IV. М., 1877. С. 60.

8. Коненков С.Т. Мой век. С. 33.

приемах маскировки. Вместе с тем ряженье — это еще и результат подобного преобразования, который обязательно приобретает в ритуале дополнительную функционально-смысловую нагрузку.

Трехступенность приведенного определения ряженья требует некоторого комментария. В этом определении заданы сразу два ряда очень существенных, с нашей точки зрения, противопоставлений. Во-первых, в нем объективно заложена необходимость размежевать обрядовые и необрядовые формы переряживания, т.е. отделить ряженье-явление от ряжения-приема. В отличие от весьма своеобразного ритуального явления, которое нас интересует, ряжение-прием характеризует и перевоплощение актеров в представлениях народного театра, и способ существования участника маскарадных «потех» (типа тех, что вошли в праздничный быт петровской эпохи) или балов-маскарадов, и — кроме того — маскировку во время охоты.

Во-вторых, из данного определения вытекает возможность дифференцированного подхода к ряженью как процессу обрядового преобразования, с одной стороны, и как результату последнего, с другой. Таким образом, здесь противопоставляются ряжение и ряженье, что имеет для нашего объекта особое значение. Безусловно, есть некоторое своеобразие в том, что, надев маску, вычернив или, наоборот, набелив лицо, а также окрутившись во что-нибудь, ряженный демонстрирует тем самым знаки собственной инакости и одновременно включается в обрядовую реальность, хотя, по существу, он еще не начал действовать «в образе».

Какова практическая и теоретическая продуктивность предложенного в данном случае определения? Можно ли считать, что оно достаточно приближает нас к пониманию специфики того ряженья, которое в русской традиции преобладает? Теоретическая его продуктивность обусловлена, на наш взгляд, прежде всего тем, что при таком подходе ряженье обнаруживает свою принадлежность к числу универсальных компонентов обрядового поведения. Рассмотренное на этом уровне, окрутничество оказывается явлением, которое известно практически всем народам и отличается набором удивительно стабильных характеристик.

В число последних можно включить, конечно, и отдельные способы, которыми осуществляется ряжение (в частности, прием обрядового травестизма, когда женщины и мужчины как бы меняются

своими одеждами), и соответствующие ему обрядовые ситуации. Кроме того сюда следует отнести наиболее употребительные в ряженьи ритуальные материалы (вроде вывернутых наизнанку шкур или меховых вещей, а также всевозможных лохмотьев, которые, в свою очередь, тоже трактуются иногда как символическое обозначение «косматости» персонажа). Все это способно служить поводом для постановки масштабных типологических проблем, включая проблему обрядовых универсалий.

Естественно, при подобной формулировке задачи вырастает значение вопросов, связанных с концептуальной природой ряженья, с его мировоззренческой базой. Главным становится вопрос о том, какого рода общая обрядовая мысль вызывает ряженье к жизни и реализуется в нем на правах основополагающей.

Определение ряженья, на котором мы несколько задержались, позволяет очертить самые общие контуры нашего предмета. Но, отграничивая этот предмет от так или иначе схожих с ним, наше определение все же не дает отчетливого представления о специфике того слоя ряженья, который составляет ядро русской традиции и типологически близких ей. Для понимания этой разновидности ряженья чрезвычайно важно осмыслить также дополнительную его роль в обряде — роль игровую. Иначе говоря, важно осознать целый комплекс проблем, связанных с реальным бытованием ряженья в сфере русской праздничной культуры.

Из всех форм окрутничества, которые могут быть обнаружены при сопоставлении разноэтнического обрядового материала, нас интересует лишь конкретная форма, связанная со специфически игровым аспектом народной обрядовой культуры. Можно сказать, что эта форма тяготеет к созданию особого типа образности.

Для данной формы актуально не только «отрицание» рядящегося, не только стирание всех признаков его индивидуальности, что выразится в достижении неузнаваемости как таковой (окрутник скрывает себя с помощью маски, необычной одежды, молчания, и в материально воплощенном «не-я» реализуется, таким образом, лишь одно значение — «нет меня»). Следует повторить, что не только это характерно для интересующей нас формы ряженья, и даже не столько это, сколько появление у окрутника своеобразного «двойника» и «заместителя». В данном случае под двойником име-

ется в виду тот игровой персонаж, которого окрутник воображает, изображает и представляет, именем которого он называет себя. Такой персонаж наделен определенным самостоятельным смыслом. «Не-я» словно наполняется при этом новым содержанием. Оно получает не просто отрицательное значение («нет меня»), но и значение положительное: некто другой, alter.

Чтобы высветить это противопоставление нагляднее, воспользуемся несколькими частными примерами. Они, можно надеяться, на конкретном уровне обозначат исключительно важную границу между ряженьем как приемом игрового перевоплощения и ряженьем как способом символически достичь некоторого магического статуса, в том числе как способом спрятаться (при этом сделаться неузнаваемым, невидимым означает — в силу особой логики — стать как бы временно несуществующим).

Например, хорошо известно, что в рамках русского свадебного ритуала невеста не один раз преобразуется, меняя свои обрядовые одежды. Это многократное переодевание мотивировано с магической точки зрения: именно таким образом невеста пытается оградить себя от порчи. Ряженье, с которым мы здесь сталкиваемся, выступает как своеобразный обрядовый «громоотвод», как магическое средство защититься от опасных демонов, по сути дела, обманув их. В этом случае на ряженье основывается всего лишь неузнаваемость невесты, и можно сказать, что по своей функции оно равнозначно другим приемам отвораживания — в частности, приглашению и задабриванию колдуна, использованию острых предметов и специальных заговорных формул. Кстати, принцип сокрытия, прятания невесты, а также подстановки «лженевесты» (последнее уже является, впрочем, актом «замещения» и тем самым содержит элемент игры) обнаруживает себя в свадебном обряде неоднократно⁹. Из этого мотива вырастают даже особые сценки-диалоги: иногда принима-

9. «Выставление "мнимой невесты"» сближал со свадебным ряженьем «и по смыслу и по форме» Е.М.Мелетинский: функционально обе обрядовые ситуации связаны с необходимостью «отвлечь злых духов от молодых» (см. *Мелетинский Е.М. Герои волшебной сказки.* М., 1958. С. 248)

ют вид довольно развитого игрового представления столкновение и перебранка сторон, словесное состязание двух партий.

Важно подчеркнуть, что ряженье рассматриваемого типа не несет в себе ничего греховного и безобидно в понимании тех, кто к нему прибегает. Более того, оно представляется спасительным: ему приписывается способность направлять мимо цели потенцированное обрядовой ситуацией зло.

Во многих случаях родители жениха и невесты поджидают их также в вывернутых наизнанку шубах: «Отец и мать молодых <...> раскладывают у ворот небольшое пламя огня, чтобы разрушить всякую порчу, и, надев на себя на выворот тулупы, встречают их у входа в сени с иконою и хлебом-солью»¹⁰. Наиболее часто такое персраживание интерпретируется как прием симпатической магии: отмечается магическая соотнесенность шубы с богатством создаваемой семьи¹¹. Вместе с тем не без оснований А.К.Байбурин предлагает видеть в этом эпизоде обряда способ моделирования основной для свадьбы антитезы (свой—чужой), когда шуба должна символизировать «чужесть, звериную <...> природу» представителей другого рода¹².

В целях неузнаваемости прием ряжения используется и в новогоднем обряде припамирских народов, где это обстоятельство особым образом акцентируется. Обратимся к конкретным примерам, свидетельствующим об этом: «В час Юпитера хозяин дома вставал, читал намаз и, пока все члены семьи спали, спешил совершить традиционный обряд: вывернув наизнанку овчинную шубу (мехом наверх) и накинув ее на голову и на одно плечо, закрывал лицо, оставляя только глаза открытыми, чтобы при случайной встрече

10. [Машкин]. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда г. Машкина // Этногр. сб. ИРГО. Вып. V. СПб., 1862. С. 70

11. См., напр.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянской культуре Николая Мирликийского. [М.], 1982. С. 101.

12. См.: Байбурин А.К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Отв. ред. Б.Н.Путилов. Л., 1977. С. 127.

его не могли узнать <...>. Он направлялся на восток и бросал красную материю <...> поверх стены двора или на изгородь из хвороста <...>. Вывороченная мехом наружу шуба должна была способствовать тому, чтобы всходы зерновых в новом году были такие же густые, как мех шубы»¹³; «Выходя из дома выносить мусор, женщина накидывала на голову и плечо вывороченную мехом наружу шубу и выкрикивала: “<...>Уйдите с дороги, я выношу прошлогоднюю грязь!”»¹⁴.

В каждом из только что приведенных случаев тот, кто исполняет ритуальные действия, рядится с единственной целью — сделаться непохожим на себя, остаться неузнанным и — что то же самое — неувиденным в тот момент, когда это представляется опасным (в ритуале эти моменты мифологически мотивированы). Такое переряживание не сопряжено с имитацией какого-либо другого лица, и здесь нет никакой роли, кроме роли, условно говоря, «невидимки». Последняя лишена всяких дополнительных признаков другого «я».

То же можно наблюдать и тогда, когда «поселяне, собираясь в ночную, надевают тулуп на выворот, голову повязывают полотенцем, для обороны берут кочергу»¹⁵. Кочерга и элементы переряживания здесь, по сути дела, полностью уравниены в функции апотропеев. Кочергой обводят магический круг, внутри которого ощущают себя защищенными от проделок лешего («...никакой леший не смеет подойти к полю и гумну»¹⁶); аксессуары окрутничества всего лишь дублируют препятствие, уже обозначенное другими магическими присемами.

13. Мухомидинов И. Обряды и обычаи приамурских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.Н. Басилов. М., 1986. С. 75.

14. Там же. С. 77.

15. [Сахаров И. П.] Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Рус. нар. чернокушечье. Рус. нар. игры, загадки, присловья и притчи. Нар. дневник. Праздники и обычаи. М., 1990. С. 297.

16. Там же.

В противоположность этому внешнее преображение в ряженые наподобие святочного получает смысл как способ включения окрутника в игровой тип поведения, для которого характерна ролевая структура действия. Тот, кто рядится, при этом обязательно создаст более или менее определенное представление о другом лице. Демонстрируя маску, он тем самым не только скрывает собственное лицо, но еще и выставляет напоказ другое лицо¹⁷.

Отметим, что именно такого типа традиция окрутничества представлена в русском материале наиболее рельефно, ярко и многопланово. Закрепленная в календарной, свадебной и прочей обрядности, она и понимается нами как ряженые в собственном смысле слова.

Игра как особая форма существования ряженого — это специфический язык «выражения вовне» (В.Н.Харузина) некоторых обрядовых представлений. В этом смысле чрезвычайно удачным можно признать определение обряда как «заговора в лицах (выделено мною. — Л.И.)», которое принадлежит А.Н.Веселовскому¹⁸. Для окрутника с игрой связан особый способ существования — балансирование между условной обрядовой реальностью и реальностью обыденной жизни. Установка на условность игровой ситуации в данном случае принципиально важна, как и возможность обратного переключения, «возвращения» из ролевого состояния. Это двуединство и порождает атмосферу ряженых как игры с его подчеркнута условным, внебудничным типом поведения, с его ориентацией на своего рода «антинорму». Покрытый рогожей и действующий в «харе»-личине окрутник обнаруживает разом три своих ипостаси: он выступает как материал игровой деятельности, во-первых, как ее конечный, но исключительно сиюминутный, мимолетный продукт, во-вторых, и как создатель этого продукта, в-третьих. Мы вправе видеть в нем инструмент игрового поведения и одновременно исполнителя, владеющего этим инструментом, а в равной мере и опреде-

17. Подробнее об этом см.: *Ивлева Л.М.* К вопросу о теоретических предпосылках этнотеатроведения // *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 3. Нови Сад, 1988. С. 7—15

18. *Веселовский А.Н.* Поэтика // *Собрание сочинений А.Н.Веселовского*. Т. 1. СПб., 1913. С. 242.

ленный результат игровой деятельности исполнителя. Любое изображаемое событие пантомимически или драматически объективируется в данном случае благодаря «живому» участию ряженого¹⁹.

Специфика данной разновидности ряженья состоит в соединении игровой формы, в которой оно реализуется, с набором магических функций. К тому же следует подчеркнуть, что игровая форма служит здесь средством обнаружения мифопоэтического содержания. Действование от другого лица, нередко связанное с элементами драматизации, — это особый способ воплощения мифологических идей и представлений. Можно предположить, что он имел исключительную обрядовую ценность. По сути дела, именно с ним была связана возможность создавать в рамках обряда ощущение «живой» мифологии, имитировать непосредственное присутствие ее персонажей: естественно, что, действуя от их лица, ряженные тем самым сообщали мифологическим идеям особого рода актуальность. Реализуясь во времени и пространстве по законам игрового мира, соответствующие персонажи словно представляли во плоти, «оживали» и один за другим проходили перед глазами всех присутствующих. В народе, как можно показать, верили в то, что они на самом деле воплощались в окрúтниках. Таким образом, здесь создавались исключительные условия для максимальной их наглядности и достоверности. Это были условия, в которых мифологические персонажи актуализировались как бы на пределе возможного. Если достоверность событий былички требовала дополнительных подтверждений и обычно скреплялась личным свидетельством говорящего (иногда со ссылкой на тех, кого он, а также его слушатели хорошо знали), то здесь герой был явлен в «натуральную величину», ничего не

19. Эта характеристика ряженья вполне соотносится со следующей характеристикой обряда. «(Обряд. — Л.И.). . . заставляет обоих (рассказчика и аудиторию. — Л.И.) принимать участие в драматическом акте — исполнителя активно, аудиторию хотя бы пассивно. <...> задача (в обряде. — Л.И.) поставлена самой ситуацией, и ее разрешение принадлежит исполнителю» (Маранда И., Кенгис-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора: Сб. ст. / Сост. Е. М. Мелегинский и С. Ю. Неклюдов. М., 1985. С. 228).

стоило физически ощутить его и даже вступить с ним в реальный контакт.

Из всего сказанного вытекает, что ряжение не столько исторически эволюционировало по пути превращения в игру²⁰, сколько само по себе изначально являлось сценой: ведь окрестником всегда создавалась специфически игровая модель мира. Важно подчеркнуть, что перевоплощение и действие от другого лица для ряжения исконны. Это и есть те особые категории, которые представляют в ряжении театроведческий интерес независимо от того, сохраняет оно магическое начало или утрачивает его. В формах игры здесь получает выражение то, что в других фрагментах обряда имеет иную морфологическую природу — природу музыкального текста, вербальной формулы и т.д.

Конечно, игровые формы ряжения могут оказаться долговечнее ритуальных функций, с которыми они когда-то соединялись. Но в связи с этим важно уточнить, что смысловой фундамент ряжения закладывается не только на уровне его прагматики (обрядовая магия): пока в соответствующей среде бытования существует комплекс мифологических образов, о которых рассказывают, в реальность которых так или иначе верят, ряжение в известной мере осмысливается ими.

Мифологическое содержание (а в случае десемантизации и полной формализации обряда — его следы) воспроизводится в ряжение средствами игрового языка: разыгрывается в лицах. И даже тогда, когда обрядовая семантика ряжения действительно изнашивается и ветшает, само оно лишь превращается из явления духовной культуры народа в праздничную бутафорию жизни, существующую, однако, все в той же игровой форме.

Итак, мы подошли к выводу, который имеет принципиальное значение: театроведческие задачи в изучении ряжения не должны

20. У такой эволюционной концепции много сторонников, но, пожалуй, наиболее последовательно она разработана Р. Ангеловой (см.: *Ангелова-Георгиева Р.* Народната театрална култура на Јужните Словени во зимнице обичаи и игри со маскирање и преоблекување // *Македонски фолклор*. Год. VIII. 1975. Бр. 15—16. С. 353—362)

пониматься как альтернатива этнографическим, в их постановке нужно видеть не отказ от этнографизма, а лишь подчинение этнографических фактов новым целям анализа. Однако и в теории, и на практике зачастую приходится сталкиваться с тем, что этнографические реалии и подробности оттесняются ради «чистоты» эстетических концепций.

Есть смысл специально остановиться на том, что исследователи, нацеленные на проблему корреляции между магическим и эстетическим, неоднократно оказывались необъективными, когда спешили перевести ряженье в разряд сугубо эстетических проявлений народного быта. Этому во многом способствовал однобокий срез материала. Стоит лишь восстановить необходимый этнографический контекст — и материал чаще всего начинает сопротивляться слишком прямой театроведческой экспансии.

Ведь и стремление к точности собственно театроведческих трактовок обряда связано с необходимостью постоянно проверять себя максимально полно взятым контекстом народной жизни, мировоззрением соответствующей среды в целом, а не в произвольно изъятых фрагментах. Это нужно в первую очередь для того, чтобы театроведческие категории на этом материале не предстали бессмысленными и выводы о «пережиточности» обрядового ряженья не опередили сам ход истории.

Если носители традиции оценивают надевание маски как тяжкий грех и предлагают окрутнику смыть этот грех крещенской водой, вряд ли можно считать ряженье отголоском магической практики, а не самой этой практикой. Если те, кто участвует в «похоронах» мнимого покойника или «венчании» молодых вокруг ступы, со страхом реагируют на осуждение этих сценок местным священником и тем не менее продолжают в них участвовать, значит, сам обычай этот больше, чем просто факт скоморошества. Такие эпизоды ряженья рано списывать по разряду «архивных древностей». Здесь предстоит решить другую задачу — задачу смеховой игры с сакральными ценностями в обряде. И если поведение ряженого неординарно и отмечено вольностью игры с тем, что в норме составляет суть приличия, это не значит, что мы оказались в зоне безнравственного. Здесь наша задача также — не оценить, а объяснить (как правило, объяснения эти нужно искать вне самого ряженья).

Проакцентированные здесь примеры — лишь несколько частных случаев из множества, с которыми приходится иметь дело при театроведческой интерпретации ряженья. Но они имеют и более общее теоретическое значение. Они позволяют утверждать, что театроведческий взгляд на обрядово-игровые явления — это своего рода обращение этнографического взгляда на него, это перевод с языка одной науки на язык другой. Основные игровые признаки ряженья — это как бы модификация признаков этнографических. Первые должны лечь в основание театроведческого языка — одного из возможных языков описания данного материала, но поле значений этих игровых показателей ряженья — не вне полнообъемного этнографического материала, а именно в нем.

Итак, сформулируем теоретический итог наших рассуждений. Во-первых, ряжение относится к числу игровых обрядовых действий; во-вторых, оно является игровой версией мифологических представлений (разворачивается как игра по форме, миф по содержанию); в-третьих, в интерпретации ряженья важно исходить из этой двойной его природы. При всем многообразии существующих точек зрения на то, кто же такие окрутники, каждая из них сводима к представлению о человеке, облачившемся в странный костюм и маску, или, говоря иначе, к представлению о *homo ludens*, который прячет себя, но зато обнаруживает другого. И это «себя», и этот «другой», и эта «маска» — всё одинаково имеет отношение к проблематике ряженья.

РЯЖЕНЬЕ В СВЕТЕ НАРОДНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Хухольник, хухольник,
Подокошельник,
Шапка с пухом,
Чирий в ухо,
Невеста с брюхом¹

Ряженье всегда базируется на комплексе традиционных средств и приемов изменения внешности. Комплекс этот может быть представлен костюмом окрутника, маской, специфическими разновидностями грима, тем или иным набором символических предметов. Само переряживание оказывается тем первотолчком, который сообщает всему поведению окрутника действенный характер. Действие в данном случае также определяется рядом слагаемых: в нем могут сплетаться или перемежаться слово, музыка, жест, хореографический компонент.

Как бы ни было сильно игровое начало ряженья, роль этих составляющих все-таки не может быть увязана только с игровыми задачами. В их специфике видны следы обрядовых характеристик ряженья. Это касается и материалов, которые используются в костюме, и отношения окрутника к слову, и своеобразного звукового фона действия. Каждый из названных компонентов вносит что-то свое в семантическую копилку ряженья. Это предопределяет множественность позиций, с которых следует подходить к окрутничеству. Это

же делает желательным использование в его изучении разных аналитических приемов.

Выявление содержательного плана ряженья неизбежно становится многоступенчатой процедурой. Пожалуй, наиболее очевидна в этом процессе та роль, которую может сыграть обращение к собственно этнографическим фактам. Система представлений, заложенных в самой структуре того или иного обряда или отраженных в его мотивировках, принципах отбора исполнителей, функциональных установках, а также в сопутствующих обряду текстах, — все это в известной мере соотносится с системой традиционных значений самого ряженья. Типы персонажей, приемы преобразования участников ритуала, используемые при этом предметы и маски, характер поведения окрутника, запреты и предписания, которым он следует, значимы, когда мы пытаемся раскрыть ряжение как явление традиционной культуры. Естественно, в дальнейшем изложении многим из названных аспектов будет уделено соответствующее внимание.

Однако было бы наивно думать, будто язык ряженья можно адекватно воспринять, полагаясь лишь на его прямые связи с ритуалом и непосредственные впечатления собирателя от видимого и слышимого. Искомый результат лежит глубже. Исследователь сталкивается здесь с необходимостью овладеть различными символическими языками культуры, выявить скрытые отношения между ряженьем и другими фольклорными текстами. Для выяснения семантики окрутничества много могут дать смежные явления традиционной культуры (их комплекс еще предстоит очертить) — от текстов, свернутых в емкие пословичные формулы, до сюжетных повествований типа былички. В этом круге явлений окрутничество получает прочтение объективно — независимо от того, очевиден данный контекст для отдельных носителей традиции или нет.

Один из наиболее содержательных с этой точки зрения источников — демонологический повествовательный фольклор. Нередко он позволяет атрибутировать те персонажи ряженья, которые в описаниях остались без названий. Именно он помогает «этимологизировать» реплики, действия окрутников, детали их костюма в тех случаях, когда эти реплики, поступки или атрибуты одежды мало что говорят исследователю сами по себе. Однако оставим пока это

утверждение без сколько-нибудь развернутой аргументации. У нас еще будет случай вернуться к нему в конкретных ситуациях и проверить его на отдельных примерах.

Не менее ценным комментарием к вопросу о мировоззренческой сущности ряженья может послужить и богатый фонд его диалектных обозначений. Еще в 20-е годы, составляя программу собирательской работы по фольклору, Б.М. и Ю.М.Соколовы заострили внимание на необходимости полного охвата «местных наиме́зований ряженья»². Серьезное значение придавали языковым фактам и такие ученые, как Д.К.Зеленин, В.И.Чичеров, В.Я.Пропп, В.Е.Гусев, Л.Н.Виноградова³. Однако в полном своем объеме этот лингвистический материал до сих пор не получал должного освещения и, по сути дела, даже не включался в круг проблем, связанных с изучением ряженья. Возможность использовать его как весьма информативный источник сведений об окрутничестве по-настоящему так и не была реализована, хотя, начиная с А.Н.Афанасьева⁴, к отдельным языковым данным обращались многие авторы. Большое значение придавал им, в частности, Н.С.Тихонравов: «Ряженные актеры рождественских игр <...>, — писал он, — и в названии и в некоторых из своих атрибутов сохранили память о своей языческой роли»⁵.

Комплекс этих названий относительно велик. С перспективой его изучения как целостной системы можно без всякого преувеличения связывать важные шаги в уяснении обрядовой природы ряженья, и

2. См. Соколовы Б. и Ю. Поэзия деревни: Руководство для собирания произведений устной словесности. [М.], 1926. С. 97

3. См.: *Zelenin D.K. Russische (Ostslavische) Volkskunde* Berlin; Leipzig, 1927. S. 355; *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. Очерки по истории нар. верований // Тр. ин-та этнографии АН СССР Н.С. Т. XL М., 1957 С. 166—213 (гл. 5 «Игрища и ряженья»); *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники: Опыт ист.-этногр. исслед. [Л.], 1963. С. 118; *Гусев В.Е.* Истоки русского народного театра: Учеб. пособие. Л., 1977. С. 13; *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования / Отв. ред. Н.И.Толстой. М., 1982 С. 149.

4. См.: *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избр. ст. М., 1983. С. 399—400.

5. *Тихонравов Н.С.* Начало русского театра // *Летописи рус. лит. и древности*, издаваемые Н.С.Тихонравовым Т. 3. М., 1861 С. 11

не только на функциональном уровне. Это составляет для нас как бы первый круг вхождения в тему. Хорошо известна «архаизирующая сущность» народной терминологии, в силу которой именно название дольше всего удерживает следы тех значений, что исторически были свойственны самому явлению⁶. Все народные термины, которые относятся к окрутничеству, как раз и могут быть представлены в качестве своеобразного толкового словаря ряженья.

Эти названия существенно варьируются по диалектам и отдельным местным традициям. Они фиксируют в обрядовом перевоплощении то одно, то другое принципиальное качество, по-разному оценивают и мотивируют сам обычай рядиться. В разных планах, с нескольких точек зрения отражают названия как мировоззренческую, так и собственно игровую специфику данного явления и тем самым обеспечивают нашим представлениям о нем особую объемность. Только взятые в совокупности, они позволяют совместить в понимании ряженья его внешнюю форму с «формой внутренней», возвращая нас из круга очевидных, легко наблюдаемых реалий в круг коренных (в том числе полузабытых или даже забытых) идей.

Наметим в этом терминологическом словаре несколько лексико-семантических групп, различающихся, соответственно, общим принципом номинации. Каждый из таких пластов выявляет свой набор признаков, которые воспринимаются в ряжение как наиболее существенные.

I

В одних случаях в термине фиксируется общий принцип обрядового перевоплощения, связанный с внешней стороной преображения — с переодеванием и маскировкой. Это, во-первых, широко бытующие слова типа *рядиться, наряжаться, [на]рядихи (снарядихи), наряднухи (наряжухи), нарятчики, наряжонье (снаряжен-*

6. См., напр.: Трубачев О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966. С. 391.

ные), [на]ряженик, шутовские наряды и т.п.; во-вторых, окрутиться (окручаться), окрутники, окрутки, окрученники, окрута́ и т.п.

Продуктивность, которую обнаруживает при этом корень *-ряд-* (*-ряж-*), вполне сопоставима с той ролью, которую он вообще играет в лексике обрядового обихода. Для сравнения достаточно вспомнить несколько примеров вроде *рядить свадьбу, снаряжать невесту (покойника), обряжать* (в значении 'обмывать', 'одевать' мертвого), *суженый-ряженный* (последнее словосочетание особенно распространено в святочных гаданиях⁷). Многие из этих словоупотреблений дают ступень фразеологизации или приводят к появлению клишированных текстов — пословиц, поговорок и пр.: «суженая ряженому»; «ряженое яство суженому ясти»; «суженого примите, а ряженую (т.е. невесту. — Л.И.) подайте» (все примеры находим в словаре В.И.Даля⁸).

Связь окрутничества со свадьбой, которая обнаруживается на лексическом уровне⁹, подтверждается и в самой обрядовой практике. С одной стороны, достаточно вспомнить об участии окрутников в свадебном действе, с другой — о таком характерном эпизоде ряженья, как игра «в свадьбу». Как правило, окрученные «жених», «невеста», «поп» (иногда число персонажей увеличивается) разыгрывают сценку шуточного венчания. Наиболее полное ее описание находим у И.К.Копаневича: «Посредине избы <...> ставят ступу или большую корзину <...>, покрывают ее чем-нибудь и кладут на нее крест, сделанный из палок и перевитый соломой, какую-либо книгу или тетрадь. Все эти вещи должны обозначать аналой, крест и евангелие. В некоторых местах евангелие заменяется лошадиным

7. Напр.: «Суженый-ряженный, приди ко мне наряженный. Приди, возьми меня» (данная формула входит в ритуал гадания у колодца (зап. автором в с. Воскресеновке Сасовского р-на Рязанской обл. (АКФ РИИИ, колл. 1988 г.))

8. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. IV. М., 1955. С. 125

9. Кроме отмеченных случаев, в терминологии ряженья нередко встречается глагол *водить* (см. далее) — один из распространенных терминов брака у славян.

подседельником. Из среды собравшихся <...> выбирают парня и девушку, которых ставят перед воображаемым аналогом, как жениха и невесту, надевают им на головы сплетенные из соломы венки и потом три раза обводят их вокруг ступы или корзины с пением или извращенных церковных песней, поемых при бракосочетании, или какой-либо хороводной песни. Главные затейщики изображают из себя священника и диакона и, наподобие ризы и стихаря, надевают на себя женский сарафан, ветхий кафтан, а то просто рогожу <...>. Эта неприличная игра, сопровождаемая самыми откровенными циничными разговорами и шутками, происходит в присутствии детей-подростков...»¹⁰.

По записям известен и более архаичный вариант имитируемой ряжеными свадьбы, когда мотивы т.н. антиповедения (термин Б.А.Успенского) уступают место откровенно эротическим действиям: «...бабы “что из озорных”, привязывают спереди круглое не расколотое полено. <...> в избу, на место гулянья являются две женщины, одна из них приносит доску в человеческий рост и одеяло или “окутку” <...>. Одна из женщин ставит доску перед собой, другая закутывает ее вместе с доской, берет в руки полено и сильно ударяет по доске, приговаривая: “Иван Тюмиц, цуеш ли?” Женщина за доской молчит. Первая ударяет второй раз с тем же вопросом, опять молчание и лишь на третий раз отвечает из-за доски, нарочито грубым голосом: “цую, цую”; тогда ударявшая по доске женщина говорит: “мужик, пришел, оброк принес, <...> без рог, просит-ся обеззакониться”. Женщина за доской грубым голосом отвечает: “жени, жени, растакую мать, чтобы пуще....., чтобы пуще ее.....”. После этих слов, женщина с поленом подходит к одному из присутствующих парней, берет его за руку, поднимает с места, выводит на середину избы, велит выбрать девицу, взять ее за руку и подойти к Тюмицу <...>. Женщина с поленом идет впереди пары, в руке у нее “кадило” <...>.

10. *Копаневич И.К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 14—16.

После “венцания”, парня три раза перекатывают через девушку, затем завязывают их в одно одеяло и так связанных катают по земле»¹¹.

Аналогичные наблюдения можно сделать и относительно корня *-крут-*(*-круч-*). Объединяя ряд дериватов внутри терминологической группы, он параллельно также образует пласт отчетливо обрядовой, в частности свадебной, лексики (ср., напр.: *окрученная* — ‘молодая в свадебном ритуале’; *окрута* — название ритуального наряда невесты; *крутить молодую* — убирать ее после венца по бабьи; *крученный* — в значении ‘помолвленный’¹²).

Не менее существенно и то, что у глагола *крутить* устойчиво выявляется специфическое значение, связанное с характеристикой действий, которые приписываются мифологическим персонажам. «Крутит» говорят, к примеру, о вьюге, вихре, буре, мотивируя их происхождение свадьбой нечистых («черти женятся», «ведьма дочку замуж отдает» и т.п.).

Группа слов, которую мы рассматриваем, представляет для ряженья исключительный интерес, как и сам корень *-крут-* в силу заложенной в нем идеи оборотничества. Необходимо вспомнить, что когда-то это привлекло особое внимание А.Н.Афанасьева. В очерке «Ведуны, ведьмы, упыри и оборотни» он отчетливо сформулировал свои наблюдения по этому поводу: «Язык и предание ярко засвиде-

11. Каруновская Л. Несколько песен Костромской губернии // Музыкальная этнография: Сб. ст. / Под ред. Н.Ф.Финдейзена. Л., 1926. С. 13—14.

12. Это терминологическое совпадение заслуживает самого серьезного внимания в свете концепции свадьбы—смерти, предложенной Г.А.Левинтоном (см.: Левинтон Г.А. [Свадебные песни] // Угличские народные песни: Из новых записей рус. нар. песен / Сост.-ред. И.И.Земцовский. Л.; М., 1974. С. 209—212) и затем разработанной в ряде исследований: Скворцова З.Р. О причитаниях в свадебном обряде // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. Б.Н.Путилов. Л., 1974. С. 244—250; Бернштам Т.А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — нач. XX в.) // Русский Север: Пробл. этнокульт. истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. Т.А.Бернштам, К.В.Чистов. Л., 1986. С. 82—100 и др.

тельствовали тождество понятий превращения и переодевания»¹³. Правда, это сопоставление он распространил и на слова с корнем *-влак-*, поместив, таким образом, в одном семантическом ряду понятия 'окрутить'—'облачить' и — соответственно — 'окрутник'—'облако'. Это привело А.Н.Афанасьева к интерпретации округничества как отражения представлений об «облачном мире». Все свелось, по сути дела, к метеорологическому коду ряженья, который и был предложен в данном случае как единственный ключ к его мифологии: все маски, «хари» и «личины», сколько бы их ни было, предстали в работе А.Н.Афанасьева как образы туч и облаков с их минутно меняющимся рисунком и причудливыми, нередко похожими на животных очертаниями. «Обычай наряжаться в мохнатые шкуры и принимать на себя звериные подобия, в каковых воображение древнего человека олицетворяло дожденосные тучи»¹⁴, был поставлен им в связь с культом громовника. Звуковое и хореографическое оформление ряженья он также выводил из «напевов грозы» и «танцев облачных дев»¹⁵.

Безусловно, термин *окрутник* (и все его гнездо), словообразовательно связанный с глаголом *окрутиться*, может быть рассмотрен в качестве семантической параллели к слову *оборотень*, включенному в словообразовательную пару «оборотень—оборотиться». Кстати, следует отметить любопытный и вряд ли случайный факт объединения двух названных корней в загадке «Круть-верть, под замочком смерть».

В названии *окрутник* получает отражение один из ведущих принципов ряжения, состоящий в переворачивании одежды наизнанку. В силу семантической связи данного термина с терминологией оборотничества эта тенденция находит свое объяснение в представлениях об *обертунах* и *обертихах* — этих округниках в чистом виде, округниках по своей природе. Таким образом через название

13. Афанасьев А.Н. Древо жизни. С. 399.

14. Афанасьев А.Н. Народные праздники // Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово / Сост., вступ. ст., коммент. А.И.Баландина. М., 1988. С. 477.

15. См.: Афанасьев А.Н. Древо жизни. С. 96.

перскидывается мост к текстам быличек, очень значимый для округничества в целом.

Идея превращения характерна в равной мере и для ряженья, и для отраженного быличкой оборотничества. В первом из этих случаев она реализуется средствами игрового языка: здесь всячески подчеркивается фиктивность выступления под чужим «именем», сохраняется некоторая двуплановость в поведении того, кто меняет свой внешний вид. Во втором случае, в нарративе, данная идея получает неигровое воплощение.

Оборотничество — это мифологическое (или суеверное) представление о безусловной возможности превращений в иные существа. При этом для значительной части оборотней традицией определяется большой диапазон типичных автотрансформаций — диапазон, который потенциально как бы вообще не ограничен. Об этом говорят многие свидетельства «мифологических»: «Ведьма и жабой, и ужом, и ким хочешь скинется»¹⁶; «Ведьма чим хочешь зробится»¹⁷; «Колдун и собакой, свиньями, бывало, и всяко превращалось»¹⁸; «Оборотни принимают вид животных, как-то: свиней, собак, волков, лошадей и пр.»¹⁹. (Интересно, что такую же «открытость» информанты приписывают обычно и потенциальному миру ряженных персонажей.)

Принципиальная вариантность возможных обликов оборотня означает отсутствие у него собственного лица. Для него любое другое «лицо» — тоже свое. Оно оказывается лишь одной из вероятных форм выражения изначально множественной природы демона-оборотня. В этой многоликости все мелькающие и чередующиеся образы подчеркнута равнозначны и эквивалентны, все сводимы к единой сущности. Именно эта идея демонстрируется быличкой. К примеру, лапа животного (кошки, жабы, свиньи и т.д.), в которое

16. Зап. автором в с. Костюковичи Мозырского р-на Гомельской обл. от О.Я.Пивоваровой (АКФ РИИИ, колл. 1982 г.).

17. Зап. автором в с. Челхове Климовского р-на Брянской обл. от И.Груздова (АКФ РИИИ, колл. 1982 г.).

18. Зап. автором в с. Дарине Кадомского р-на Рязанской обл. от Л.Ф.Варламовой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

19. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 31, л. 2 (Владимирская губ.).

превратилась ведьма, — только обманчивый образ ее руки или ноги. Повреждение лапы и прочие аналогичные действия влекут за собой изобличение нечистой природы персонажа былички: «Мать до сына шла. Скинулася на лягушку. Невестка скинула ее на лопате на расхидну дорогу и одрубала ей лапку. А утром сын убачиў, шо ў ей (матери. — Л.И.) рука зрублена»²⁰.

Способность к полному превращению отличает героев низшей демонологии — всевозможную «нечистую и неведомую силу». Это ведьмы, лешие, русалки, банные, водяные, домовые и прочие мифологические персонажи, которые активно владеют даром превращений. Для них перемена образа, перевоплощение и есть оборотничество в точном смысле слова — превращение «туда и обратно», обусловленное и сверхъестественной их природой, и некоторой привилегией магического знания²¹. Вспомним, что умение менять обличье и сказкой оценивается как особая, «хитрая», наука (ее секретами владеет сказочный колдун, который берет в подмастерье мальчика, чтобы обучить его тайному знанию как ремеслу). Известны случаи, когда такое умение нечистика получило отражение в его названиях. Наибольший интерес представляет для нас одно из

20. Зап. автором в с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл. от Н.И.Шатун (АКФ РИИИ, колл. 1981 г.).

21. Быличка дает представление и о некоторых традиционных «секретах» оборотничества, о самих способах «перекинуться». Для этого следует, к примеру, переметнуться «в овинной яме через ко-ромысло» (см.: [Первушин П.Ф.] Песни, святочные гадания, поговорки и суеверия, собранные в Катайской волости Камышловского уезда Пермской губ. П.Ф.Первушиным // Зап. Уральского о-ва любителей естествознания в Екатеринбурге. Т. 15, вып. 1. Екатеринбург, 1895. С. 82). По другим версиям, с той же целью надо перепрыгнуть «через двенадцать ножей, поставленных вверх остриями, с известными заговорами» (Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива РГО: В 3 вып. Вып. 2. Пг., 1915. С. 794) или «в лесу найти срубленный гладкий пень, воткнуть в него с приговорами нож и перекувырнуться через него» (Даль В.И. Толковый словарь... Т. 1. М., 1955. С. 233). Само собой напрашивается сравнение с ритуалом, где кувыркание оказывается одним из распространенных элементов хореографической лексики (кувыркаются ряженные стариком, старухой, чертом, медведем и т.д.)

них — «лыхая лычина» (в значении 'ведьма')²²: дело в том, что оно как бы возвращает нас к идее окрутничества, поскольку словом «лицина» чаще всего обозначается маска ряженого.

Быличка знает не только активных, но и пассивных обладателей чужого «лица». В число последних попадают проклятые родителями дети, вообще зачарованные или нарушившие табу люди, для которых превращение становится формой наказания: «...оборотни бывают либо из колдунов, либо из шутов (эвфемистическая замена слова "черт". — Л.И.), а когда просто проклятые люди»²³.

Как те, так и другие оборотни, известные быличке, чаще всего предстают в образе животных: суеверные рассказы изображают их в виде свиней, волков, кошек, собак, кобыл, медведей, лягушек, гусей, сорок, журавлей и пр. Иногда они принимают вид неодушевленных предметов, среди которых перечисляются вязанка дров, колесо, стог сена, решето, клубок и пр. Нередки случаи, когда они становятся похожими на людей с особыми (чаще всего териоморфными) приметами. По материалам собирателей, «оборачиваются колдуны и колдуньи в свинью, в собаку и в кобылу»²⁴; «банный показывался лягушицей, огромной собакой, чудовищным человеком с когтистыми лапами вместо рук и ног»²⁵; «...ведьма превращается <...> в корову, козу или в свинью»²⁶; «Оборотни — те же колдуны (иногда и нечистая сила), которые обращаются в разных животных: собак, свиней, кошек и т.п. <...> встречаются оборотни в виде рыбы...»²⁷; «(Существует. — Л.И.) ... представление о способности

22. См.: Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского края) // Сб. Харьковского ист.-филол. о-ва. Т. 3. Харьков, 1891. С. 164.

23. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 15, л. 6 (рукопись А. Дебрского)

24. Там же.

25. Зеленин Д.К. Описание рукописей. Вып. 1. Пг., 1914. С. 224

26. Логиновский К.Д. Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Зап. о-ва изуч. Амурского края. Т. IX, вып. 1. Владивосток, 1904. С. 13.

27. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этногр. обозрение. 1914 № 3—4 С. 112.

ведьм и колдунов превращаться в животных: кобылу, жеребенка, свинью, кошку, собаку и т.п.»²⁸. Иначе говоря, «различны склонности нечистиков к перемене облика, к превращениям»²⁹.

Сравнение ряженья с оборотничеством, подсказанное терминологическими перекличками, выявляет немало и других параллелей между ними. Все только что перечисленные зоологические ипостаси демонов легко обнаружить и в репертуаре ряженья. Вероятно, именно в этом совпадении нужно искать корни того страшного облика, который нарочито придается зооморфным маскам (это, кстати, было бы трудно объяснить, окажись их прототипами реальные животные). В описании звероподобных ряженных то и дело отмечаются странные пропорции, отдельные гипертрофированные черты, а в облике постоянно подчеркивается уродство. При этом характерным мотивом поведения становится стремление напугать присутствующих — независимо от того, идет ли речь о медведе или всего лишь о журавле. Особую атмосферу страха, связанную с появлением зооморфных персонажей, воспроизводят, к примеру, следующие свидетельства: «Ребята раньше сделают вилы (они изображают уши лошади. — Л.И.). Лошадиную морду делают, полог, два кола, два парня встают туда, под полог, и бегают <...>. А девчата с посидки все бегут, боятся»³⁰; «Медведя окрутят. Как идет медведь, так бежали, хоронились <...> — боялись его»³¹; «Коня не торгуют и не погоняют. Испуг только делают»³²; «...закроется пастилахой, рядом значит, решето привяжут, и человек кажется как животное. И ходили пу-

28. Дмитриева С.И. Современное состояние традиционного фольклора // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях: 1963—1969 гг.) / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1972. С. 57.

29. Толстой Н.И. Из заметок по славянской демонологии: 2. Как-ков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. М., 1976. С. 296.

30. Зап. автором в д. Белой Киришского р-на Ленинградской обл. от М.И.Завьяловой (личная колл. автора, 1978 г.).

31. Зап. автором в д. Кукуе Киришского р-на Ленинградской обл. от М.Н.Конева (АКФ РИИИ, Кириши-71, тетр. 3, № 16)

32. РА МГУ, ФЭ—06, 3443 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

гали»³³; «Делали ей (лошади. — Л.И.) голову с соломы. На палке голову как поднимет, так страшно было»³⁴; «...боялись этого журавля. Нарочно стращали»³⁵.

В свою очередь, совпадения касаются и ряда неодушевленных объектов, которые в равной мере предстают и как инобытийная форма оборотня, и как специфическая маска окрутника (это копна сена, суслон, стог, сноп и др. предметы)³⁶. Ряженные, например, «костюмы из соломы делают. Ржаная солома, колосками кверху, вместо юбки и вместо кофты. Перевязывают посередке, чтоб не развалилось. Как <...> ржаной суслон, пляшот, ходит»³⁷, или — в другом случае — они «стогом сена (окручиваются. — Л.И.). Сено на палке, а ребята тянут (ряженого с палкой. — Л.И.) на веревке в избу»³⁸; «...в д. Кривчево (Орловской обл.) ряженные ходили с трещоткой, мужчины обсыпались соломой...»³⁹.

На фоне отмеченных совпадений есть, правда, и принципиальное различие между двумя явлениями, которые мы сравниваем. Оно касается ряда характеристик, и его следует специально подчеркнуть. Во-первых, в оборотничестве превращение мыслится как абсолютное и полное — независимо ни от продолжительности его, ни от направленности (в одних случаях — на себя, в иных — вовне, на другого); а в ряженье, напротив, оно становится лишь игровым

33. РА МГУ, ФЭ—06, 3370 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост).

34. Зап. автором в д. Луг Киришского р-на Ленинградской обл. от В.И. Григорьевой (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 1, с 151—152).

35. РА МГУ, ФЭ—06, 3371 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост)

36. В этом отношении представляет большой интерес общность названий для обозначения снопа («дид», «дидух») и предков («деды»). Об этом см.: *Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий.* М., 1865. С. 73.

37. *Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Рус. фольклор. Вып. XXVI: Пробл. текстологии фольклора.* Л., 1991. С. 180, № 69.

38. РА МГУ, ФЭ—06, 0098 (Вологодская обл.).

39. РА МГУ, 1960, папка 1, тетр. 9, № 15. Цит. по кн.: *Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX — нач. XX в. / Отв. ред. Э.В. Померанцева.* М., 1979. С. 49.

приемом, для которого характерна известная относительность перевоплощения. Во-вторых, возможность изменения облика обусловлена в быличке магически (она — следствие сверхъестественной природы персонажа, производное от магии слов, действий или особых предметов), в то время как окрутничество выявляет здесь совсем другую зависимость. По сути дела, магические способности ряженого — это результат перемены облика; они коренятся в определенных возрастных потенциях исполнителя роли и приобретаются последним именно в процессе преобразования.

Итак, сопоставление ряженья и оборотничества позволяет констатировать не только очевидное их родство, но и существенные различия между ними. Необходимо иметь в виду огромную разницу между ряжеными (в гуся ли, волка, свинью или медведя, коня, козу), которые только символически представляют воображаемое животное, лишь мысленно превращаются в него, и, допустим, ведьмой, которая на святках, как считают в народе, действительно оборачивается «свиньей да за девками пыляет»⁴⁰, или колдунами, которые на самом деле, как им приписывает молва, способны «прикидываться (читай: перекидываться. — Л.И.) различными животными»⁴¹. Черта, отделяющая подобные превращения от ритуальных перевоплощений, и есть граница между действительностью (в данном случае речь должна идти о мифологической действительности, которую утверждает быличка) и игрой в эту действительность. Говоря иначе, это граница между «перекидываться» (типичная для превращений оборотня характеристика) и «прикидываться» (к этому понятию, а также к семантически близкому ему «притворяться» зачастую прибегают для описания игровой ситуации и сами носители традиции⁴²).

40. Зеленин Д.К. Описание рукописей... Вып 1 С. 65

41. Довнар-Запольский М.В. Белоруссы: Этногр. очерк // Довнар-Запольский М.В. Исследования и статьи. Т. 1. Киев, 1906. С. 286.

42. «Притворялись (здесь и далее выделено мною. — Л.И.), черта тешили, человек пять-шесть, а то и десять замаскированных» (РА МГУ, ФЭ—07. 3306 (КАССР. Беломорский р-н. д. Шуерецкое)); «...да так вот притворялись, наряжаются, как нищенские» (РА МГУ, ФЭ—06, 9026 (Вологодская обл., Великоустюжский р-н, д. Лодейка)).

Однако, при очевидной необходимости дифференцировать эти явления, важно постоянно держать в поле зрения и существующую между ними внутреннюю, в высшей степени содержательную связь. Ведь ряженье, безусловно, несет на себе много отпечатков веры в оборотничество, хотя и выражает ее средствами другого — игрового — языка. Скорее всего, оно и представляет собой не столько иную стадию в развитии идеи превращения, сколько иную форму, иной способ материализации этой идеи.

Продолжая выстраивать данную параллель, хотелось бы дополнительно заострить внимание на следующих важных соответствиях. Так, нередко за святками (свадьбой и другим обрядовыми моментами) закрепляется не только обычай рядиться, но и предельная активность нечистиков. Считается, что именно в эти сроки они, изменяя свой облик, снуют в человеческом мире и творят зло. Всевозможные «проказы нечистой силы, “волхитства” разных колдунов и колдуниц»⁴³ прекрасно отражены суеверием: «Оборотень святками является в виде девушки, чтобы заманивать девушек, сводить с парнями, которые угощают девушек, наконец, доходит и до половой связи, но случаев заедания до смерти не бывает»⁴⁴; «С вечера этого дня (26-го декабря. — Л.И.) начинаются “бесовские потехи”: нечистые прилетают на землю, ведьмы скрадывают месяц и звезды...»⁴⁵; «...в эту ночь (канун Нового года. — Л.И.) пробуждаются мертвецы <...>, принимают виды различных животных и расхаживаются по земле, пугая крещеный люд»⁴⁶. После Рождества, по народным поверьям, дьяволы «...рыскают в мрачном и огнезрачном виде»⁴⁷;

43. Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Вост. Сибирь, Енисейская губ. // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. XXXVI. СПб., 1913. С. 136

44. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 31, л. 6 (рукопись Каманина, Владимирская губ.).

45. Ермолов А. Всенародный месяцеслов // Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1. СПб., 1902. С. 608.

46. Соболев А.Н. Детские игры и песни // Тр. Владимирской учен. архив. комиссии. Кн. 16. Владимир, 1914. С. 29.

47. Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды: В 4 вып. Вып. 2. М., 1838. С. 32—33.

«...бесы мыкаются по белу свету свободно до самого Крещения и вселяют в людей желание надевать личины и переодеваться в наряды идолопоклоннические»⁴⁸; «посещают <...> дома дьяволы под образом оборотней, вулкулак, бук и хватают маленьких детей»⁴⁹. Существует множество рассказов о посещении нечистыми посиделок: «...по поверью пинчужан <...> на вечерку, затянувшуюся далеко за полночь (в Васильев вечер. — Л.И.), прибежали черти в виде маленьких людей на конских ногах...»⁵⁰.

Подобная активизация демонического мира отмечается и в другие календарные сроки, более или менее регулярно соотносимые с обыкновением рядиться: «...в верованиях семейских, — как свидетельствует, например, Ф.Ф.Болонев, — чертям отводятся определенные периоды, связанные с солнцеворотами. В это время нечистая сила якобы наиболее жизнедеятельна, “не испорчена”...»⁵¹; «...первый день Петрова поста, — сообщается в другом источнике, — празднуется в защиту от нечистой силы...»⁵².

Вернемся, однако, от этнолингвистических наблюдений к собственно терминологической проблематике. Как правило, термины рассматриваемой группы образуют систему глагол — отглагольное существительное (прилагательное, причастие): нарядиться — наряжухи; нарядиться — наряжённые; рядиться — ряжоные; окрутиться — окрутники и т.д. Это значит, что, с одной стороны, с их помощью фиксируется определенное обрядовое действие, сопряженное с переодеванием; с другой — происходит терминологизация представлений, связанных с самими действующими лицами.

В последнем случае возможны разные ситуации. Иногда появляется универсальное собирательное название без указания на

48. Щукин Н. Святки в среде купцов и мещан города Казани // Известия ИРГО / Под ред. И.И.Вильсона. 1876. Т. 12, вып. 2. С. 156.

49. Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 7. СПб., 1848. С. 295

50. Макаренко А. Сибирский народный календарь... С. 48.

51. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — нач. XX в.). Новосибирск, 1978. С. 57

52. Земское исследование о местных народных праздниках // Вестн. и б-ка самообразования. 1905. № 5. Ст. 145.

дифференциацию ряженных по полу. Иногда же образуются парные обозначения, для которых как раз и характерно противопоставление по этому признаку: *наряткики* — *наряжонки*, *ряженец* — *ряженка* (*рядиха*). Это очень важное обстоятельство. Оно может корениться в разных способах распределения ролей между участниками обрядового действия — с учетом или без учета их половой принадлежности. И при отсутствии другой информации может оказаться достаточно собственно языковых данных, чтобы установить главный принцип распределения ролей в конкретной традиции ряженья.

Случается, что подобная терминологическая система содержит более двух обозначений. Она может включать, например, и абстрактное понятие, называющее само явление (*ряжение*, *окручанье*). В некоторых диалектах ее может дополнять устойчивое словосочетание типа *бегать округниками*⁵³ или *ходить рядихами*⁵⁴. При этом не очень понятно, как различие соответствующих глаголов проецируется на акциональный план ряженья. По всей вероятности, наиболее важно учесть, что один из них — *ходить* — имеет в ряде контекстов явно мифологическую нагрузку: его использование связано с верой в т.н. ходячих (нечистых) покойников⁵⁵.

53. Напр.: «Снаряженные бегали» (РА МГУ, ФЭ—06, 8811 (Архангельская обл.)); «В святки так наряжухи бежали ..» (зап. автором в Устьянском р-не Архангельской обл. (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.)); «Нарядятся и бегают букушками» (РА МГУ, ФЭ—06, 3390 (Вологодская обл.)); «Вечером лица обоего пола <.. > «машкаруются» <...> или «бегают наряткикам» с целью потешить хозяев» (Макаренко А. Сибирский народный календарь... С. 47—48).

54. Напр.: «Ходят страшными» (зап. М.Н.Власовой в с. Оленице Архангельской обл.); «нарядихами ходили» (РА МГУ, ФЭ—06, 6652 (Вологодская обл., Верховатский р-н, д. Заполье)), «ходить округниками» (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 2, с. 34 (Ленинградская обл., Киришский р-н, д. Клиново)); «машкарованы ходили» (РА МГУ, ФЭ—12, 0463 (Коми АССР, Усть-Цилемский р-н, с. Усть-Цильма)).

55. В связи с мотивом «загробных путешествий» см. Чистяков В. Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. В.К.Соколова. М., 1982. С. 114—127; Седякова О.А. Полесское «брод» 'агония' и связанные с ним обрядовые представления // Полесье и этногенез славян: Предвар. материалы и тез. конф. М., 1983. С. 78—81.

Для обозначения ряженья как действия употребляются и другие устойчивые выражения. Во-первых, это серия словосочетаний с корнем *-вод-*: *водить ряженных* (*барина, русалку, медведя, курицу, козу*), *выводить кудесы* (напр.: «Медведя водили с проводником, плясали»⁵⁶; «... в селах по улицам водят “ряженных”, и это известно под именем “водить козу”»⁵⁷). Во-вторых, это сочетания со словом *носить* (в значении ‘хоронить’): *носить покойника* (*Макарушка, Прохóрушку*) и пр. (напр.: «Рядились раньше на святки. Покойников носили»⁵⁸; «Покойника приносили <...>. Его тычут, ревут, он не усмехнется»⁵⁹; «Макарушка носят — так покойника называли. Носят его по домам и поют и причитают над ним»⁶⁰).

Первый из этих комплексов опять же терминологически включает ряженье в круг устойчиво ритуальной лексики — от *водить хоровод* до *водить* как термина брачной обрядности⁶¹. Конечно, для интерпретации ряженья особое значение имеет семантическая близость таких понятий, как *водить* и *хоронить*⁶² (в разных восточнославянских регионах бытуют выражения типа рязанского *проводы души* (души), которое обозначает ритуал поминок — сороковины).

Существенно и то, что от образованных с данным корнем терминов протягивается нить к названию конкретного персонажа. Дело в том, что среди окрúтников нередко фигурируют т.н. *вожаки, поводительщики, провожатые* — спутники зооморфных (в частности,

56. РА МГУ, ФЭ—07, 5163 (КАССР, Кемский р-н, д. Поньгома).

57. Подольские епарх. ведомости. 1898. № 51—52. С. 1388

58. РА МГУ, ФЭ—05, 6360 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Водмозеро)

59. РА МГУ, ФЭ—06, 3446 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

60. РА МГУ, ФЭ—05, 9255 (Архангельская обл., Онежский р-н)

61. См.: Левинтон Г.А. К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1975.

62. Об этом см.: Виноградова Л.Н. Календарные «проводы» как *rites de passage* // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд»: Тез докл. М., 1985; Седакова О.А. Содержательный пласт славянского погребального обряда (на материале восточных и южных славян XIX—XX вв.) // Там же. С. 70—76.

kozy, быка, медведя, кобылки) и некоторых других персонажей. Иногда вожак создает сильный комический эффект: долго наматывает на себя непомерной длины веревку и таким образом втягивает с улицы привязанного к ней ряженого. Приведем типичные описания этого игрового эпизода: «Медведем рядились. Веревок по двенадцать метров восемь штук свяжут, чтоб длинная была, и тянут. Причитывают: Тянем, готянем. / Когда-нибудь притянем. / Вот идёт! Вот будет!»⁶³; «Веревка тянется — покойника несут. С кадиллом ходит поп (попом ребята всё больше окручаются)»⁶⁴. Вожак выполняет роль посредника между окрутником и остальными участниками действия. И сам поводырь, и веревка в его руках могут быть поняты в рассмотренном лингвистическом контексте как своего рода звено между миром живых и мертвых. Заслуживает внимания и то, что поводильщик остается, как правило, неряженым (если же он все-таки окручивается, то предстает в этом случае как нищий), и это лишь дополнительно подчеркивает его медиативную функцию.

II

В названиях следующей группы отмечается календарная приуроченность ряженья. На русском материале она выражена наиболее отчетливо, ярко и последовательно именно в отношении святочного периода, что и получает соответствующее отражение в лексике. Здесь объединяются названия, с помощью которых ряженье описывается либо по его прикрепленности к определенному праздничному комплексу, либо же по характерным для него обрядовым действиям. В эту немногочисленную терминологическую группу входят обозначения типа *святóшники*, *святóшничать*, *святки*.

63. Зап. автором в д. Мотохове Киришского р-на Ленинградской обл. от Г.К. Федюхиной (личная колл. автора, 1978 г.)

64. Зап. Л.Л. Ивашневой в д. Пчеве Киришского р-на Ленинградской обл. (АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр 1, № 97).

таусники и т.п., встречающиеся преимущественно в Поволжском регионе, Владимирской и Ленинградской обл. В данном случае весьма информативно указание на связь окрутников с исконно обрядовым поведением — колядованием, овсеньканьем (при этом собирают *таусники* восходит к наименованию особого типа колядок — т.н. овсеню, таусеню и пр.).

III

Особую группу составляют слова, которые отражают конкретные способы ряжения, наиболее характерные его приемы. К их числу относится использование масок, вывернутость одежды, облачение во всевозможную ветошь. Среди терминов этой группы — такие немногочисленные, со сравнительно узким ареалом слова, как *щё-голь*⁶⁵, *машкара*⁶⁶ (*машкера*), и их глагольные варианты — *машкарадить*⁶⁷, *машкарованы*⁶⁸. Входят сюда и такие обозначения, как *тряпóсьники*, *хухольники*, *хухольничать* (они встречаются преимущественно в районах Русского Севера) и *кострóмы*. Здесь оказываются и такие наименования ряженных, как *хари*, *харюши*, *страшкí* (в том числе «морховаты страшки (одетые в рваную одежду. — Л.И.)», «рясковато (во все плохое. — Л.И.) наряжённые», *лицины*, *пúгалáшка* (собирает.), *пужалá* (собирает.) и др. К собственно народным терминам примыкают понятия, отраженные в языке средневековых письменных памятников (*москолудство*, *бесовские личины*, *лица сатирские*, *лица косматые*, *лица кози*, *кумирские одеяния*, *наличники*, *лик{о}ственники*).

Лексика этого раздела, как можно видеть, не только описательна, но и оценочно-экспрессивна, и потому не исключено,

65. Снегирев И. Русские простонародные праздники. . Вып. 2. С. 33.

66. Соколовы Б. и Ю. Поэзия деревни. С. 97.

67. Болонев Ф.Ф. Народный календарь... С. 47.

68. РА МГУ, ФЭ—12, 0463 (Коми АССР, Усть-Цилемский р-н, с Усть-Цильма).

что некоторая часть перечисленных названий имеет изначально мифологизированный оттенок значения. Конечно, большой интерес представляет здесь указание на материалы, традиционно используемые в костюмировке ряженого: *костромы, тряпосьники, рясковаты, морховаты*. Эти свидетельства хорошо соотносятся с известными этнографическими фактами, но вместе с тем чрезвычайно важна и собственно языковая фиксированность на соответствующей стороне обрядового обихода.

С достаточной последовательностью в лексике этого круга отражено также применение окрутником маски.

В лингвистическом материале просматривается и другая, не менее важная тенденция — связь ряженья с обносками, ветошью, рванью («рясковатые» (или «морховатые», «ремковатые») участники действия). То, что названия кульминируют эту идею, не удивительно, поскольку она весьма существенна для окрутничества в целом. Термины этого типа также находятся в полном соответствии с самой практикой ряженья. Окрутники действительно внешне бывают похожи на нищих, оборвышей (и слова *нищий, калика* в ряде случаев непосредственно выступают как обобщенные названия ряженых, с чем мы уже встречались в материалах П.Н.Рыбникова).

Особое место среди терминов данной группы принадлежит слову *костромь*. Через это название, естественно, протягивается нить от участников обрядового ряженья к известному персонажу хороудного действия (зафиксировано на Брянщине) или ритуала типа «проводов» («похорон») Весны-Костромь (сведения о нем относятся к Самарской и Владимирской губ.)⁶⁹. В одних случаях мифическое существо с этим именем символизируется соломенной куклой, которую, как в гроб, кладут в корыто и затем топят в реке. В других Кострому представляет закутанный с головы до ног в белые просты-

69. См.: Кулаковский Л.В. Кострома: (Брянский хороудный спектакль) // Сов. этнография. 1946. № 1. С. 163—186. Он же Искусство села Дорожева: У истоков нар. театра и музыки. М., 1965; Скворцова С. Проводы Костромь-весны в Самарском уезде // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском ун-те. 1892. Т. 1, вып. 1. С. 117—119; Смирнов А.В. Похороны Костромь // Тр. Владимирской учен. архив. комиссии. Кн. 16. С. 1—7.

ни парень, который изображает «высокую (выделено мною. — Л.И.), <...> перевязанную гирляндами цветов и зелени, с кудрявою дубовою веткой в руках» девушку⁷⁰.

Обряды проводов Весны-Костромы содержат несколько существенных характеристик этого ритуального персонажа, достаточно важных для понимания ряженья. Во владимирском варианте Кострома имеет отношение к лошадям: «Твои кони вороные / В поле кочуют, / Дороженьку чуют» — поется в песне, сопровождающей потопление куклы⁷¹. Она предстает как опасное, демонической природы существо, которое необходимо утопить или сжечь, «чтобы травоньку смочило, / Костроме косу острую притупило»⁷². В самарском варианте ритуального действия разыгрывается драматичная баталия — схватка между Костромой и Смертью, в которой Смерть побеждает. «Мертвую» Кострому укладывают на носилки и «хоронят» в пруду, выливая на нее перед тем огромную кадку воды. Обливание ритуального персонажа напоминает обрядовые действия, направленные в случае засухи на «нечистых» покойников: в целях вызывания дождя на могилы самоубийц принято было носить воду.

В брянских вариантах хороводной игры Кострома обнаруживает связь с процессом прядения (само имя ее находит объяснение в лексике ткачества, этимологизируется через слово *костра́* и производные с тем же корнем, имеющие значение 'пригодная для пряжи льна, конопля кора растений', а также 'отходы обработки льна'). Параллельно мифологическое отношение к прядению получает отражение и в целом ряде святочных запретов на работы ткацкого

70. Скворцова С. Проводы Костромы-весны... С. 118. Подчеркнуто высокий рост ритуального персонажа соответствует внешним приметам многих демонических существ — героев былички (см., напр.: Дмитриева С.И. Современное состояние традиционного фольклора. С. 57). Ту же особенность обнаруживают и другие персонажи ряженья, в том числе Смерть, Русалка, кикимора и пр. При этом окрутники удлиняют свое тело разными способами: встают на высокие ходули, укрепляют на голове горшок или решетку, связывают поднятые вверх руки и т.д.

71. Смирнов А.В. Похороны Костромы. С. 5.

72. Там же.

цикла, и в действиях уже упоминавшегося ряженого персонажа, именуемого Колядой. Связь ряженья с костюмой устанавливается, как видим, еще и на терминологическом уровне, что обеспечивает возможность широких межобрядовых сопоставлений.

Для трактовки ряженных-«костромов» небезразлична, видимо, и та зависимость между костюмой и демоническим миром, которая вскрывается на собственно языковом уровне и отражена текстами вроде следующего: «Бог с рожью, а черт с костром»⁷³.

Ряд терминов (это оппозиционные пары названий, с которыми связана характеристика святок как цикла) обнаруживает еще одну проблему. Она свидетельствует о том, что для отдельных местных традиций важна идея неоднородности колядного периода и деления его на две половины⁷⁴. Одна из них мыслится в народе как «чистое» («святое») время (чаще всего это период от Рождества до Нового года), и ей в обрядовом обиходе соответствуют чистые окрутники, снаряжны или т.н. щеголи. Другая же признается «нечистой» («страшной», «злой»), и характерный для нее тип ряженого — это грязные, страшные, морховаты, печемазы⁷⁵. «С кануна Нового года, — как отмечает, например, А.А.Макаренко, — “святы вечера” уступают место “страшным вечерам” <...>. Новогодние “ужасти” <...> длятся до Крещения»⁷⁶.

73. Даль В.И. Толковый словарь... Т. II. М., 1955. С. 175.

74. Такого рода практику выявляет по текстам святочных песен и Л.Н.Виноградова, которая пишет о «частых шуточных противопоставлениях “святой коляды” (рождественской) — “Васильевой коляде” (новогодней)» (Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия... С. 229). Данное противопоставление не является отличительной чертой русской традиции. О соответствиях «новогодней коляде» у южных славян см.: Толстой Н.И. Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // Театральное пространство: Материалы науч. конф. (1978). М., 1979. С. 310.

75. «Ходят (одну неделю. — Л.И.) страшными, на леву сторону вывернут шубу. А на вторую неделю ходили снаряжными: мужика — женихом (нарядят. — Л.И.), а девушку — невестой, лицо закрыто» (зап. М.Н.Власовой в с. Оленице Архангельской обл. от Е.М.Кожинной (личная колл. собирателя)).

См. также: Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этногр. очерки. Л., 1983. С. 160

76. Макаренко А. Сибирский народный календарь. . С. 46

В некоторых случаях симметрия двух святочных половин с типичной для каждой из них разновидностью ряженья нарушается. По свидетельству из Вологодской губ., «в первые три дня (святок. — Л.И.) <...> посиденок (а значит, и переряживания. — Л.И.) не бывает, не позволяют старики <...> кто веселится в первые три дня Рождества Христова, тот тешит “нечистаго”»⁷⁷. В свою очередь, имеются данные о трехкратной отмеченности «злых» вечеров в течение колядного цикла: это соответственно «первый вечер (т.е. рождественский. — Л.И.), с нового года и последний (вечер. — Л.И.)»⁷⁸, когда «все девушки и хари одеваются как можно лучше»⁷⁹.

Здесь, вероятно, мы имеем дело прежде всего с попыткой объяснить святки в целом как соединение христианской идеи с дохристианскими представлениями, с попыткой зрительно выявить этот культурный шов.

IV

Вполне самостоятельную группу образуют такие термины, в основе которых можно обнаружить указание на типичные для ряженья действия и поступки: *халявы*, *игорка*, *слушальники*, *цыгане*, *цыганить*, *гулельщики*, *пужало* (собирает. — *пужала́*, *пугалáшка*). К ним примыкают встречающиеся в письменных источниках названия типа *скураты* и *скаредные образования* (с заимствованным корнем, обозначающим шута в маске).

При этом многие из перечисленных терминов образуют большое поле этимологий, поскольку опираются как на прямые, так и на переносные значения исходных понятий. *Игорка*, например,

77. Дилакторский Пр. Святочные шалости в Пельшемской волости, Кадниковского уезда // Этногр. обозрение. 1898. Вып. 4. С. 133.

78. Смирнов М.И. Старый быт и хозяйство Переславской деревни // Тр. Переславль-Залесского ист.-худож. и краевед. музея. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927. С. 116.

79. Там же.

обозначает ряженого в функции шутника, весельчака, озорника (от «играть» в смысле 'развлекаться', 'не быть серьезным'). Но при этом здесь не исключено и другое его значение, соотносимое с одним из зафиксированных названий черта, — *игрец*. Слово «халява» можно рассматривать как переносное по отношению к значению 'неряха', 'растрепаный человек'. В данном случае это вполне оправданно, поскольку окрутники нередко появлялись в грязном виде и беспощадно пачкали всех присутствующих. Как известно, это входило в своеобразный «кодекс» поведения медведя, черта, рыболова, мельника, священника, а также других действующих лиц. Измазавшийся сажей ряженный старался во что бы то ни стало задеть и испачкать нарядных девушек. Иногда окрутники приносили с собой ведро, в котором были размешаны сажа, грязь или навоз, и все это незамедлительно пускалось в ход. Вот лишь несколько примеров, дающих об этом представление: «(У ряженого чертом. — Л.И.) морда вся в саже <...>. Руки в саже. Прыгал. Подбегает целовать, девок хватал»⁸⁰; «Вдруг с визгом стремглав врывается стрелок, у которого должность ружья исправляет длинная оглобля, запачканная самой скверной грязью. Стрелок быстро подсккивает к кому-нибудь с пронзительным криком: "застрелю!" <...>, тычет оглоблей чуть не в самое лицо. Кто отпихнется, касаясь оглобли, тот запачкается невыразимо»⁸¹; «Эти мнимые животные, особенно медведи, катают по испачканному полу нарядных девушек и, растерев обгорелые на светце лучины с грязью, пачкают всех: кого попало»⁸².

Пожалуй, ключевым для этой терминологической группы является понятие *цыган*, которое образует словарно-смысловое гнездо: *цыгане, ходить цыганам, цыганить*. «Сегодня в цыгане

80. Зап. автором в д. Белой Киришского р-на Ленинградской обл от М.И.Завьяловой (личная колл. автора, 1978 г.).

81. [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье и 6 января: Этногр. очерки Кадниковского уезда // Современник Т. CIV 1864. С. 511

82. [Архангельский А.] Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда / Публ. священника А.Архангельского // Этногр. сб Вып. 2. СПб., 1854. С. 37.

пойдешь?»⁸³ — могли, например, спрашивать об участии в ряженье независимо от того, был ли в соответствующей традиции цыган (цыганка) как конкретный персонаж: все персонажи суть цыгане.

Рассматриваемое понятие само по себе выражает некую сущность ряженья, как бы синтезируя при этом целый спектр свойственных ему идей. «Цыганить» — это и выпрашивать подаяние, побираться (на акциональном уровне в окрутничестве типа святочного этому соответствует обход дворов, когда группа ряженных появляется с мешком и получает от хозяев угощение). «Ходить цыганам» — это и кочевать, не зная локальной прикреплённости (ряженные часто выдают себя за странников, которые находятся в пути и идут издалека). «Цыганить» — это и промышлять воровством (данный аспект хорошо просматривается по рязанским материалам автора, где окрутники-«цыгане» тайком прихватывают с собой кое-что из съестного), и — кроме того — обладать тайным знанием (в ряженье цыганка не случайно демонстрирует свое мастерство гадалки — ворожит на картах или по руке).

Таким образом, именно в представлении о «цыгане» специфически скрестились многие ключевые идеи ряженья. Понятие *цыган* вобрало здесь в себя семантику этнически чужого, чрезвычайно характерную и даже сквозную для окрутничества в целом, семантику

83. РА МГУ, ФЭ—14, 2412 (Калужская обл., Куйбышевский р-н, д. Зимницы).

См. также: «Святочный обычай ходить по домам, "машкарадить", "цыганить" <...> существует и до сих пор в Бичурском аймаке Бурятии и в Красночичойском р-не Читинской обл.» (Болонев Ф.Ф. Народный календарь... С. 47—48); «Цыганками ходили: кто солдатом нарядится, а кто молодой (повойник надевали)» (зап. автором в с. Соловьяновке Кадомского р-на Рязанской обл. от С.И.Трубаковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.)); «Цыганками назывались (ряженные. — Л.И.), наряжаются в шабалы девки ...» (зап. автором там же от Н.Г.Судариковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.)).

О «рождественских цыганах» у латышей, об обычае ходить на Рождество «в цыганы» см. также: Суна Х.Ю. Древнее действо латышских ряженных // Народный театр: Сб. ст. / Отв ред. В.Е.Гусев. Л., 1974. С. 72—73.

локально чужого⁸⁴, мифологически чужеродного⁸⁵, а также профессионально обособленного (в конкретном действии цыган-персонаж нередко имеет отношение к кузнечному ремеслу: он «подковывает» лошадей или девок). В этом смысле цыган как действующее лицо становится своего рода квинтэссенцией ряженья.

Итак, большая часть названий, включенных в данную группу, мотивирована не только игровыми характеристиками ряженья. Многие термины могут семантизироваться и как изначально мифологические, давая тем самым содержательный ключ к пониманию ряженья.

V

Последнюю, наиболее разветвленную и, пожалуй, в целях интерпретации ряженья наиболее интересную группу слов образуют те понятия, в которых без особого труда обнаруживается внутренняя природа окрутничества — его связь с миром сверхъестественного, демонического.

Прежде всего как существа демонические предстают в данном случае «выходцы с того света» (С.Т.Коненков). Это амплуа связано

84. Чрезвычайной пронизательностью отличается наблюдение, сделанное по этому поводу В.Я.Проппом: как отметил ученый, персонажи ряженья объединяют тех, кто «не принадлежит к кругу деревенской молодежи» (Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. С. 111).

85. Показательно, что среди мифологических страшилиц, которыми традиционно пугают малолетних ребят, встречается и фигура цыгана: «Куда побежал, там цыган тебя заберет!» (Черепинов О.А. Кем «полохали» детей на Руси // Живая старина 1994. Вып. 1. С. 23). Кроме того, цыганам, как и представителям других этносов, в народе могли приписывать разные чародейства: «У нас всё говорили: “Цыганки килы (т.е. болезни, насылаемые по ветру. — Л.И.) напускали”» (зап. автором в с. Синики Устьянского р-на Архангельской обл. от А.Л.Акишиной (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.)).

с такими персонажами ряженья, как *умрун* (покойник); Макарушка, Прохорушка, Смерть и т.п.⁸⁶ Эпизоды с их участием разыгрываются либо по сценарию шутовского прощания с мертвецом, который зачастую неожиданно оживает, либо по сценарию погони за присутствующими. При этом все действия окрутников, включая церковное отпевание, трансформируются таким образом, чтобы предстать гранью антиповедения⁸⁷, и сопряжены с ситуацией преодоления страха⁸⁸.

Как правило, в облике умруна подчеркиваются признаки старости и одновременно сексуальности. Для него характерно, например, заголение тех частей тела, которые обычно скрываются: «...парни намеренно вводят скабресный элемент, приводя в беспорядок туалет покойника: “хоша ему и самому стыдно, говорят они, — да ведь он привязан — ничего не поделает”»⁸⁹; «Так вот отпевают покойника, ходят, ходят, кадят. А какой-нибудь мужичок <...> откроет покойника, так все с беседы бежать. Он пьяный, так ему не стыдно. А которая посмелей девка-то, так треснет ему по члену-то: не нахальничай. Похабно было <...>. Покойник — мужик голый, накрыт простыней»⁹⁰.

86. О ряженье этого типа см.: *Гусев В.Е.* От обряда к народному театру: (Эволюция святоч. игр в покойника) // *Фольклор и этнография.* С. 49—59; *Клейн Л.С.* Похороны бога и святочные игры с умруном // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности». С. 48—50.

87. О различных типах антиповедения как культурного феномена см.: *Успенский Б.А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // *Проблемы изучения культурного наследия / Отв. ред. Г.В. Степанов.* М., 1985. С. 326—336.

88. Известны случаи, когда даже роль священника состояла в запугивании присутствующих: «Попами ... срежались. Парень весь в белом, маска страшная, гумажная, язык выставляют в дырочку» (*Альбинский В.А., Шумов К.Э.* Святочные игры... С. 174). См. также: РА МГУ, ФЭ—06/07, 0026 (Архангельская обл., Верхнетомский р-н, д. Кондратьевская).

89. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 301.

90. Зап. Л.Л.Ивашневой в с. Мотохове Киришского р-на Ленинградской обл. (АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 1, с. 99).

Наряду с этим умруну нередко придается внешность пожира-теля: в страшном оскале обнажаются огромные зубы, которые вырезают из репы, брюквы, картошки или бумаги и вставляют в рот округника. Вот серия такого рода свидетельств: «Человек лежит на скамейке, одет во все белое, белым окручен, да зубы большинны с редьки сделаны или с картошки»⁹¹; «Покойник: в рот — репы большиие, как будто зубы...»⁹²; «Он лежит на лавке, поваленный, одет в бело, зубы с картошки, а то с редьки нарезаны, рот открыт, зубы оскалены, белым окрытый»⁹³; «Делаем покойнику из редчины или картошки зубы. Вставляем ему в рот»⁹⁴.

На собственно лингвистическом уровне рассматриваемая идея получает выражение в таких терминах округничества, как *старчи́хи* (смол.)⁹⁵ или *белóхи* (новг.)⁹⁶. Вероятно, ту же семантику следует различать и в словах *беленье*, *баня*, с помощью которых в отдельных диалектах «назывался развитый обряд ряженья (бабы —

91. Зап. автором в д. Кукуе Киришского р-на Ленинградской обл от О.М.Степановой (АКФ РИИИ, Кириши-71, тетр. 3, № 32).

92. Зап. автором в д. Белой Киришского р-на Ленинградской обл. от М.И.Завьяловой (личная колл. автора, 1978 г.).

93. Зап. автором в д. Кукуе Киришского р-на Ленинградской обл. от М.Н.Коневой (АКФ РИИИ, Кириши-71, тетр. 3, № 17).

94. Зап. автором там же от И.В.Тиханова (АКФ РИИИ, Кириши-71, тетр. 1, № 4).

95. Данный термин (в значении 'ряженные'), ранее в этнографической литературе не отмечавшийся, зафиксирован М.Н.Власовой в с. Понизовье Руднянского р-на Смоленской обл. (автор благодарит собирателя за эту информацию). Лежащие в его основе идеи повсеместно реализуются в системе персонажей ряженья: это и многочисленные варианты «старика»/«старухи», которые создаются, как правило, по принципу трагедии и отличаются гипертрофированными признаками пола, а также чертами внешнего безобразия, и «старцы»/«бродяги»/«нищие» — один из излюбленных типов округника.

96. См.: «...окручаются белохами, то есть покойниками» (*Лиль-Адам В.В. де. Деревня Княжъя Гора и ее окрестности: Этногр очерк // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии / Под ред. А.И.Савельева. Т. IV. 1871. С. 277*); «Наряжались в святки беляками» (РА МГУ, 1985 г., тетр. 32, с. 48 (ТатАССР, Куйбышевский р-н, д. Куралово)).

мужиками, козлами, медведями) с пением и плясками»⁹⁷. При этом термин *белохи* легко сблизается с рядом названий (вроде *белька*, *беляк* и пр.), которые служат для обозначения конкретного персонажа типа умруна. В этом отношении весьма информативно следующее свидетельство: «...белькой обычно даже детей пугали. На вопрос: “Кто такой белька?” А.Н. ответила: “Да что-то вроде смерти”»⁹⁸.

Белизна как свойство окрутников, с которым и связаны их названия (*беляки*, *белохи*), находит отчетливые соответствия в костюме отдельных ритуальных персонажей. Параллельно та же цветовая характеристика выявляется и в народных представлениях о демонах. В этом отношении наиболее показателен персонаж былички, атрибуты и название которого с удивительной последовательностью «окрашены» в белый цвет: это т.н. *белун* — белобородый добрый домовый, который, как свидетельствует В.И. Даль, появляется «в белом саване и с белым посохом» (утереть ему нос — сыплет деньги носом)⁹⁹. Маркирована этим признаком и кикимора — «дух, имеющий вид девушки в белой рубахе...» («Она живет в гумнах до святок, а после святок куда то уходит»)¹⁰⁰. Среди мифологических персонажей, устойчиво сохраняющих связь с белым цветом, можно назвать и персонифицированную Смерть: «Верке-ти Манюхиной помереть, дак он (ее муж. — Л.И.) вышел на зады: “Ой, бяжить,

97. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозраст. аспект традиц. культуры. Л., 1988. С. 62.

Показательно, что в ряде местных традиций ряжение включает также эпизод, называемый «баней» (вариант: «баня идет»): окрутник ходит с веником и хлещется (РА МГУ, ФЭ—05. 6809 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Верховье)) или поливает всех водой из кадки (РА МГУ, ФЭ—06, тетр. 7, с. 72 (Вологодская обл., Нюксеицкий р-н, д. Городишна-погост)). В этом случае нельзя еще раз не обратить внимание на соответствие ряженья свадебной обрядности, которая отводит бане особую ритуальную роль в символизации временной «смерти» невесты.

98. РА МГУ, ФЭ—06, 5405 (КАССР, Беломорский р-н, д. Унежма).

99. Даль В.И. Толковый словарь... Т. I. С. 154—155.

100. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 160, л. 27 об. (Вологодская губ.).

блжеть высокый мужчина во всем белом (Смерть. — Л.И.)...»¹⁰¹;
«А мама наша видела за неделю (до своей смерти. — Л.И.): свинья
прошла. Она ее пошла искать, а там — столб белый. Это наяву ви-
дение (Смерти. — Л.И.)»¹⁰².

Большой интерес представляют для нас и такие наименования
окрутников, которые то достаточно близки названиям героев бы-
лички, то полностью совпадают с ними. К их числу принадлежит,
конечно, термин *фóфанцы*, обозначающий ряженых. С ним крас-
норечиво соотносится слово *фофан*, среди значений которого зафик-
сировано не только 'дурак', но еще и 'черт'¹⁰³. Входит в этот разряд
и термин *шуликí* (вариант: *шиликуны*, *шулюко(а)ны* и пр.), кото-
рый в ряде этнодиалектных зон Русского Севера и Сибири отлича-
ется параллельным бытованием в обрядовой практике, окрутниче-
стве и быличке.

«Ряженые у нас назывались шуликами»¹⁰⁴ — записано в Ар-
хангельской обл. «А еще, бывало, шуликунами называлось. Наря-
дятся и всяко пойдут от семнадцатого до девятнадцатого января» —
зафиксировано на Севере экспедициями МГУ¹⁰⁵. Вместе с тем в се-
вернорусском материале находим и свидетельства о ритуальном
«втаптывании» шуликунов (по другим вариантам — шишков) в
землю: «...Шуликунов топтали в Рождество. Ездили там гуляли на
верстных лошадях. Так будто бы этих шуликунов топтали...»¹⁰⁶;
«Топчут их два раза <...> 7-го до Рождества топчут вечером, а после

101. Зап. автором в с. Котелине Кадомского р-на Рязанской обл. от
А.М.Купряшовой (АКФ РИИИ, колл. 1992 г.).

102. Зап. автором там же от А.М.Купряшовой (АКФ РИИИ, колл.
1992 г.)

103. *Даль В.И.* Толковый словарь... Т. IV. С. 538. Здесь же приве-
дена речевая формула «фофан блазнит», в которой «фофан» явля-
ется эвфемистической заменой слова «дьявол»

104. РА МГУ, ФЭ—08, 3180 (Архангельская обл., Пинежский р-н,
д. Летний Наволок).

105. РА МГУ, ФЭ—11, 5566 (Архангельская обл., Лешуконский
р-н, д. Селище).

106. РА МГУ, ФЭ—12, 4164 (Коми АССР, Усть-Цилемский р-н,
д. Усть-Цильма).

Рождества с утра до вечера. Хороших лошадей <...> брали. Парни, девки, взрослые этих чертей затапывали в снег»¹⁰⁷.

В то же время и быличке известны «шиликун» в значении 'нечистый дух', 'черт', 'злой домовый'¹⁰⁸; «шулюканы» — «веселые чертенята», которые во время святок бегают по земле, «утаскивают у ребят куклы <...>, могут задавить ребятишек»¹⁰⁹; «шилыханы» — «мальчишки, пакосники и шалуны, (которые.— Л.И.) живут в заброшенных постройках <...>, непременно артелями; <...> дразнят пьяных, кружат их, толкают в грязь...»¹¹⁰.

Ряженые-шулики идентифицируются с этими «загадочными» демонами, которым в свое время посвятил специальную статью Д.К.Зеленин¹¹¹. Таким образом, когда П.С.Ефименко сообщает: «...в святки переряживаются. <...> делаются шуликонами»¹¹², — это означает, что ряженые в принципе — независимо от конкретной роли — символизируют нечистиков. Очень важные подробности на этот счет содержатся в материалах Ф.Зобнина: «Шуликунами называются такие нарядчики, — пишет он, — которые одеваются в белое (покойницкая одежда), на голову одевают остроконечный берестяной колпак, в рот вставляют репные зубы, лицо расписывают себе углем и белой глиной»¹¹³. Здесь получает отражение острого-

107. РА МГУ, ФЭ—12, 4639 (Коми АССР, Усть-Цилемский р-н, д. Медвежка).

108. Даль В.И. Толковый словарь... Т. IV. С. 633.

109. Виноградов Г.С. Детский народный календарь: Из очерков дет. этнографии // Сиб. живая старина. Вып. 2. Иркутск, 1924. С. 79—80.

110. Зеленин Д.К. Описание рукописей... Вып. 1. С. 264.

111. См.: Зеленин Д.К. Загадочные водяные демоны «шуликоны» у русских // *Lud słowiański*. Т. 1, z. 2, dz. В. Kraków. 1930. S. 220—238. Сравнительно недавно к этой проблеме вернулся Н.И.Толстой (см.: Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии: 3. Откуда название шуликун? // Восточные славяне: Языки. История. Культура: К 85-летию акад. В.И.Борковского. М., 1985. С. 278—286).

112. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ИОЛЕАиЭ. Т. XXX: Тр. этногр. отдела. Кн. V, вып. 1. М., 1877. С. 138.

113. Зобнин Ф. Список тобольских слов и выражений // Живая старина. 1899. Вып. 4. С. 517.

ловость соответствующих персонажей — свойство, которое в ряженье изображается с помощью головного убора.

Кстати, ряд относительно недавних записей свидетельствует о чрезвычайной устойчивости этой характеристики шулика в ряженье: «Андрей Матвеевич вершу на голову одевал — шуликон... С мельницы идет, и голова островерха»¹¹⁴; «...надевал шубу, вывороченную мехом наружу, "острый" башлык...»¹¹⁵.

На этом фоне легко опознаются как мифологические и другие персонажи ряженья, в описании которых отражена необычная форма головы. При этом они могут быть вообще никак не определены информантом, но в равной мере могут быть представлены «стариками», «клоунами», «горбунами» и пр.: «...руки вытянут и головку сделают маленьку, на руки вздынутые, выходит длинный с маленькой головкой»¹¹⁶; «...на голове (у т.н. клоуна. — Л.И.) — колпак, как сахарная голова — снизу широкая, а сверху узкая»¹¹⁷; «...пугают хозяев <...> кульками на головах, горбами на спинах <...>. Рядились бывало: мышью, сахарною головой <...> и даже покойниками в саванах»¹¹⁸.

Вероятно, именно с названием «шулики» следует сближать и такой термин ряженья, как *кулики*, который В.И. Даль — очевидно, в силу чисто звукового сходства — предположительно соотносил со словом *куль*¹¹⁹. При этом важно отметить ряд иноязычных соответствий слову *кулик* как термину окрутничества. Это, во-первых, *kulik* — название масленичной процессии ряженых у поляков (они «ходят

114. РА МГУ, ФЭ—09, 2986 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Нюхча).

115. РА МГУ, ФЭ—06, тетр. № 7, с. 72 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городишна-погост).

116. РА МГУ, ФЭ—07, 6033 (КАССР, Холмогорский р-н, д. Фелово).

117. РА МГУ, ФЭ—07, 3813 (КАССР, Беломорский р-н, с. Лехта).

118. Любецкий С.М. Старина Москвы и русского народа... М., 1872. С. 190.

119. Даль В.И. Толковый словарь... Т II. С. 215.

от дома к дому якобы в поисках птицы»¹²⁰; во-вторых, латышские *kuluos lēki, kulniēks* как обозначения окрутников¹²¹.

В трактовке рассматриваемого понятия определенная роль может принадлежать и тому мифологическому комплексу значений, который обнаруживается в известной детской игре в прятки: достаточно вспомнить, что среди распространенных ее названий есть и такие, как «кулики», «кулючки», «кулюкушки».

Продолжим список тех терминов ряженья, которые имеют явно демонологическую окраску. Это и *шишморы* — слово, безусловно, родственное одному из названий лешего (*шишók*), а также без труда сопоставимое со словами *кикимора* в значении 'домовой' и *шишига* в значении 'черт'¹²². Для этого лексического гнезда характерно этимологическое значение, связанное с фаллическими представлениями и выводимое из тур. **şismek* — 'пухнуть, надуваться, толстеть, вздыматься', *şiş* — 'опухоль, шишка'¹²³. Иначе говоря, в обобщенном названии ряженных здесь маркирован такой их признак, как сексуальность. Это же нередко находит выражение и во внешнем облике отдельных персонажей, и в их жестах, и в совершаемых ими действиях. Приведем лишь несколько примеров такого рода: «...сажей весь вымарался, на спине шинель наложена, а сам (речь идет о ряженом-лешем. — Л.И.) весь нагой»¹²⁴; «...стали задевать, а он (окрутник. — Л.И.) заголился до пояса, все и покатились»¹²⁵; «По-

120. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. О.Н.Трубачева. Т. 2. М., 1967. С. 411.

В данном случае существенны и предположения Н.И.Толстого относительно птичьей семантики слова «шуликон» в связи с «шулик» («шуляк») — 'коршун', 'ястреб' (см.: Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии: 3. С. 280), и практика ряженья у русских, в которой широко зафиксирован птичий персонаж (он может называться гусем, курицей, аистом, журавлем и даже страусом).

121. Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 2. С. 411.

122. См.: Даль В.И. Толковый словарь... Т. IV. С. 597, 636.

123. См.: Ларин Б.А. История русского языка и общее языкознание. М., 1977. С. 102—106.

124. РА МГУ, ФЭ—06, 3682 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Юшково).

125. РА МГУ, ФЭ—07, 6033 (КАССР, Холмогорский р-н, д. Фелово).

койнику на *penis* привязывали ниточку, которую девка должна была откусывать»¹²⁶.

В обиходе ряженья среди демонологически окрашенных понятий имеются и такие, как *лешаки* («У нас *л е ш а к а м и* (разрядка автора. — Л.И.) их <...> (любителей окрутиться. — Л.И.) звали»¹²⁷) или *кудесы*, *кудесники*, *кудесить*, *выводить кудеса*¹²⁸ (вместе с тем *куд* и *кудес* приводятся В.И. Далем в значении 'злой дух, бес, сатана', 'волхв' и 'чернокнижник'¹²⁹). Наряду с уже перечисленными это, конечно, и *букушки* — термин ряженья, у которого в народной демонологии есть достаточно выразительные лексические соответствия: во-первых, *буканушка* в значении 'домовой'¹³⁰; во-вторых, *бука* — 'демон', 'пугало', которым устрашают маленьких ребятешек, чтобы они спали и не нарушали запретов, а также *бука* — 'угрюмый, нелюдимый человек и медведь'¹³¹. Наконец, это и такой термин ря-

126. РА МГУ, ФЭ—06, 7447 (Вологодская обл., Верхневажский р-н, д. Питер).

127. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры. С 174. № 17.

128. «Кудес, я вам доложу, есть не более, как мужик или баба, с уродливой маской <...> и укутанный в рогожу или в свой же обыкновенный армяк, только надетый верхом вниз и наизнанку» (*Обыватель*. Кириловские кудесы // Новгородские губерн. ведомости 1869. № 5. С. 39); «...в Тотье маскированные <...> зовутся кудесами» (*Иваницкий Н.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // Живая старина. Вып. 1, отд. 1. 1898 С. 64).

129. Даль В.И. Толковый словарь.. Т. II. С. 112.

130. Широко распространена формула обращения к домовому «ба тюшко-буканушко»

131. См.: Даль В.И. Толковый словарь.. Т. IV С 239 Медведь оказывается в данном ряду не случайно: в этом образе, как отмечали В.В.Иванов и В.Н.Топоров, «можно видеть древнего зооморфного противника бога грозы» (*Иванов В.В., Топоров В.Н.* К проблеме достоверности вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии // Тр. по знаковым системам. Вып. VI: Тарту, 1973. С. 55) Медведь — персонаж ряженья — часто обнаруживает большую общность с «чертом» и в этом смысле обоснованно толкуется Б.А. Успенским как представитель нечистой силы (см.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнослав. культе Николая Мирликийского. [М.], 1982 С. 98).

женья, как *смута́* (олонец.), который также находит свой демонологический контекст (ср.: «В свадебном поезде от злых людей (знахаря) смута́ сталась: кони нейдут»¹³²).

Возможность сопоставления с последней, пятой, группой терминов обнаруживают, между прочим, и отдельные слова, отнесенные нами в другие разряды. В их числе — *святки́*, *хухляки* (*хухольники*, *куклянки*), *пугалашка*, *халява*, *изорка*, в которых также высвечивается слой мифологических значений.

Что касается термина *святки́*, то он в некоторых регионах служит одновременно обозначением как окрутников, так и нечистой силы. С одной стороны, имеются свидетельства вроде следующего: «Он (ряженный конем. — Л.И.) идет впереди, а святки за ним: барышни, мужики, кто матросом нарядится, кто кем»¹³³; с другой, «святки, — как сообщает Н.Я.Никифоровский, — собираются на раду и после обсуждения действий и поведения людей <...> отлетают от земли, причем дальние святки отлетают дальше, а ближние остаются поблизу»¹³⁴.

Для термина *хухляк* (из обихода ряженья) и родственных ему следует признать перспективной возможность сопоставления с *хохлик* в значении 'бес', которое приводит В.И.Даль¹³⁵, а также с *хохла*, которое относится, как пишет О.А.Черепанова, к числу слов,

132. Даль В.И. Толковый словарь... Т. IV. С. 239.

133. Архив ИЭ АН СССР, ф. Владимирской экспедиции (1966 г.), ед. хр. 31. (Цит. по кн.: Носова Г.А. Язычество в православии. М., 1975. С. 47.)

134. [Никифоровский Н.Я.] Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал Н.Я.Никифоровский. Витебск, 1897. С. 237.

См. также: Георгиевский А. Народная демонология: (Лесовик. Водяной. Домовой. Гнедке. Банник. Святке. Ригачник) // Олонецкий сб. Вып. 4, отд. 1. 1904. С. 53—61.

135. Даль В.И. Толковый словарь... Т. IV. С. 597. Существует также попытка его сближения с понятием «кукольник» — 'комедиант', что достаточно сомнительно: данное название ряженных фиксируется, главным образом, в местах, незнакомых с искусством кукольного театра. Кроме того, это название оказывается как бы в гнезде слов мифологического обихода: помимо уже отмеченного

«обозначающих неких страшилищ»¹³⁶ (при этом автор считает лингвистическое и этнографическое комментирование данного названия затруднительным). Хохлатость черта восстанавливается по многим описаниям ряженья. Представление о нем как о существе хохлатом подтверждается и текстом заклички, которая содержится в материалах Тенишевского фонда РЭМ: «Черт горбатый, черт косматый и хохлатый (выделено мною. — Л.И.), выдь ко мне и научи меня своему добру, я стану тебе помогать добрых людей корать»¹³⁷. В связи со словом хухляк небезынтересно также отметить междометие *ку-га* как «речевой» атрибут лешего, поскольку известно, что в мифологической лексике нередки случаи словообразования на звукоподражательной основе.

Подобная же семантика вскрывается и в таком названии ряженых, как *пугалашка*: для него безусловна связь не только с *пугало* ('чучело'), что кажется весьма содержательным и само по себе¹³⁸, но в равной мере и со словом *пугач*, которое отмечается В.И. Далем в значении 'черт', 'леший'¹³⁹. Аналогичное поле семантики формируется и вокруг слова *халява* — 'ряженный', что обеспечивается серией ассоциаций. Словарно оно связано с понятием «грязный» и, скорее всего, является обозначением ряженых именно по этому признаку. Вместе с тем чернота и грязь часто выступают атрибутивными свойствами демонологических персонажей былички (ср., кстати, выражение «черт чертом вымазался», т.е. грязный как

хохлик — 'бес', имеет смысл вспомнить хухляк (от «кукла» — 'завитка колосьев знахарем'), *кухлянка* (*хухлянка*) — 'верхняя одежда, шерстью наружу' (см.: Там же. Т. II С. 214). Есть все основания причислять это наименование окрутников к разряду слов, указывающих на ритуальное значение шерсти в ряженье.

136. Черепанова О.А. Кем «полохали» детей на Руси. С. 25.

137. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 1410 (рукопись Куницына. Псковская губ.).

138. Это соображение подкрепляется любопытным фактом, который отражает практику повседневного «обряживания огородного пугала в традиционные святочные персонажи» (Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 171).

139. Даль В.И. Толковый словарь... Т. III. М., 1955. С. 535.

черт¹⁴⁰, или поговорку «черен, как черт»¹⁴¹. Не менее перспективным представляется нам и сопоставление термина *изорка* — 'ряженный' с дериватом того же корня — словом *игрец* как названием беса¹⁴².

Итак, мы прошли по ступеням богатого языкового материала. Мы смогли увидеть, что народная терминология ряженья дает разной глубины срезы, связанные с этим явлением традиционной культуры и делает его восприятие достаточно объемным и многомерным. На основе языкового материала нетрудно понять, почему официальное отношение к окрутничеству на протяжении многих веков определялось по формуле «бесовская потеха», «бесовское действие», «еллинское бесование». Нередко пытаются толковать эти характеристики исключительно как результат противостояния языческого и христианского в средневековой культуре. На самом же деле бесовское здесь — не метафора языческого вообще, а бесовское как собственно бесовское. Рядившийся, как видно из словаря названий самого обычая, понимается крестьянами не только как «тешивший черта»¹⁴³ или как «сбесившийся»¹⁴⁴ и «подстегиваемый сатаной»¹⁴⁵, но и как «уподобившийся черту»¹⁴⁶, по сути дела, на время ставший им.

Кроме лингвистического материала, непосредственно отражающего традицию ряженья, следует учитывать и выявляемое в языке противопоставление двух эпизодов святочного цикла. Деление последнего на «страшные» и «святые» фрагменты соотносится с распределением ряженных персонажей на два типа — «тихих», или «чистых», и «грязных», или «страшных». Здесь проводится существенная

140. См.: Там же. Т. IV. С. 542.

141. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков / Изд. подготовили М.Я.Мельц, В.В.Митрофанова, Г.Г.Шаповалова. М.; Л., 1961. С. 116.

142. *Даль В.И.* Толковый словарь... Т. I. С. 157.

143. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 63; а также РА МГУ, ФЭ—07, 3306 (КАССР, Беломорский р-н, с. Шуерецкое).

144. РА МГУ, ФЭ—11, 1793—94 (Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Койнас).

145. *Суна Х.-А.* Древнее действо латышских ряженных. С. 72.

146. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 29 (рукопись А.Дебрского).

грань в самом окрутничестве, которое одной своей половиной смыкается, видимо, с интересами «этого мира», представляется традицией чистого развлечения, гульбы, а другой половиной оказывается включенным в систему магической деятельности, в пространство потустороннего и нечистого.

Возможно, появление такой границы — исторически довольно поздний факт. Предположительно ее возникновение можно связывать еще и с зарождением новых форм игровой деятельности (имеется в виду фольклорный театр). А соответственно — и с необходимостью осознать разницу в самой природе отдельных типов игры, которые так или иначе используют ряжение в качестве приема преобразования.

К сожалению, у нас нет пока возможности опереться на специальное лингвистическое исследование рассмотренного здесь лексического материала. Поэтому мы не застрахованы от ошибок в отдельных его трактовках. Одновременно нет и уверенности в том, что учтенная лексика исчерпывает весь «словарь» ряженья по разным диалектам. Видимо, поиск в этом направлении следует продолжать. Но даже то, что уже собрано и смогло попасть в поле нашего зрения, представляет собой весьма информативный и разноаспектно интересный материал.

Обзор лингвистических данных не только обнаруживает ряд частных проблем, сопряженных с интерпретацией ряженья как игры. Среди них выделим прежде всего проблему наиболее значимых для ряженья материалов, конечно же, не случайно «отложившихся» в лексике, или проблему действий, которые устойчиво характеризуют поведение окрутников. Обзор этот дает и более общий результат — вооружает нас пониманием ряженья в целом, как специфического языка общения с потусторонним (главным образом, демоническим) миром, магической игры с ним.

РЯЖЕНЬЕ И ОБРЯД

1. РЯЖЕНЬЕ В СИСТЕМЕ ОБРЯДОВ

В ряжение можно видеть один из универсальных компонентов ритуального поведения, однако за этой универсальностью скрывается его реальное многообразие. Дело в том, что ряжение входит в состав обрядов разного типа и каждый раз между ним и соответствующим обрядом устанавливается некоторая внутренняя связь. Отдельно взятый праздник образует ближайший контекстуальный фон окрестничества, что и определяет наш особый интерес к проблеме «ряжение и обряд». Обратимся в данной главе к специальному ее рассмотрению.

Каждой этнической культурой накапливается свой, более или менее специфический, опыт внедрения ряжения в обрядовую систему. Достаточно специфичным может оказаться также результат его структурирования в рамках отдельных обрядовых комплексов. Закономерно, что такая разветвленная традиция, как русская, дает множество региональных вариантов ряжения. Одна из существенных проблем, порожденных этим обстоятельством, связана с необходимостью соотнести эти варианты друг с другом и по возможности идентифицировать их в функционально-семантическом отношении.

Зимние святки — не единственная «вспышка» окрестничества в русском обрядовом обиходе. Однако именно святочная его разновидность представлена здесь наиболее широко и вместе с тем значительно детальнее других отражена в этнографических описаниях. Далеко не случайно в ряде этнодиалектных зон она дала название («святки́» и пр.) и самому обычаю маскироваться. В общем виде В.Ю.Крупянская так оценивала эту ситуацию: «Ряжение встречается во многих русских земледельческих обрядах, <...> с наибольшим

его разнообразием мы сталкиваемся в праздновании рождественских святок»¹.

Чтобы получить относительно цельную картину функционирования ряженья в русском традиционном быту, необходимо максимально полно и вместе с тем конкретно представить себе обрядовую сферу возможных его проявлений. Вспомним, например, что Н.С.Тихонравову виделись в этом плане два «центра» годового круга — святки и масленица: «...переряживание, — подчеркивал он, — одинаково (выделено мною. — Л.И.) господствует и во время святок, и на масленице»². Преимущественную связь окрутничества с названными обрядовыми циклами отмечала, в свою очередь, и Н.И.Савушкина³.

Иным был взгляд В.Я.Проппа на эту проблему. Автор историко-этнографического исследования о русских аграрных праздниках отрицал изначальную принадлежность данного обычая масленичному комплексу ритуалов: «...кое-где на масленицу рядились, — утверждал В.Я.Пропп, — но это ряжение явно перенесено со святок, носит случайный характер, записано редко и для масленицы не характерно»⁴. Несколько позже в работе В.К.Соколовой о весенне-летней обрядности восточных славян развитие получила именно эта точка зрения. «Сведения о ряженье на масленицу имеются из разных областей, но их сравнительно немного, — подчеркивалось здесь, — упоминаемые в них виды ряженья разнообразны <...> установить по ним распространенность масленичного ряженья и его типоло-

1. Крупянская В.Ю. Народный театр // Русское народное поэтическое творчество: Пособие для вузов / Под общ. ред. П.Г.Богатырева. М., 1954. С. 388.

2. Тихонравов Н.С. Начало русского театра // Летописи рус. лит. и древности, издаваемые Н.С.Тихонравовым. Т. 3. М., 1861. С. 9.

3. См.: Савушкина Н.И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне: (На материале Горьковской области) // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1974. С. 160.

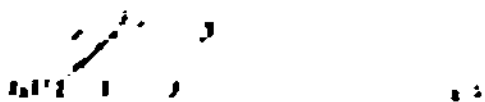
4. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт ист.-этногр. исслед. [Л.], 1963. С. 123.

гию невозможно»⁵. На основе этого В.К.Соколова сделала следующий вывод: «...ряженье не было исконным элементом масленичной обрядности (каким оно было на святках), а появилось позднее и только в отдельных местах...»⁶.

К проблеме масленичных переряживаний нам еще придется вернуться, а пока важно отметить, что обрядовая прикрепленность окрутничества названными календарными циклами не исчерпывается. Нам предстоит также учесть встроенность ряженья в общую схему свадебного действия (по распространенности эта ритуальная ситуация сопоставима, пожалуй, со святочной), в посиделочную традицию, в обряды весенне-летнего, осеннего и поминального комплексов, хотя их связь с маскированием обнаруживается в разных этнокультурных зонах с явно неодинаковой регулярностью.

Приступая к практическому решению данной проблемы, мы сразу наталкиваемся на некоторые препятствия. Первое из них определяется качеством имеющихся записей: святочная ситуация, с одной стороны, и остальные обрядовые ситуации, с другой, отражены этнографической литературой в разных масштабах. Это оборачивается естественными затруднениями при попытке сопоставить такие сведения. В свое время В.Я.Пропп справедливо сетовал на отсутствие полноценных, сделанных компетентным этнографом описаний святочного ряженья⁷. В значительно большей мере нехватка подобных материалов ощутима за пределами святков. Нередки, например, случаи, когда относительно детальная фиксация святочного маскирования дополняется предельно краткой констатацией свадебного. Источники этого типа дают повод для догадок о том, что одна обрядовая ситуация с точностью повторяет другую, но прочной базой для утверждений такого рода они все-таки стать не могут.

Препятствие второе — отсутствие критерия, позволяющего сопоставлять разнообрядовые свидетельства о ряженье не только



5. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX — нач. XX в. / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1979. С. 49.

6. Там же. С. 49—50.

7. См.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. С. 98.

функционально, но и семантически (это особенно касается случаев, когда они формально чем-либо друг от друга отличаются). В том материале, которым мы располагаем, можно увидеть в соответствии со всем сказанным очертания разных проблем — диалектологических, типологических, собственно источниковедческих.

Итак, первое, что предстоит установить, — диапазон вовлеченности ряженья в ритуальную сферу и регулярность, с которой эта связь (ряженья с определенным ритуалом) отмечается. Уже называвшиеся обрядовые циклы выявляют следующие закономерности.

Что касается святочного ряженья, то оно представлено в русской традиции практически повсеместно. Правда, разной бывает его прикрепленность к отдельным моментам праздника (канун Рождества, первые три дня после него, канун Нового года, «страшные вечера» и др.). Кроме того иногда оказывается, что для разных фрагментов святок актуальны различные типы переряживания и разные комплексы персонажей. Вместе с тем можно сослаться на многие источники, в которых маскирование отмечается на протяжении всего праздничного цикла: «Ходят хухольниками, <...> целые дни и ночи веселится поморская молодежь в течение двух недель святок»⁸; «На святки партия за партией ходят. Две недели рядятся»⁹ и т.п. В этом случае лишь «крещенский сочельник, — как подчеркивает К.Н.Соловьев, — кладет резкую границу между шумною и разгульною святочною жизнью со всею бесовщиной и последующею жизнью»¹⁰.

По немногочисленным данным просматривается и особого рода тенденция: в некоторых местах «хождение “куликами” <...> начиналось еще с Николы»¹¹. Это хорошо соотносится с материалами,

8. Цейтлин Г. Народные игры в Поморье // Изв. Архангельского о-ва изучения рус. Севера. 1911. № 13. С. 7.

9. РА МГУ, ФЭ—05, 6703 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Нименга).

10. Соловьев К.Н. Родное село: Быт, нравы, обычаи и поверья. СПб., 1906. С. 292.

11. Блейере Д., Башнина И. Отчет об экспедиции в Новоандреевский с/с Тихвинского р-на Ленинградской обл., дек. 1975 г. — С.-Петербургское отд-ние Всероссийского о-ва охраны памятников материальной культуры (рукопись не имеет пагинации).

на основании которых Б.А.Успенский делает следующий вывод: «...святки, знаменующие окончание Рождественского поста, в целом ряде мест начинаются не с Рождества, а именно с Николина дня...»¹².

Важно специально упомянуть о том, что прикрепленность к дневному времени суток для святочного ряженья в целом нетипична. Обычно окрутники начинают «ходить» («бегать») вечером. При этом они сбиваются в особые артели по «пять-шесть, а то и десять маскированных»¹³ (бывает, что такие ватаги объединяют до двадцати человек). К тем случаям индивидуального ряженья, ряженья в одиночку, которые многократно фиксировались в последние десятилетия (особенно часто на Русском Севере), надо относиться, скорее всего, как к распаду традиции. Следует подчеркнуть, что они нередко оторваны от обрядового календаря и мотивированы личными качествами исполнителей — потребностью в развлечениях, мистификациях, склонностью к шуткам и театрализованным формам поведения. Кстати, показательное отношение одного из собирателей к подобным фактам как к «единичным явлениям» — малораспространенным выдумкам «какого-нибудь “чудила”»¹⁴. Что касается окрутничества в его традиционных формах, то оно оценивается как событие коллективной значимости и осуществляется группой лиц, для которых чудачество, клоунада и розыгрыш не являются главным стимулом участия в обряде¹⁵. Их поведение бывает структури-

12. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнослав. культуре Николая Мирликийского. [М.], 1982. С. 43.

13. РА МГУ, ФЭ—07, 3306 (КАССР, Беломорский р-н. с. Шуецкое).

14. Ивановский В.И. Святочные обычаи «ряженье» и «гаданье» в Вошажниковской волости Ростовского уезда Ярославской губернии. М., 1902. С. 12.

15. Правда, есть отдельные типы ряженья, которые на фоне коллективной его разновидности стабильно фиксируются как индивидуальные. В одиночку совершает обход домов ритуальный персонаж, называемый Колядой: «Под Рождество Коляда ходила: нарядится баба или мужик. Маленького в мешок посаждать и ходить

ровано по-разному в зависимости от того, с какой из двух основных форм ряженья мы имеем дело. Одна из этих форм связана с колядованием, обрядовым обходом дворов, другая — с традицией святочных посиделок.

Исполнения колядных песен при обходе далеко не всегда составляет обязательный компонент поведения окрутников: чаще всего это является основной функцией специальной группы колядующих. Обходный ритуал осуществляется, как правило, накануне Рождества или Нового года: «...кудесов собирается иногда <...> до пятнадцати, и они всей ватагой начинают церемониальное шествие по улицам <...>. Передовые несут на плечах, на манер ружей, метлы, лопаты, ухваты, изображая таким образом подобие <...> разбитой наполеоновской армии»¹⁶. Такая партия «снует из одной избы в другую»¹⁷ с определенной ритуальной целью — собрать побольше съестного: «...кто примет, там поют песни и пляшут, а за это ряженных угощают и даже дают денег»¹⁸; «Ряженым по коледам ходили. Коляда ходила на Новый год: муки, хлеба хозяин нести. Торба возьмем и пошли шутивши <...>. Встретишь хорошо (ряженных. — Л.И.) — будешь жить хорошо, а плохо — дак плохо. “Не дашь пирога — корову за рога, а дашь пирога — пусть у тебя будет много торгá!” — желаешь (хозяевам. — Л.И.)»¹⁹. «Наряженных из избы

с ним. — Сколько кто напярл? (спрашивает Коляда. — Л.И.). — Я мало. — Дай мне свой клубок, а то Коляда начнет бить, <...> безменом Коляда бить будет» (зап. автором в с. Поплевине Ряжского р-на Рязанской обл. от М.А.Жуковой и А.Е.Лебедевой (АКФ РИИИ, колл. 1986 г.)).

16. *Обыватель*. Кириловские кудесы // Новгородские губерн. ведомости. 1869. № 5. С. 39. (Цит. по кн.: Берков П.Н. Русская народная драма XVII—XX вв. М., 1953. С. 68.)

17. Рукопись неизвестного автора «Село Богослов» (б/г) — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 276, с. 16.

18. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 63, л. 8 (рукопись Ф.Казанского. Владимирская губ.).

19. Зап. автором в д. Рагозах Усвятского р-на Псковской обл. от Т.В.Белюсовой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

в избу всегда провожает толпа ребятишек...»²⁰, а появление их в доме вызывает у присутствующих комплекс неоднородных переживаний — от нескрываемого страха до «непринужденных, иногда чуть не истерических порывов хохота»²¹.

В разыгрываемых при этом сценках заметное место принадлежит похоронной²² и свадебной темам. Для игр с «покойником» весьма характерен акцент на эпизоде отпевания, что формирует достаточно устойчивый ансамбль участников: это поп, дьячок, причитальщица. Разработка этого эпизода всегда осуществляется в русле трагестирования: все высокое и серьезное предстает здесь в намеренно сниженном и перевернутом виде. Поп бывает одет в рогожу, кадило заменяется старым лаптем, ладан — тлеющим куриным пометом; в функции молитвы чаще всего звучат тексты, которые собиратели затрудняются привести по причине их непристойности, да и сам покойник нередко оказывается «ходячим». «Наложат всякой дряни в “кадило”. Как нагорит, так задохнешься»²³; «Поют, как дьячок, но шуточно ведь пели»²⁴; «Отец попом наряжался, — половик на плечи, в кадило всякой дребедени накладут — не продохнешь. Приговоров у них было много. У попа был и дьячок, дьякон»²⁵; «Рогозы одеты: и “поп” и “дьякон”. Сначала — как настоящая служба, а потом — смеху было»²⁶; «Ребятишка начинают голосить — “опла-

20. [Селиванов В.В.] Сочинения В.В.Селиванова: В 2 т. Т. 2. Владимир на Клязьме, 1902. С. 129—130.

21. Там же. С. 129.

22. К фиктивным похоронам в святочной обрядности В.Я.Пропп относился как к заимствованию из обрядов весеннего цикла, которое сопровождалось заменой куклы живым человеком. Одновременно он отказывал подобным игрищам в собственно обрядовом значении, и с этим трудно согласиться (см.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. С: 94).

23. Зап. автором в д. Луг Киришского р-на Ленинградской обл. от В.И.Григорьевой (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 1, с. 153).

24. Зап. автором в д. Порог Киришского р-на Ленинградской обл. от Т.И.Мориной (АКФ РИИИ, Кириши-юг-70, тетр. 2, № 88).

25. РА МГУ, ФЭ—05, 9298 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Якимовская).

26. Зап. автором в д. Гремячево Киришского р-на Ленинградской обл. от О.С.Сергеевой (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 2, № 70).

кивают” покойника. На попа надета женская сподница <...>. Поп дьячит: “Помяни, Господи, тетку Батачиху, тетку Салтычиху!..” И всех “сродственников” начинает поминать»²⁷.

Обычно собиратели отмечают в подобных действиях оттенок некоторой кощунственности, а исследователи рассматривают их как пародии на церковное отпевание, как образцы антиклерикальной сатиры²⁸. Сами по себе, вне обрядового контекста, они, конечно, могут произвести впечатление пародийных. Но в составе ритуала, ориентированного на воспроизведение иного мира, эти действия выявляют особую логику пародирования: параметры другого мира заданы в данном случае мифологическим представлением о нем как об антимире²⁹. Таким образом, перевернутость — один из коренных конструктивных принципов ряженья — обосновывается не столько установкой на развенчание церковного обычая или служителей культа, сколько мифологически.

Вслед за отпеванием мнимого покойника предполагалось поочередное прощание с ним: по правилам игры, по условиям ее сценария, присутствующие должны были целовать умруна. Однако нередко они настолько боялись ряженого, что их приходилось силой тащить к нему. Покойник либо неожиданно вскакивал, бросаясь за присутствующими, либо старался ущипнуть их или уколоть скрытой в его маске иголкой. Зачастую он воспринимался, видимо, не как окрутник и даже не как настоящий покойник, но как реальность демонического мира. Подобное переключение из игровой реальности в реальность мифологическую еще раз напоминает нам о том, насколько тонкой гранью ряженья отделено от оборотничества.

27. Зап. автором в д. Кукуе Киришского р-на Ленинградской обл. от И.В.Тиханова (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 1, № 4).

28. О противощерковной направленности святочных игр с покойником см., напр.: *Пропи В.Я.* Русские аграрные праздники. С. 70; *Гусев В.Е.* Эстетика фольклора. Л., 1977. С. 155

29. Оборотность как свойство потустороннего мира была рассмотрена в работе: *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне: К исслед. мифол. семантики фольклор. мотива // Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К.Зеленина: [Сб. ст.] / Отв. ред. А.К.Байбуурин, К.В.Чистов. Л., 1979. С. 133—141.

Свадебные эпизоды ряженья, в которых внимание участников обрядовой игры сосредоточено на венчании, отличаются пародийными мотивами такой же природы.

Кроме свадебных и похоронных сценок, можно выделить большой круг игровых сюжетов, связанных с зооморфными персонажами — козой, бараном, конем (кобылкой), медведем, волком, лисцей, быком, свиньей, лосем, оленем, петухом, гусем, курицей, журавлем и др.

В.И.Чичеров и В.Я.Пропп рассматривали шествия с козой и кобылкой как альтернативные ритуалы, которые соотносятся, естественно, с разной территорией бытования. При этом для русского материала — в отличие от украинского и белорусского — разыгрывание смерти и воскресения козы оба исследователя признавали менее характерным, чем действие с конем.

В настоящее время благодаря появлению новых архивно-полевых данных назрела необходимость существенно уточнить эти выводы. Во-первых, в корректировке нуждается утверждение В.И.Чичерова, который считал, что «русский север не знает ряженья козой»³⁰. На самом деле маска козы известна на Вологодчине, в Архангельской, Ленинградской, Новгородской областях; широко распространена она и в Сибири. Во-вторых, очевидно, что конь и коза далеко не обязательно исключают друг друга в рамках одной местной традиции. Зафиксировано немало случаев, когда эти маски появляются в святочном ряжении одновременно, хотя для козы более типично бытование в паре с медведем.

При этом действия козы бывают сопряжены не только с мотивом ее смерти и воскресения, который В.Я.Пропп рассматривал в контексте представлений об умирающем и оживающем божестве плодородия. Они могут вписываться и в такую игровую модель, которая основана на эротически окрашенном контакте зооморфного персонажа с другими участниками действия. «Козлуха» (козел) —

30. Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв.: Очерки по истории нар. верований // Тр. ин-та этнографии АН СССР. Н.С. Т. XL. М., 1957. С. 197.

завернутый в шубу человек, который держит в руках маску с подвижными деревянными челюстями и высунутым языком, — «мекает», «прискакивает» и бодает девок, стараясь вогнать их в краску: «Коза с рогами, подола поднимает девкам. Она тропне и оболе всех девок. <...> У козы борода была, язык красный <...>. Язык был деревянный»³¹.

Подобно другим зооморфным маскам, козлуха, как правило, производит впечатление существа страшного: «...устрашали. Делали козу <...>. Брали две дощечки <...> и в одну гвозди набивали, значит, козы зубы. Верхнюю дощечку <...> обивали телячьей шкурой, привязывали веревочки, когда за них дергали, коза вроде пасть разевала»³². Этот ритуальный персонаж во многих отношениях напоминает другого героя святочного ряженья — черта: в их облике часто подчеркивается одна и та же выразительная и очень архаичная деталь — «выпученный наружу» красный язык (это прослеживается и на материале других европейских народов).

Как персонаж страшный воспринимается обычно и кобылка, которую чаще всего изображают двое (или несколько) округликов, накрытых одним пологом (тот, что оказывается спереди, держит в руках «лошадиную» голову — укрепленную на палке, ухвате или вилах маску).

Эпизод с лошадыю известен в различных версиях. Он разыгрывается то как хореографическое действие, когда животное неуклюже, но темпераментно пляшет вместе с всадником, вооруженным дубинкой или грязной плетью, и затем неожиданно падает — разрушается на глазах публики (ослабленный вариант смерти персонажа); то как комическая сценка с участием цыгана, кузнеца или врача (купля-продажа, подковывание, лечение коня); то как эротически интерпретируемое действие. В последнем случае интерес игры может состоять, например, в том, что чудовищу-коню «скармливают» девушек, запихивая их по очереди под полог, которым накрыто

31. АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 1, с. 98.

32. РА МГУ, ФЭ—06, 3370 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост).

животное³³, или в том, что конь обрызгивает девок, размахивая во все стороны «хвостом» — мокрым и выпачканным в саже веником³⁴. По некоторым описаниям видно, что действие с лошастью сопровождается «песнями, частушками и прибаутками <...> фривольного характера»³⁵.

В числе архаичных масок, относящихся к культу плодородия, В.И.Чичеров рассматривал и маску быка³⁶. Большое число свидетельств о ее бытовании относится к Русскому Северу. Эпизод ряженья с участием этого зооморфного персонажа содержит, как правило, мотив убийства. Животное «кололи»: топором или палкой ударяли по горшку, изображавшему его голову. (Этот способ «умерщвления» быка отличается большой стабильностью и напоминает свадебное битье горшков — символическое действие эротического характера.) Затем делили шкуру и мясо быка, предлагая срамные части девушкам³⁷, или предавались безудержному веселью: «(Старик и старуха — хозяйева быка. — Л.И.)... начнут плясать, один другого по горбу батогом степают, веселятся...»³⁸; «Быка приводили — горшок и шкуру одевали, потом кололи и мясо вешали. По горшку щелкнут, расколет, мяса дают, лупят плеткой»³⁹. Эротическая семантика наделения мясом (она сопровождается обязательным ударом) достаточно хорошо выявлена, например, в записи Г.К.Завойко: «Бык. Парень с горшком на ухвате накидывает полог. <...> Кто-нибудь <...> бьет по горшку и он разбивается, <...> парни вынимают

33. Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке // Этногр. сб.: Тр. Костромского науч. о-ва по изуч. местного края. Вып. VIII (I). Кострома, 1917. С. 25.

34. РА МГУ, ФЭ—06, 3370 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост).

35. РА МГУ, ФЭ—06, 5404 (КАССР, Беломорский р-н, д. Унежма).

36. См.: Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря... С. 200—201.

37. См.: Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке. С. 24.

38. РА МГУ, ФЭ—06, 8041—8042 (Архангельская обл., Красноборский р-н, д. Н.-Шемово).

39. РА МГУ, ФЭ—05, 1850 (Архангельская обл., Плесецкий р-н, д. Подволочье).

<...> соломенные жгуты и бьют девок со словами: «С кем быка ела?»⁴⁰.

Зооморфные маски, как отмечал Ф.Ф.Болонев, «являлись <...> стимуляторами и носителями плодородия»⁴¹ и способствовали всевозможным вольностям, которые в другое время были недопустимы. Это касается не только козы и быка, но и такого повсеместно распространенного персонажа, как медведь. В последнем случае действия ряженого обычно сводятся к тому, что он «кувыркается, прыгает»⁴², пляшет, пугает присутствующих и, главным образом, охотится за девушками. «Медведь ползет, девушку берет за ногу. Не отдашься, так хуже будет»⁴³; «...медведь ходит на четвереньках и проделывает разные штуки, <...> катается через голову, <...> а то просто подкатывается к ногам девушек и хватает им под подол...»⁴⁴; «...медведем был наряжен какой-нибудь мужик и бесцеремонно хватал девушек...»⁴⁵; «...мнимые животные, особенно медведи, катают по испачканному полу <...> девушек...»⁴⁶; «(Медведь девку. — Л.И.)... за руку хватат, на пол валит и навеприт бока-те»⁴⁷; «А он (медведь. — Л.И.) подходит и мякти станет девочек:

40. Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке. С. 26.

41. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — нач. XX в.). Новосибирск, 1978. С. 50.

42. РА МГУ, ФЭ—05, 8200 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Карбатово).

43. Зап. автором в д. Белой Киришского р-на Ленинградской обл. от Е.П.Орловой (АКФ РИИИ, Кириши-юг-70, тетр. 1, с. 3—4).

44. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 149, л. 27 (рукопись Л.Ржацына, Вологодская губ.).

45. Архив сектора народного творчества ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом), колл. 1, папка 19, № 2, с. 86 (Костромская обл., Нейский р-н).

46. [Архангельский А.] Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда / Публ. священника А.Архангельского // Этногр. сб. Вып. 2. СПб., 1854. С. 37.

47. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Рус. фольклор. Вып. XXVI: Пробл. текстологии фольклора. Л., 1991. С. 180, № 64.

обсусолит которой и платье все»⁴⁸ — подобные описания не только многочисленны, но и типичны для данной обрядовой ситуации.

Наряду с тем известны случаи, когда ряженный медведь воспроизводит представление с дрессированными животными. «Ломающийся» зооморфный персонаж повторяет набор комических фрагментов «медвежьей потехи» — показывает, «как бабы ходят по воду, как девушки глядятся в зеркало, как ребятишки воруют чужой горох»⁴⁹ и пр. Этот развлекательный эпизод святочного ряженья, несмотря на его безусловную популярность, конечно же, вторичен по отношению к рассмотренному магическому акту, когда маскированный медведем обнимает, «мнет» и «ломает» девок, катая их по полу и пачкая сажей. Интересно, что Б.А.Успенский даже вождение живого зверя склонен оценивать как обрядовое действие, наделяя его тем же значением, что и словацкий обычай ходить на Коляду с изображением змеи⁵⁰. Связь медведя с плодородием — достаточно хорошо выявленный аспект народных представлений об этом животном, в которых различимы отголоски мифа о поединке бога грозы и его противника⁵¹.

К аналогичному выводу приводят материалы, отражающие обычай рядиться журавлем, гусем, индюком, курицей — птицами, действия которых (наряду с представлением медведя) В.Я.Пропп относил к числу сугубо подражательных и потому имеющих якобы чисто развлекательный характер⁵². Однако эпизоды с участием этих зооморфных масок отличаются явным эротизмом, что дает основание видеть в них собственно обрядовые действия.

48. Зап. автором в д. Кукуе Киришского р-на Ленинградской обл. от М.Н.Конева (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 3, № 15).

49. *Копаневич И.К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 13.

50. См.: *Успенский Б.А.* Филологические разыскания... С. 89.

51. Об этом см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексич. и фразеол. вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 58; *Они же.* К проблеме достоверности вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии // *Тр. по знаковым системам.* Вып. VI. Тарту, 1973. С. 55.

52. См.: *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. С. 116.

Если обратиться к антропоморфным маскам, то окажется, что одно из наиболее распространенных действий связано с парой комических стариков, в облике которых непременно подчеркиваются различные черты уродства. Они предстают чудовищно горбатыми (по этому признаку их называют иногда горбунами), косматыми, кривыми; разными способами имитируются также кривоноготь или хромота⁵³. Иногда их отношения получают воплощение в комическом диалоге, который перемежается потасовками и сопровождается лихой и даже разнузданной пляской. «Старик да старуха с девкой сватаются по нарошке. Или старик женку поколотит. А то просто попляшут. А говорят, то не таким голосом, сменят голос. Старик со старухой любят посмешить, навязываются, ревнуют, брюху таскают» — записано, например, в д. Шардомень Карпогорского р-на Архангельской обл.⁵⁴ Антагонизм отношений старика и старухи разрешается иногда внезапной смертью одного из персонажей. Как правило, комизм эпизода с их участием основывается на обыгрывании эротических мотивов. Это определяет и содержание соответствующего диалога, и природу смелого игрового жеста окрутников. Кроме прочего, во внешнем облике персонажей бывают гротескно выражены признаки пола: «...старухами изрядятся: титьки изладят, в сарафанах с ляжками»⁵⁵; «Беременной (старухой. — Л.И.) наряжались — брюхо больше и титьки, надевают колокол коровий — пляшут и гремят»⁵⁶, «Баба нарядилась стариком, одела штаны, голяшки со ступнями. Пищик (палочку такую) между ног привязала и пошла <...>. Идет и щелкает»⁵⁷. Наибольшего комического

53. Эти персонажи имеют соответствие в традициях ряженья у всех европейских народов. В работе Н.Курета образы старика и старухи рассматриваются как манистические по своей природе — как образы предков (см.: *Kuret N. Masken der Slowenen // Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa / Hrsg. von R. Wildhaber. Basel, 1968. S. 211 (85).*

54. РА МГУ, ФЭ—08, 7912.

55. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 180, № 70.

56. РА МГУ, ФЭ—07, 8135 (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, д. Сарчема).

57. РА МГУ, ФЭ—06, 7991—7992 (Архангельская обл., Красноборский р-н, д. Щедрино).

эффекта достигали в этом случае те окрутники, которые использовали прием травестирования: стараясь шаржированно воспроизвести особенности другого пола, мужчины рядились женщинами (и наоборот). С одной стороны, в подобных действиях, пронизанных эротической символикой, подчеркивается противоположность мужского и женского начал; с другой — она нейтрализуется универсальным карнавалльно-ритуальным способом, когда в одном лице соединяются мужские и женские признаки.

Иногда здесь выявляется еще одна оппозиция — противопоставление старого и молодого: «...наряжается (участник обряда. — Л.И.) стариком, при чем надевает старенькую, оборванную одежду. Другой <...> надевает красную рубашку, <...> белую шапку с кисточками и обшитую галунами. Как только настанет полночь, <...> нарядившийся стариком <...> уходит из избы, а молодой <...> входит в избу и — его встречают радостными восклицаниями, громким ура!»⁵⁸. Та же идея в одной из святочных игр символизируется в действиях ряженого кузнеца: удар последнего, трактуемый игрой как сексуальный акт, означает перековку старых на молодых (при этом ряженный стариком скрывается под пологом-«наковальной» и, сбросив старческую маску, выходит оттуда молодым)⁵⁹.

Прием травестирования в ряженье широко используется другими, кроме стариков, антропоморфными персонажами: среди них цыган и цыганка, барин и барыня, турок и турчанка, жених и невеста, татарин и татарка, нищий и нищенка... Он представляет собой одну из реализаций перевернутости как основополагающего принципа окрутничества.

Важно подчеркнуть, что среди сценок, разыгрываемых во время святок, могут быть выделены специфически обходные. Они состоят в символическом воспроизведении хухольниками ряда сельскохозяйственных трудовых процессов — от пахоты, сева и косьбы до молотьбы и сбивания масла. Вот лишь несколько примеров такого рода: «Фофанцы приносят в избу снега. Приводят парня с сохой,

58. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 299.

59. См.: Копаневич И.К. Рождественские святки... С. 34—35.

который делает вид, что он конь и пашет. Другой фофанец подгоняет коня различными окриками. Иногда приносят <...> даже борону. По снегу сеют пепел»⁶⁰; «Несколько фофанцев с корзинами снега. Вываливают снег в избе и делают вид, что пахут»⁶¹; «А то пахали. Снегу и соху занесут в избу и пахут. Конского калов нанесут и бьют кичигами — хлеб молотят»⁶²; «Молотьбу делают. <...> Нарядятся суслонем (бабкой) не один человек»⁶³; «...“молотьянами” окручались: некоторые являются окрученные с серпами, некоторые с соломой. Солому расстилают и начинают цепами колотить...»⁶⁴; «...возьмут косы и грабли и отправляются, с песнями, <...> как будто во время сенокоса»⁶⁵; «Масло мешать приходили с “котят” (шубы на леву сторону). Который “масло” (глину) мешает, а “котята” (дети) вокруг ходят, мяукают, а он их глиной мазюкает»⁶⁶ и пр.

Магическая функция подобных эпизодов ряженья сомнений не вызывает: они, безусловно, служат ритуальным прообразом тех реальных хозяйственных работ, которые — в силу симпатической магии — и должны обеспечить будущее изобилие. Однако недостаточно ограничить их истолкование исключительно функциональным аспектом. Важно учесть и то, что соответствующие действия производятся здесь как бы пришельцами из другого мира (об этом свидетельствует и вывернутая наизнанку одежда окрутника, и та специфическая роль, которую в подобных сценках играет зола). В результате и сами действия в значительной мере мифологизируются, перестают быть только элементарным подражанием тому или иному будничному занятию.

60. РА МГУ, ФЭ—06, 5559 (КАССР, Беломорский р-н, д. Тамица).

61. РА МГУ, ФЭ—06, 5482 (КАССР, Беломорский р-н, с. Унежма).

62. РА МГУ, ФЭ—06, 5028—5029 (Архангельская обл., Онежский р-н, с. Тамица).

63. РА МГУ, ФЭ—05, 6681—6682 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Нименьга).

64. Зап. Л.Л.Ивашневой в с. Городище Киришского р-на Ленинградской обл. (АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 2, л. 48 об.).

65. [Архангельский А.] Село Давшино... С. 37.

66. Зап. автором в д. Клинкове Киришского р-на Ленинградской обл. (АКФ РИИИ, Кириши-71, тетр. 1, с. 36).

Отметим вдобавок, что подобным имитативно-игровым эпизодам окрутничества соответствует ряд вербальных текстов: аналогом действия выступают в последнем случае некоторые мотивы песен. Имеются в виду пахота, засеивание, отдельные стадии сбора урожая — ситуации, которые упоминаются в разных календарных песнях. Эти трудовые эпизоды как бы освящены непосредственным участием высших сил — Бога, Богородицы, святых: «Ходит Илья на Василья, <...> / Сюда махне, туда махне — жито расте. / Божия мати жито жала...»⁶⁷; «Как Ни́колушка-то / По полю ездит, / Суслончики / Пересчитывает...»⁶⁸; «...Илья-пророк / Он межи сжинал, стоги ставил...»⁶⁹; «...Илья-пророк по межам ходит, / По межам ходит, рожь зажинает, / Рожь зажинает, ярь наливает»⁷⁰ и т.п.

Таким образом, реальность трудовых процессов, которая предстает в ритуале, является реальностью особого порядка: она имеет мифологические, а не бытовые корни, и это чрезвычайно важно для толкования соответствующих эпизодов ряженья.

Заодно обратим внимание на следующее обстоятельство: среди действий, совершаемых окрутниками, есть такие, которые вне ряженья строго запрещаются на весь сезон святок (в эти две недели нельзя, например, ни молотить, ни сбивать масло, ни молодь в жерновах). Это говорит о том, что мифологический аспект подобных действий (в ряженье многие из них становятся, кстати, метафорами сексуальных отношений) и их реально-бытовой аспект входят в систему обрядовых представлений как бы с разными знаками: в одном случае получают позитивную оценку, в другом — негативную. Это касается не только трудовых процессов, но частично и других действий

67. *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 7. СПб., 1848. С. 109.
 68. *Шшиков В.* Песни, собранные в селениях Подкаменской и Преображенской волости Киренского уезда Иркутской губернии... // Изв. Вост.-Сиб. отд-ния ИРГО. Т. 43. Иркутск, 1914. (Цит. по кн.: Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И.И.Земцовского. Л., 1970. С. 141.)
 69. *Торопецкие песни: Песни родины М.Мусоргского / Запись, сост. и коммент. И.Земцовского. Л., 1967. № 15.*
 70. *Шейн П.В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах. В 2 т. Т. 1. вып. 1. СПб. 1898. № 1192

хухольников. Например, умрун спрятанным шилом или иголкой колет всех, кто подходит к нему «прощаться», хотя использование шила и других острых предметов во время святок воспрещается⁷¹. Таким образом, принцип переворачивания, в разных аспектах характерный для ряженья, затрагивает в нем и сферу действия: на фоне соответствующих запретов оно предстает здесь как антидействие.

Теперь перейдем к окрутничеству вечерочного типа. «Святочные посиделки, — отмечал С.В.Максимов, — отличаются от всех других <...> тем, что парни и девушки рядятся...»⁷². Ряженье сливается здесь с традицией известных вечерочных развлечений — играми и плясками молодежи, «игрищами разными и мерзкими», во время которых «девицы девство дьяволу отдают»⁷³.

Кстати, зафиксировано немало бывальщин, которые в оценке гуляний с участием хухольников приближаются к ортодоксально церковному взгляду на них: «Случалось из веков то неподалеко от нашей деревни; играли на новый год всю ночь — до утра, уж и заутрена идет, слышно благовест и звон, а все играют, суровятся, скачут и пляшут: вдруг отворяются двери избы, <...> и слышится с улицы голос: “перестаньте окаянные, побойтесь Бога!” <...> дом потрясся, к игравшим прикачнулось сумасшествие и они без памяти. плясали тут трое суток, наконец дом этот провалился сквозь землю...»⁷⁴.

71. Аналогию можно найти в литовском ряженье: С.Скроденис упоминает окрутника в маске с огромным носом. Целуя руки у женщины, он колот их гвоздем, воткнутым в кончик деревянного носа (см.: *Skrodenis S. Kostüme und Masken in Litauen // Masken und Maskenbrauchtum... S. 128 (2)*).

Интересно также, что название «Шило» имеет святочная игра в Минской губ. (см.: *Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края: В 2 т. Т. 1, ч. 1. СПб., 1887. С. 114—115*).

72. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 293.

73. Из челобитной Алексею Михайловичу от старца Григория (1651 г.). (Цит. по: *Соболевский А.И. Из истории народных праздников на Великой Руси // Живая старина. 1890. Вып. 1, отд. 1. С. 130.*)

74. РА РГО, разр. 7, ед. хр. 9, л. 15—15 об. (рукопись Е.Ф.Шайтанова «Деревенский разговор»).

Ряженье данного типа не раз было описано его непосредственными участниками. Одному из наблюдателей принадлежит следующая зарисовка момента, когда собравшиеся только ждут окрутников: «Стоит больших усилий пробраться сквозь массу зрителей в избу, где беседа. <...> Девушки сидят на лавках вдоль окон, середина свободна для игр, а в углу под полатями до самой входной двери помещается публика»⁷⁵.

Приведем также рассказ, который воспроизводит общую атмосферу посиделочного ряженья (запись сделана на Урале в 20-е годы XX века): «Под вечер ряженные шли к кому-нибудь на вечерки. “Шли” — легко сказать. Это было то ли еще шествие! Кто крутил колесо, кто двигался на руках — и снег нипочем! Кто выделявал такие коленца, будто молнии сверкали. На головах самодельные козлиные и медвежьи личины или просто огромные шапки-малахай, рожи изукрашены сажей и помадою. Лихо наяривала гармоника: пусть знают на вечерках — ряженные идут!

На крыльце ряженным устраивали заслон <...>. Кто-нибудь из ряженных выходил вперед и говорил: “Денег немає — сами занимаем; пряники, орешки взяли сладкоежки, но нам неча горевать — будем петь и танцевать!”

<...> Заходя, ряженные делают вид, что раздеваются. Один из них приговаривает: “Приходил к шит-пит гвоздь, приносил шитупиту узду и повесил на шит-пит гвоздь. Ты виси, моя шита-пита узда, на шитым-питым на гвозде!”

Как бы раздевшись <...>, ряженные славил “хозяина” вечерки <...>. После чего вечерки продолжались с ряженными. Те время от времени разыгрывали “представления”...»⁷⁶.

В случае посиделок ряженье сопряжено не только с особой временной протяженностью гуляний, которые продолжаются с вечера до утра в течение почти двух святочных недель, и отличается оно не только атмосферой многолюдья (представления происходят в битком набитой избе). Здесь следует говорить еще

75. Соловьев К.Н. Родное село. С. 288.

76. Лазарев А.И. Уральские посиделки. Челябинск, 1977. С. 63.

и о таком специфическом качестве, как эротизация контакта между маскированными и остальной молодежью. Широкий спектр действий окрутников связан с разными видами обсценной речи и скабрезного поведения.

Характерен для этого типа ряженья и сравнительно большой комплекс разыгрываемых сценок. Многие из них различными способами воплощают одну и ту же, по сути своей эротическую, идею. При этом мотив брака разрабатывается не только в форме шуточной свадьбы — своего рода антисвадьбы (с фатой из рогожи, вениками вместо венцов, лаптем взамен кадила, лоханью — «аналоем», с пением молитв «наизнанку»⁷⁷), но и в символических действиях мельника, рыболова, кузнеца, шерстобита, печника, котовала, барина, купцов, моряков, т.н. сиротинушки и других ряженных персонажей. Приведем соответствующие примеры: «В барина играли. Сюды пузо наладят, соломенную наладят “курицу” — ... полметра!.. И девку притащат к ему, пихают к ему, штоб целоваться, шшетьями подпихвают иё двое, будто дёржат за задницу, и подымают иё <...>. А “курицу” ей под подол суют. Эте двое»⁷⁸; «...один из играющих изображает из себя шерстобита для этого одевает шубу вверх

77. Переделки сакральных текстов, которые звучат при этом, отличаются большим разнообразием. Приведем для примера образцы бытовавших «молитв»: «Священником женщина: Небо над нами, Земля под нами, Живите, Чорт с вами!» (РА МГУ, ФЭ—06, 3373 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост)); «...кадилом-лаптем присутствующим “в рожу пхают”, приговаривая: “Кадило брызжет / выжжет, / опалит, / не сулит. / Кадило то длинно, его знает / Далеко ли хватает / Много ли сажень”» (Каруновская Л. Несколько песен Костромской губернии // Музыкальная этнография: Сб. ст. / Под ред. Н.Ф.Финдейзена. Л., 1926. С. 13—14); «Поп тут наряжен и поет: Поп наш благочинной / Пьет за пятьалтынной. / Удивительнѐ, удивительнѐ, удивительнѐ. / <...> Баба Федора, / П.....а у забора / Оглушительнѐ, оглушительнѐ, оглушительнѐ» (зап. в д. Пчеве Киришского р-на Ленинградской обл. (АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 1, с. 99)).

78. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 176—177, № 39.

шерстью мажет лицо и руки сажей после чего подходит к каждой девушке спрашивая “нетли работки побить шерстки”! те отвечают что нет — была да вся разбита, а шерстобит пристаёт что давай работы, с голоду помираю при этом девушка даёт парню пряник <...>, а которая не даёт то той он растреплет все волоса и вымажет сажей»⁷⁹; «...изображающий из себя мельника вымазан мукой, к нему то и подводят каждую по очереди девушку которая говорит: “мельничек, мельничек смели мне лукошечко мучки”! “ну давай жаланная”! отвечает тот и болтает пестом в ступе, за что его девушка и целует»⁸⁰; «Котовалы (курсив авторов. — Л.И.) пришли! <...> Ну, ей (девушке. — Л.И.) “шерсть бить начинают” <...>. Шерстобиты, оне стоят возле барина. <...> Так все маскированы оне. <...> Отхлестали иё, “избили шерсть”. Она ложится <...>. А там стоят два котовала <...>. Валят эту девку ли, чо <...> и руками переваливают и всё! Встала, ушла. Там другие уже опеть в очередь: всё равно надо подходить обязательно, каждой...»⁸¹.

Как правило, активно действующим лицом в подобных игровых версиях «свадьбы» становится тот или иной персонаж мифологической природы. К примеру, в этой функции может оказаться ряженный кузнец: действия, которые совершаются им, — т.н. ковка — имеют эротический оттенок (то он «кует» кольца, венцы и прочие атрибуты свадьбы, то его «профессиональный» жест сопровождается заголением). Как покровитель свадеб ряженный кузнец может быть уподоблен ковалю подблюдных, свадебных или крестинных песен, который — в свою очередь — соотносится с божественным (в лице святого Кузьмы-Демьяна) кузнецом. То же самое следует сказать и о мельнике, накулашнике, горбуне — окрутниках, которые наделены теми или иными чертами демонологического персонажа.

С наибольшей отчетливостью мифологическая сущность такого действующего лица обнаруживается в тех случаях, когда героями

79. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 149, л. 26 (рукопись Л.Ржацына. Вологодская губ.).

80. Там же, л. 27.

81. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 175—176, № 33.

игры являются «дед», «горбун», Сидор⁸², уже упоминавшийся Иван Тюмиц (отчество надо понимать, вероятно, как Чумич). Вот весьма характерный пример такой ситуации: «“Наряженные” деды каленные собираются толпами человек по десять <...>. Придя на посиделки, забавляются с девочками. Когда это надоест, “деды” хватают девиц и выволакивают их на улицу <...>. Вытащив девиц на улицу на снег “деды” задирают им подол и натирают снегом между ног (конечно никаких панталон шостьинские девки не носят <...>). <...> Но интересней обстоит дело, когда эта процедура совершается коллективно. Тогда двое “дедов” берут девушку за ноги и поднимают кверху, держа юбку колоколом, третий насыпает в этот колокол снег лопатой до полна. Девушка <...> отряхивается от снега и про-износя Спасибо дедушка родимый убегает обратно в избу»⁸³.

По сути дела, в приведенном примере символически изображается сексуальный контакт с мифическим предком («дедушка родимый»). При этом функционально игра, безусловно, вписывается в систему действий магической ориентации.

Сравнительно недавно обнаружен также интересный локальный тип окрутницких игр. Доминирующая в них эротическая идея

82. См.: Бойцова Л.Л., Бондарь Н.К. «Сидор и Дзюд» — святочное представление ряженных // Зрелищно-игровые формы народной культуры: Сб. науч. ст. Л., 1990. С. 192—195.

Сидор, как и выступающий в паре с ним Дзюд (Дед), отмечен чертами мифического предка. Этим именем чаще называется антропоморфное чучело, которое фигурирует в обрядах календарных похорон (см.: Ивлева Л.М., Ромодин А.В. Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусского Поозерья // Там же. С. 196—203). О связи данного персонажа с основным мифом см.: Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. С. 146—147; Он же. Похороны Сидора Карповича // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд»: Тез. докл. М., 1985. С. 107—115.

83. Волкович П.И. Деды каленные и другие обычаи в с. Шостье. — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 313 (рукопись не имеет пагинации).

выражена не только на языке действий, но и в диалогической форме. Для такого диалога характерна особая (с элементами буффонады) стилистика; в то же время его отличает использование всевозможных бранных формул. Перебранка, которая происходит в данном случае, состоит в непристойном вышучивании присутствующих. Представители одного пола хулят сексуальное поведение другого с помощью импровизируемых на ходу или относительно устойчивых текстов особой жанровой природы (это т.н. хулилки — своего рода антипод величаний)⁸⁴, например: «Сидела на тыну, давала петуну»; «Коней пасла — жеребца за ... трясла» и т.п.⁸⁵

В связи с типичными для молодежи крайними формами поведения на святках, в том числе ритуальным воровством и всевозможными бесчинствами, Т.А.Бернштам предположила, что такого рода антинорма являлась способом «ритуализации разгула “нечисти”, которую молодежь <...> как бы олицетворяла»⁸⁶ в силу своего переходного статуса. Если попытаться спроецировать эту формулу на святочное ряженье, то значение ее придется наполовину ограничить. Применительно к окрутничеству это соображение Т.А.Бернштам существенно лишь в той мере, в какой антинормативное поведение в принципе идентифицируется с ритуальной, если так можно сказать, «бесноватостью». Возрастной же аспект в нашем случае решающего значения не имеет, поскольку ряженье в целом трудно назвать специфически молодежной формой ритуальной деятельности.

84. Об этом типе игрового поведения ряженных см.: *Бойцова Л.Л., Бондарь Н.К.* «Сидор и Дзюд»...; *Альбинский В.А., Шумов К.Э.* Святочные игры... С. 176 (№ 37, 38), 178 (№ 52—55), 179 (№ 57); *Носова Г.А.* Пережитки обрядов и верований в традиционном фольклоре // *Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.)* / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1972. С. 71.

85. *Бойцова Л.Л., Бондарь Н.К.* «Сидор и Дзюд»... С. 194.

86. *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозраст. аспект традиц. культуры. Л., 1988. С. 247. См. также: *Она же.* Предки-опекуны или участники переходного обряда? // *Годичная сессия Ин-та этнографии АН СССР: (Крат. содерж. докл.)*, 1983. Л., 1985.

Напомним здесь и о сравнительно редких, практически единичных, фактах, отражающих традицию посиделочного ряженья. В частности, по отдельным описаниям восстанавливается любопытная картина, когда все вечеровальницы, окруживаются таким образом, чтобы оказаться на одно лицо: «Нужно одеться так, — пишет М.И.Смирнов об одном из “злобных” вечеров, — чтобы на всех девушках, которые будут сидеть на вечере вместе (каждая замаскирована. — Л.И.), наряд был, по возможности, одинаков»⁸⁷. Сама обстановка посиделок напоминает в этом случае известный сказочный эпизод, когда герою предлагается выбрать суженую из числа похожих друг на друга девушек. Переряженные «гуляльщицы» (так называют на Севере участниц вечеров — в отличие от парней-«имальцев») используют личину в довольно специфической функции: «Девушка плясала русского, барыню, закрыв лицо платком, чтоб ее не узнали. <...> А мужчины могли плясать свободно (т.е. без маски. — Л.И.)...»⁸⁸. Таким образом, участвуя в святочных развлечениях, «гуляльщицы» вносят в них известный элемент игры. Характерно, однако, что играют они при этом не столько в кого-то, сколько с кем-то, пытаясь остаться невидимками. Здесь довольно отчетливо просматривается особое значение маски как предмета-оберега и вместе с тем подчеркивается, что в подобном обереге нуждаются исключительно девушки.

* * *

Обратимся к проблеме масленичной и других календарных форм ряженья. Эпизоды с участием окрутников наблюдаются в масленичной обрядности гораздо реже, чем на святках. Однако само по себе это еще не служит доказательством их вторичности в составе

87. Смирнов М.И. Старый быт и хозяйство Переславской деревни // Тр. Переславль-Залесского ист.-худож. и краевед. музея. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927. С. 116.

88. РА МГУ, ФЭ—07, 5874 (КАССР, Кемский р-н, д. Калгалакша).

рассматриваемого ритуального комплекса (такого рода вопрос вообще не может быть решен чисто статистически). Имеющийся материал позволяет назвать основные регионы, где подобные эпизоды фиксируются достаточно стабильно: это центральная Россия и Сибирь. Кстати, сибирские записи знакомят нас с наиболее развитыми, даже театрализованными, формами масленичного ряженья.

В большинстве случаев маскирование связано только с последним днем масленичной недели. Завершается ее празднование своеобразной процессией, наиболее активное ядро которой образуют несколько окруженных персон. Такая процессия имеет характер «проводов»: это ритуальные похороны мифического существа, ставшего олицетворением самого праздника. При этом нередко инсценируются — обычно в шуточно-сниженном варианте — эпизоды церковного отпевания и оплакивания. «...Хороним покойничка и с ногами и с руками и с телячьей головой...»⁸⁹ — поют в одном из вариантов участники процессии, в то время как ряженный попом «импровизирует и смешит всех своими выдумками»⁹⁰, а «в промежутке между службой причта плакальщицы <...> “вопят” по покойнике»⁹¹. Участники такого шествия проделывают путь через все село и выходят за его границу. «Весь этот поезд означает, что Масленица едет домой», — с замечательной точностью (если учесть, что «собираться домой» — 'готовиться к смерти') поясняет А.Архангельский⁹².

Для русской традиции достаточно характерно чередование в этой ситуации двух разных способов персонификации Масленицы: один связан с изготовлением и обряжением специальной ритуальной куклы, второй — с игрой окрутника. Как в одном, так и в

89. Смирнов М.И. Старый быт и хозяйство... С. 22. Такая деталь, как телячья голова, связана, скорее всего, с обычаем изображать Масленицу с лошадиной головой, из дерева или соломы (иногда на палке укрепляется настоящий конский череп). Вместе с тем заслуживает внимания использование телячьей шкуры при изготовлении маски козы.

90. Там же.

91. Там же. С. 23.

92. [Архангельский А.] Село Давшино... С. 41.

другом случае нетрудно разглядеть, что во внешнем облике ритуального героя исключительную роль играет солома. Значительно труднее сделать вывод о том, насколько обе формы символизации одного и того же мифического существа равноправны исторически, и мы воздержимся пока от каких-либо соображений по этому поводу.

Что касается приемов переряживания, с которыми здесь можно встретиться, то в основном они повторяют святочные. Вместе с тем и в расстановке ряженных фигур, и в деталях их масленичного поведения улавливается некоторая специфика. Шумное и оживленное шествие или масленичный поезд представляеь собой не хаотичную толпу ряженных, а некоторым образом организованную процессию. Эта процессия имеет свою доминанту — центральный персонаж (или нескольких персонажей), вокруг которого и объединяются остальные ряженные и неряженные участники.

Возглавляют движущуюся вдоль села вереницу то окруженные «конь» (варианты: «кобыла», «чудище» с конскими атрибутами или настоящая, по большей части никуда не годная лошадь⁹³) с «седоком», то специальная повозка (иногда укрепленная на санях «лодка»⁹⁴) с

93. В этом смысле довольно характерно следующее свидетельство: «(В дровни. — Л.И.) ... заложена какая-нибудь кляча, иногда даже хромая. Сбруя на этой лошади нарочно сделанная из мочалы, дуга низкая и некрашенная и к ней привязано колоколо» (РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. № 240, л. 50 об.).

94. Аналогичная лодка встречается и в святочном ряжении (см., напр.: *Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды: В 4 вып. Вып. 2. М., 1838. С. 132). Конечно, необоснованно такую разновидность «поезда» Н.И.Савушкина считала отзвуком маскарадных потех петровской эпохи (*Савушкина Н.И.* Русский народный театр / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1976. С. 43). Их аналог следует видеть в обрядово-мистерияльных представлениях типа «корабля Исиды» (об этом см.: *Баллод Ф.В.* Мистические действия в древнем Египте. Саратов, 1924. С. 10—11; *Кагаров Е.Г.* Заметки по русской мифологии // Известия ОРЯС АН Т. 23, кн. 1. Пг., 1918. С. 123—124). Н.Н.Евреинов предлагал видеть в подобной лодке-телеге прообраз сценической площадки (*Евреинов Н.Н.* Азазел и Дионис: О происхождении сцены в связи с зачатками драмы у семитов / Предисл. Б.М.Кауфмана. Л., 1924. С. 151—152).

антропоморфной Масленицей в виде чучела или живого человека, а иногда с парой безобразных фигур — «горбатой старухой, кривым и хромым стариком»⁹⁵.

Проиллюстрируем варианты этой обрядовой ситуации серией свидетельств из разных мест: «В последний день (масленичной недели. — Л.И.) под рогожей вывозили масленицу — человека, одетого в вывороченную шубу. Из саней его вываливают и уходят»⁹⁶; «(В воскресенье совершаются. — Л.И.) ... похороны или проводы масляницы, при чем последнюю изображает одетый в странную одежду крестьянин на лошади, уезжающий в поле и там передевающийся в обычную одежду»⁹⁷; «В этот день (конец масленичной недели. — Л.И.) водят по селу так называемую “кобылу”. Делают ее так: становятся два человека, один впереди другого, и на их плечах созидают какое-то подобие лошади»⁹⁸; «Масленицу провожают. Двое наряжаются: вроде лошадь. Торпишь наложат, двое становятся туды — лошадь и сделают. Ребенка (мальчишку) верьхом посодят и через всю сяло идут»⁹⁹; «О масленице <...> надевают шубы на выворот, наряжают пугало и водят его <...> с собою, привешивают к дуге, вместо колокольцев, веники и т.п.»¹⁰⁰; «Шествие открывают две уродливые фигуры, представляющие старика и старуху <...>. Старуха <...> приплясывая, вертит на руках соломенную чучелу, изображающую грудного ребенка»¹⁰¹.

95. Щукин Н. Народные увеселения в Иркутской губернии // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. II. 1869. С. 394.

96. Зап. экспедицией ЛГИЭТМиКа в д. Улейме Угличского р-на Ярославской обл. от А.Ф.Киселева (АКФ РИИИ, колл. 1969 г.).

97. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива РГО: В 3 вып. Вып. 2. Пг., 1915. С. 712.

98. Алгебранстов Ал. Остатки язычества и предания моей родины. — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 202 (рукопись не имеет пагинации).

99. Зап. автором в д. Ивановке Кадомского р-на Рязанской обл. от Ф.Е.Масиной (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

100. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. № 441, л. 35 (Вятская губ.).

101. Широков А. Сибирский карнавал // Маяк: Журн. соврем. просвещения, искусства и образованности в духе народности русской. СПб., 1844. Т. 17. С. 51.

В роли всадника обычно выступает мужчина, который «одевается как можно хуже и беднее»¹⁰². То же самое касается спутников «лошади»: «Молодые люди (только мужчины), сопровождающие “кобылу”, — пишет А.Алгебранстов, — замаскировывают себя безобразнейшим образом. Они зашиваются с головою в полотно и при том старое, засаленное; на спине под полотном делают громадный горб, от которого название — “горбуны”»¹⁰³. В репликах этих персонажей различимы существенные мотивы прагматического свойства. «Горбуны» находятся в некотором отношении к предстоящим хозяйственным работам: «(Они. — Л.И.) <...> имеют в руках плети, которыми <...> бьют всех встречных, прогоняя их домой готовить к весне соху»¹⁰⁴.

Характер центральной группы масленичного шествия в общем достаточно устойчив. Наиболее выразительно он воспроизведен в следующем описании из Ярославской губ.: «Сбруя на лошади была умышленно невзрачная. Дуга худая, с привязанными кверху вениками вместо колоколец. Странный пассажир был <...> одет <...> в рваный армяк, а на голове у него вместо шапки сидела какая-то странная шляпа <...> с привязанным пучком ржаной соломы...»¹⁰⁵.

Известны и такие варианты шествия, в которых центральный мотив мультиплицируется: «В Симбирской губернии <...> вместо лошадей запряжено бывает несколько разряженных и уродливо <...> испещренных людей, которые наряжаются в виде лошадей»¹⁰⁶. В этом случае на каждую из оказавшихся в кавалькаде лошадей может приходиться по «всаднику»: «Рядятся <...> Масленицею <...> запрягают десять лошадей и более <...>; на каждую из них сажают

102. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. № 240, л. 50 об. Свидетельства о масленичном ряженье изобилуют указаниями на преимущественное участие в нем мужчин.

103. Алгебранстов Ал. Остатки язычества и предания моей родины. (Наблюдения автора относятся к 1900-м годам.)

104. Там же.

105. Огурцов Н. Масленица в Пошехонском уезде (д. Кладово Давыдовской волости) // Этногр. обозрение. 1909. № 1. С. 71

106. Снегирев И. Русские престопадные праздники... Вып. 2. С. 128.

вершника, в рубище, разодранном с ног до головы, всего выпачканного сажею; один <...> держит большой кнут своего изделия, другой — метлу; везде и даже на свои шеи навешивают коровьи колокольчики и всякие погремушки...»¹⁰⁷.

В оценке данного эпизода масленичного ряженья как якобы неисконного невозможно согласиться с В.К.Соколовой¹⁰⁸. Исходя из преимущественно южнорусского ареала его бытования, автор названной книги пытается сам эпизод этот вывести из распространенного в данной этнокультурной зоне ритуала «проводы русалки»/«кобылки», а в равной мере из святочного обычая «водить кобылку». Необходимо, однако, отметить, что далеко не всегда традиции «вождения кобылки» и «вождения русалки» территориально совпадают с масленичным ряженьем в коня. Кроме того, об особой роли лошади в масленичной обрядности можно говорить не только по материалам ряженья: хорошо известен обычай кататься на лошадях в течение праздничной недели даже там, где случаи масленичного ряженья не фиксируются совсем. Конечно, в этом русле требует дополнительного объяснения тот факт, что из большого числа ряженных персонажей святочного обихода далеко не все (точнее было бы сказать: лишь немногие) повторяются в масленичном варианте окрутничества. Все это позволяет сделать вывод, противоположный тому, к которому в свое время пришла В.К.Соколова.

Кроме того, нельзя не обратить внимания на исключительно масленичные детали рассматриваемого эпизода. К их числу можно отнести мотив обжорства, который входит составной частью в поведение ряженого «седока». Перед этим ритуальным «объедалой и опивалой», который нередко бывает в придачу облит пивом, помещают большой сундук со съестными припасами и вином, и он, по выражению А.Архангельского, «пьет и ест напропалую»¹⁰⁹. Атмосфере масленицы как праздника «гулёного» соответствует и материал из Псковской губ., приведенный в работе И.К.Копаневича:

107. [Архангельский А.] Село Давшино... С. 40.

108. См.: Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды...

109. [Архангельский А.] Село Давшино... С. 41.

«Позади <...> изображавшего масленицу, на табурете сидел мужик с ведром водки и бочонком пива. Водка и пиво были куплены вскладчину всей деревней <...>. Лодку со всем, что на ней находилось, возили по деревне с песнями, пляскою. <...> Перед каждой избой сани останавливались и мужик, распорядившийся водкой и пивом, угощал толпу»¹¹⁰.

Известны также локальные варианты обряда, для которых характерна симметрия масленичных шествий, приходящихся соответственно на начало (середину) и конец праздничной недели. Если последний эпизод разыгрывался при этом как «проводы», то первый представлял собой т.н. встречу: «В Макарьевском уезде Нижегородской губернии в понедельник сырной недели в деревнях встречали “масленицу”, которую изображали конь и человек на нем, наряженные совершенно одинаково: в рогожах, на голове — пучки соломы, на морде (лице) — бумажная маска с прорезями для глаз и рта, на ногах — лапти...»¹¹¹. К тому же в ряде случаев зафиксирована разная направленность шествия по отношению к солнцу: первый раз (во время встречи) движение участников ориентировано с запада на восток, а второй раз — в обратном направлении: «Это в четвер[г] перед масленицей — встречали масленицу. <...> И вот идут (ряженные. — Л.И.), две-три в косу бьют. А эты вси идут и пляшут — просто “русского”. И идут в тот конец, где солнце встает: идут встречать масленицу. Тады пройдет два дня масленицы, на третий день, воскресенье вечером, все с того конца (т.е. с восточного. — Л.И.) собираются. Как коромысла они делают из дерева, на двоих (клали его. — Л.И.); брезент такой клали, рогожу какую — как лошадь. Голову с чего-то делали. Человек сидит (верхом. — Л.И.). А тут идут кругом все, провожают масленицу с другой стороны»¹¹².

110. *Копаневич И.К.* Как проводится масленица в Псковской губернии. Псков, 1903. С. 10.

111. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. № 667, л. 7—8. (Цит. по кн.: *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этногр. очерки. Л., 1983. С. 165.)

112. Зап. автором в д. Ивановке Кадомского р-на Рязанской обл. от С.И.Лохановой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

Следует отметить, что в отличие от святочного ряженья для этих обрядов с участием окрутников характерно дневное время отправления.

Обход дворов, сопровождающий такую процессию, — менее типичная разновидность масленичного ритуала, хотя в ряде мест и она отмечена собирателями: «На масленицу рядились лошадью и цыганами. Ряженые ходили по домам, в которых собирали овес и хлеб, а затем продавали их и на вырученные деньги покупали вино»¹¹³; «И так толпами они (замаскированные. — Л.И.) ходят по некоторым избам пляшут там и поют за что собирают мзду не брезгая ничем. К концу недели набирается порядочное количество этих продуктов на них устраиваются блины и “масленники” и этим угощаются проходящие на посиделки ребята»¹¹⁴; «...с утра <...> рядятся <...>, ходят из дома в дом и собирают пироги, сахар, чай, деньги и пр. кто чем подаст, а подают им все, — в конце концов у них получают корзины припасов, из которых они устраивают потом поминальную (по масленице. — Л.И.) трапезу»¹¹⁵.

Скорее всего, именно случаи обхода, так напоминающие святочное колядование, дали В.Я.Пропцу повод предположить, что масленичное ряжение в целом является заимствованием и перенесено со святок.

Наконец, попытаемся конкретизировать связь ряженья с обрядностью весенне-летнего сезона. Ряд ритуалов этого комплекса также включает эпизоды окрутничества, хотя в целом факты их фиксации не очень многочисленны и относятся по преимуществу к центральным и южнорусским областям. И здесь — подобно масленице — можно наблюдать случаи, когда формам ряжения соответствуют формы с использованием обрядового предмета (куклы, чучела, причем последние встречаются значительно чаще первых).

В организации действия здесь преобладает тот принцип, который стабильно прослеживается в масленичной обрядности. Весенне-

113. Блейере Д., Башнина И. Отчет об экспедиции...

114. Волкович П.И. Деда каленые...

115. Смирнов М.И. Старый быт и хозяйство... С. 22.

летние ритуалы с участием ряженных чаще всего принимают форму процессии (иногда она бывает осложнена игровым хороводом, который ей предшествует, или обходом дворов).

В отношении календарных сроков, с которыми такие действия соотносятся, вырисовывается картина довольно большой подвижности. Диапазон календарных предпочтений, которые выявляются для отдельных локальных традиций, достаточно велик: здесь может наблюдаться связь с егорьевскими, пасхальными, троицкими (русальская неделя, Семик, Духов день и пр.) и петровскими обрядами. Связь эта реализуется, как правило, избирательно.

Действа, которые при этом разыгрываются, в основном представляют собой варианты одной и той же схемы. Однако можно заметить, что названия ритуалов различаются в данном случае не меньше, чем сроки их отправления. Зависит это от местного названия того центрального персонажа, который выступает символом соответствующего праздника («похороны Костромы», «проводы кобылки», «вождение русалки», «Ярилки» и т.п.). Часто название такого ритуального героя воспринимается как имя собственное (Кострома, Ярило, Семик и Семичиха¹¹⁶, Русалка и Русалим¹¹⁷, Курдыш и Кордушиха¹¹⁸). При этом обрядовая процессия принимает ха-

116. В парности центральных персонажей, если она имеет место, реализуется оппозиция мужской-женский: «...одна из подростков обряжается "семиком": в худую мужскую одёжу, с горбом на спине <...>. В то же время один из парней-подростков наряжается в женское платье и берет старое ведро и палку. Далее вся ватага <...> во главе с обряженными "семиком и семичихой" <...> ходят под окнами...» (Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этногр. обозрение. 1914. № 3—4. С. 152).

117. См.: Пашина О.А. Календарно-песенная система лесных сел Восточной Брянщины // Экспедиционные открытия последних лет: Сб. ст. / Отв. ред. М.А.Лобанов. СПб., 1995 (в печати).

118. См.: Огородников М. Краеведение Дубровского р-на (с. Дубровка, с. Свинчус, д. Акуловка, Полтавка и Павловка Спасского уезда). — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 160, с. 62 (рукопись 1925 г.); Ерошин Д.И. Описание села Копаново Касимовского уезда. — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 15, с. 18. (см. продолжение сноски на след. странице)

рактер то похоронной, то свадебной (разыгрывается, к примеру, свадьба Семика и Семичихи, Курдыша и Кордушихи).

Приведем несколько наиболее характерных описаний такого действия: «В Пензенской <...> губернии, в последний день весны, в Духов день, трое или четверо молодых ребят, накрывшись пологами, образуют из себя подобие лошади. Одна из женщин наряжается в солдатский мундир и командует тремя лошадьми. Все девицы провожают их за село и прощаются с ними в ознаменование последнего веселия»¹¹⁹; «...заговенье на Петров пост <...> сопровождается русалкою (здесь и далее выделено автором. — Л.И.): несколько человек, покрытые парусом, образуют как бы длинное животное; некоторые из них держат на палке лошадиный череп; один вожатый наряжается в странное одеяние и погоняет <...> русалку»¹²⁰; «Накануне заговенья (Петрова поста. — Л.И.) в 12 часов ночи (до этого часа русалки ходят все время по деревне <...>, все находящиеся на улице вооружаются палками, косами, кнутами и с криком: “Гони русалок”, звоном в косы и щелканьем кнутов бросаются на русалок, которые утекают со всех ног. Когда им удастся спастись на землю соседней деревни <...> преследование прекращается и все возвращаются домой: “Ну теперь прогнали русалок”»¹²¹; «(На Семик. — Л.И.)... в одной <...> партии у кого-нибудь покрытый платком “князь” — ребенок лет двух; в другой <...> — “княгиня”, — покрытая фатой девушка; стоящие изображают круг. Их посылает князь к княгине, причем вся группа поет хором <...>. После этого все встают, объединяются в одну группу, несут на руках покрытого платком

С этой парой имен любопытно сравнить слово *курдутик* — одно из названий «демонических существ вроде черта», зафиксированное В.Н.Добровольским (см.: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 132).

119. Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. II. 1869. С. 86—87.

120. Зеленин Д.К. Описание рукописей... Т. I. Пг., 1914. С. 68 (рукопись В.Павлинова «Некоторые замечания о жителях уездного города Черного Яра»).

121. Семенова О.П. Праздники (Рязанской губернии, Даньковского уезда) // Живая старина. 1891. Вып. 4, отд. 5. С. 202.

князя, идя по селу к кладбищу, поют хором <...>. Дойдя до кладбища, спускают князя в какую-нибудь ямку около погоста — это значит, хоронят его»¹²²; «После Вознесенья в четверг празднуют Семик. В этот день наряжаются две девицы: одна кавалером, а другая барышней. Кавалера называют Курдыш, а барышню Кордушиха. Они ходят, сопровождаемые парнями и девицами по улицам всего села и поют: “Бражинька молодая...”»¹²³.

Итак, можно наблюдать, что все виды процессий с включением ряженных связаны с иерархическим принципом организации участников. Для таких шествий типично наличие центрального персонажа, вокруг которого группируются остальные действующие лица. Кстати, сам ритуальный герой далеко не всегда бывает активным: как правило, основное коллективное действие направлено на него и означает его изгнание или уничтожение. Существует ограниченный набор символических форм, которые являются локальными вариантами таких действий, — заталкивание ряженного в воду, выпроваживание его за пределы села, на кладбище, в поле¹²⁴.

Правда, обряды русальской недели бывают двойного типа: иногда эпизодам символического изгнания нечисти предшествуют эпизоды, в которых символически изображается кульминация ее разгула и опасности для людей: «Пройдет весна, Троицу проводят, в понедельник у нас Русалка (название праздника. — Л.И.). Мы идем ко ржам, а ребята наряжались: кто в какие шабалы, в одежду рваную. Мы идем — сидят во ржах (ребята, представляющие русалок. — Л.И.). Мы идем, песни играем. Они догоняют нас, нахлыщут — как бы глаза не заклестнули какой холудинной»¹²⁵; «В течение ее (имеется в виду неделя от Троицы до заговенья Петровского

122. Смирнов М.И. Старый быт и хозяйство... С. 32—33.

123. Огородников М. Краеведение Дубровского р-на. С. 62.

124. Л.Н.Виноградова сопоставляет перечисленные способы изгнания ряженного с представлениями «о путях перехода в загробный мир», нашедшими отражение в комплексе погребально-поминальных обрядов (см.: Виноградова Л.Н. Календарные «проводы»... С. 23—26).

125. Зап. автором в с. Соловьяновке Кадомского р-на Рязанской обл. от С.И.Трубаковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

поста. — Л.И.) каждый вечер водятся курагоды (круги). Несколько самых бойких девушек изображают всю эту неделю русалок. Вечером они являются на улице в одних рубашках с распущенными и перекинутыми на лице волосами. Они бродят то по улицам, то по задворкам, то прячутся в коноплю, стараясь кого-нибудь испугать <...>. Если им удастся поймать ребенка, то они трясут его»¹²⁶.

В связи с проблемой «ряженье и обряд» необходимо вспомнить также единичные факты осеннего окрутничества. Зафиксированный материал и здесь по-разному заполняет ячейки праздничного календаря: он соотносится то с Кузьминками (день святых Кузьмы и Дамиана), т.е. началом посиделочного сезона (естественно, ряженье реализуется при этом в форме вечериночного); то с Сергиевым днем (по свидетельствам из Пензенской губ.)¹²⁷, то с общепоминными, родительскими, днями осеннего сезона (имеются отдельные данные по Вологодской губ.)¹²⁸.

Все известные случаи осеннего ряженья сюжетно перекликаются со святочным, но по сравнению с ним отличаются сокращенным «списком» персонажей: «...на Сергиев день (в сентябре) наряжаются цыганками, волохами, солдатами, идут по улице, бьют в заслон, <...> потом выбирают из своей артели жениха и невесту и венчают вокруг ступы»¹²⁹; «14 ноября — Кузьмушка, вот и ссыпалась. Вечером наряжались: и мордовками (рубахи белые, сороки), накраются (щеки — порошком малиновым). Старухой. Своею — сборники и вянок (наденут. — Л.И.). Стариками: лапти, портки самотканые. Военные <...>. С вечера (ходят наряженными. — Л.И.): ночей до полночи, а потом на другой день»¹³⁰; «Вечером (на Кузь-

126. Семенова О.П. Праздники. С. 202.

127. См., напр.: РА РГО, разр. 1, ед. хр. № 5 (рукопись В.Небо-склонова «Статистическое описание села Выборного с географическими и этнографическими замечаниями»).

128. Обзор такого рода свидетельств содержится в кн.: Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям: Лит.-ист. опыт исслед. древнерус. мирозерцания. Сергиев Посад, 1913. С. 88.

129. Зеленин Д.К. Описание рукописей... Т. 2. С. 970.

130. Зап. автором в с. Кочемирове Кадомского р-на Рязанской обл. от М.Я.Рябовой (АКФ РИИИ, колл. 1991 г.).

минки. — *Л.И.*) <...> девушки играют в свои игры, пляшут и поют с <...> парнями. Последние наряжаются медведями, домовыми, смертью, кому как вздумается, и стараются, чтобы не узнали их»¹³¹; «В первый день посиделицы рядились цыганами и цыганками <...>. На второй день <...> выбирали четырех девушек, двух из них рядили в мужскую одежду, двух в женскую. <...> впереди шло “два барина”, за ними “две барыни”, затем все остальные. <...> игра (свадьба между барином и барыней. — *Л.И.*) перемежалась играми ряженых — “конем”, “индюшкой” и в другие маски»¹³².

В целом же материал этот представлен в литературе фрагментарно и не складывается в какую-либо отчетливую систему. Вместе с тем следует считать достаточно показательными те немногочисленные факты осеннего окрутничества, которые мотивированы ритуалами годовых поминок. Это с достаточной определенностью актуализирует в ряженье идею обрядово-игрового воплощения «того света». Пожалуй, не меньший интерес должна вызывать и прикреплённость окрутничества к первым посиделкам, к моменту т.н. засиживания. Как известно, супрядки происходили в специально откупленных помещениях, в чужих избах, и можно предположить, что символизация чужого, демонического, мира в ряженье в данном случае обосновывалась в первую очередь именно этим обстоятельством.

Вне календарной традиции отмечается прочная связь окрутничества со свадьбой, что выявляется практически повсеместно. Иногда маскирование примыкает к циклу довенечных обрядов, хотя значительно чаще оно включается в свадебные ритуалы второго и третьего дней. В имеющемся материале легко обнаружить много «отсылок» к святочному окрутничеству. Попытаемся сделать очевидными такие совпадения, отобрав для примера наиболее показательные случаи свадебного ряженья: «Около полудня (на следующий день после венца.— *Л.И.*) человек десять молодых пирующих

131. *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 7. С. 64.

132. *Успенский Д.И.* Посиделки (в Тульском и Веневском уезде) // *Этногр. обозрение.* 1891. № 3. С. 229—230.

ребят рядятся медведем, козою и т.п., с песнями и звоном ходят по домам пирующих гостей и собирают яйца»¹³³; «Среди ряженных была женщина, одетая мужчиной (причем подчеркивались признаки пола); фарсовыми действиями она веселила шествие»¹³⁴; «...в первый день по свадьбе утром два мужика рядятся конем и, посадив на коня мальчика, ходят по дворам и пляшут...»¹³⁵; «На другой день после брака ездят <...> в шуточных нарядах, бьют в железные за-слоны, махают вениками...»¹³⁶; «На другой день брака рядятся в разные смешные костюмы, с музыкой ездят и ходят по улицам и к родным...»¹³⁷; «Свадьба когда, наряжались на второй день: молодой (наряжали парня. — Л.И.) — лапти, за́пон, поньку (т.е. надевали женскую одежду. — Л.И.). Кто цыганкой, встречает всех: “Ты, я вижу, плохо живешь с мужем, давай я тебе загадаю”...»¹³⁸.

К сожалению, бо́льшая часть сведений о свадебном ряженье — слишком общего характера. Это мешает восстановить с желаемой полнотой основной набор масок, типичных для данной обрядовой ситуации, и получить представление о разыгрываемых окрутниками сценках. Вместе с тем можно утверждать, что случаями переклички со святочной традицией свадебный материал ряженья не исчерпывается. Ряд свидетельств дает возможность говорить об известной специфике свадебного окрутничества. Она связана как с комплексом персонажей (только в свадебном ряженье встречается, например, заяц), так и с сюжетными типами игры.

Такая специфика выявляется, кстати, в тех эпизодах свадебного маскирования, где окрутники-«пастухи» имитируют поиски пропавшего животного (телки, овцы и пр.): «На третий день от не-

133. Зеленин Д.К. Описание рукописей... Т. 1. С. 187 (рукопись С.Н.Полисадова. Владимирская губ.).

134. Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований... С. 81.

135. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пг., 1916. С. 248.

136. Зеленин Д.К. Описание рукописей... Т. 2. С. 597 (рукопись А.Беляева. Калужская губ.).

137. Там же. Т. 1. С. 164 (рукопись Макова. Владимирская губ.).

138. Зап. автором в с. Дарине Кадомского р-на Рязанской обл. от Е.В.Силушиной (АКФ РИИИ, колл. 1987 г.).

весты приезжают ряженные и начинают разыгрывать что-либо комичное. Дальше говорят, что приехали искать ярку, она говорит: «Убегла нам сказывали за вашим бараном»¹³⁹; «На другой день (после венца. — Л.И.) от нявесты к жаниху идут с кнутом, наряжаются в шабалы (т.е. в рваную одежду. — Л.И.): “Давай нам овцу. Овечку мы потеряли. У вас нет ли ее?” — “У нас овца есть, да она бритая”. Человек пять-шесть ходят, молодые, один с кнутом. И гармонь, может, идет»¹⁴⁰.

Особого внимания заслуживают повторяющиеся указания собирателей на дневное время суток, к которому свадебное маскирование приурочено в отличие от святочного. Не меньшую важность имеют также сообщения об агрессивном поведении окрутников в доме невесты¹⁴¹.

На фоне предельно лаконичных описаний свадебного ряженья наибольшей информативной ценностью отличаются немногочисленные рукописные материалы, сосредоточенные в Научном архиве Рязанского краеведческого музея. Обратимся к ним за отдельными подробностями. К примеру, рукопись А.Г.Калининой содержит сообщение о местном свадебном обычае возить по улице окрутника, которого здесь называют Хвастуном: «Хвастун — близкий родственник невесты. Вечером перед свадьбой его наряжают в рваную одежду, надевают самую рваную шапку, в руки дают метлу (“помело”), сажают на салазки и девушки возят его по деревне, стараясь всадить его в какую-нибудь яму или сугроб. “Хвастун” грозитя на них помелом и всячески кривляется. Девушки приводят его к жениху <...>. Потом “Хвастун” опять садится на салазки и девушки снова возят

139. Фильчаков И.А. Обряды при свадьбах. — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 190 (рукопись не имеет пагинации). Запись относится к д. Асанове Кораблинской вол. Рязанской губ.

140. Зап. автором в с. Котелине Кадомского р-на Рязанской обл. от Т.П Меркушовой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

141. См., напр.: Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья... С. 135.

его, пока не удастся опрокинуть его в канаву — затем с хохотом и визгом убегают»¹⁴².

Описание этого ритуала (до сих пор оно находилось вне внимания фольклористов) представляет интерес в нескольких отношениях. Во-первых, бросается в глаза чисто свадебная спецификация ритуального персонажа, получившая отражение в его названии¹⁴³. Во-вторых, здесь выявляются существенные характеристики самого Хвастуна, а также действий, которые над ним производятся. К ним можно отнести близкое родство ряженого с невестой и обязательность его ритуального контакта с женихом; мотивы езды Хвастуна на салазках и опрокидывания его в канаву (очень важно, что это происходит вечером и сопровождается ритуальным смехом и шумом); наконец, помело как неперемный атрибут персонажа, обыгрываемый в ряду его агрессивных действий, и элемент клоунады в его поведении (он «кривляется»). Все это позволяет видеть в Хвастуне демоническое существо, а весь свадебный эпизод толковать как символическое изображение его погребения.

По материалам того же архива рассмотрим еще одну ситуацию, связанную с приходом ряженных на свадьбу (второй день). Среди гостей за столом оказывается несколько «нищих», нарядившихся в рваные платья (мужчины — в женские, а женщины — в мужские): «Лицо размалевали сажей. На нос чего-то налепили, бороду также где-то достали»¹⁴⁴. На этом фоне «мужчина в паняве и платье», изо-

142. *Калинина А.Г.* Кое-что из бытовой жизни дер. Анатольевки Шостьинской волости, Касимовского уезда. — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 22 (рукопись 1923 г.).

143. Автор рукописи дает следующее объяснение слову «хвастун»: «лгать на невесту» (*Калинина А.Г.* Кое-что из бытовой жизни...). Однако, с нашей точки зрения, для данного случая больший интерес может представлять свидетельство В.И.Даля, который приводит слово «хвастуны» (ряз.) в значении 'игра в горелки или горелышки, разлуки, ловушки, имушки' (см.: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. IV. М., 1955. С. 544).

144. *Марьюшкин М.Л.* Описание деревенской свадьбы сорок лет тому назад. — Научный архив Рязанского краеведческого музея, ед. хр. № 243 (рукопись 1925 г., не имеет пагинации).

бражающий женщину, и «женщина в рваных штанах и фуражке», «гримасничая, стоят друг против друга, размахивают сумками, начинают залихватски друг против друга плясать и приговаривают: “Отойдите богачи, / Мы гуляем лохмачи / Мы гуляем нищие / Сумками захлыщем / Старик со стариком / Подрались босиком / Отчего подрались? / От того, что перепились”»¹⁴⁵.

Как видим, здесь инсценируется присутствие за свадебным столом необычных гостей — странствующих «лохмачей». При этом раскованность и размах их гулянья как бы противопоставляются веселью реальных свадебников — «богачей». Среди черт, которыми наделены эти ритуальные персонажи, весьма показательны внешняя непривлекательность и лохматость, акцентированная текстом припевки. Последнее качество находит множество параллелей в демонологическом фольклоре, где лохматыми, косматыми, кудлатыми предстают, с одной стороны, колдуны и ведьмы¹⁴⁶, с другой — всевозможные нечистики — русалка-«лохматка», домовой, овинник и пр.¹⁴⁷ В контексте явно демонических свойств, присущих

145. Там же. Ср. приход в дом жениха, ряженных соседей, делающих «всевозможные причуды» (*Костоловский И.В.* Из свадебных обрядов и поверий Ярославской губ. // *Этногр. обозрение.* 1907. № 4. С. 106.

146. См., напр.: «На кладбище были мы. Глянь, а на струпу ляжит как старик косматый, косы (т.е. волосы. — *Л.И.*) такие у няго. А у нас на бабушку Маруху грешили (ее считали колдуньей. — *Л.И.*)» (зап. автором в д. Ивановке Кадомского р-на Рязанской обл. от П.С.Рассказовой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.)).

147. Ср.: «...черный, лохматый, здоровый как медведь (о домовом. — *Л.И.*), на голове шапка» (РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 199, л. 1); «Ручеек, через него жердочка лежит. На ней лохматка (русалка. — *Л.И.*) сидит» (Архив ин-та этнографии АН СССР. Материалы Владимирской экспедиции 1967 г. Цит. по кн.: *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи... С. 82); «Русалка в жите живет. “Не ходите в жито: русалка там зловить (говорили детям. — *Л.И.*). Кудлатая яна, волосы страшные”. И боялися дети» (зап. автором в д. Острово Глубокского р-на Витебской обл. от В.П.Шавкун (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.)); «Пошел однажды один мужик сушить овин. <...> Вдруг видит, лезет какой-то старик, седой, лохматый (об овиннике. — *Л.И.*)» (РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 202. Цит. по кн.: *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи... С. 112—113) и т.п.

«нищим»-окрутникам, специфическое значение выявляют и другие их характеристики. Становится, в частности, понятным мотив угрозы, который содержится в тексте приговорки («сумами захлыщем»). Наряду с этим получает объяснение хореографическое поведение «лохмачей» с присущими ему чертами неистовости и экзотичности.

Рассмотренные описания доказывают, как нам кажется, наличие мифологических фрагментов в свадебном действе, в то время как исследователи предпочитают видеть в нем лишь комплекс актов магического характера: магией богатства, счастья и плодородия исчерпываются обычно трактовки многих эпизодов свадебной игры. Мифологический оттенок уловим, кстати, и в следующем фрагменте, где активная роль также принадлежит ряженым: на второй день после венца они пачкают «тряпки в сажу, а потом мажут всех родных»¹⁴⁸. Эти окрутники ведут себя подобно клоунам, но, кривляясь и гримасничая, они тем самым как бы возвращают в человеческий коллектив мифических предков, «воплощают» их и наглядно демонстрируют физический контакт живых и мертвых. Интересно, что среди персонажей свадебного ряженья не встречаются демонические по названию, хотя в атрибутике и действиях тех, кто оказывается в репертуаре свадебной игры, легко увидеть намек на их опасность.

Итак, наше движение от обряда к обряду приближается к концу. В принципе остается лишь добавить, что единичными примерами может быть представлена и похоронно-поминальная традиция окрутничества. По сообщению из Вятской губ. там существовал обычай наряжаться покойником «на седьмой день по смерти»¹⁴⁹. Для сравнения с календарными формами ряженья безусловный интерес должен представлять поминальный ритуал, зафиксированный в Пермской обл.: здесь омывальщица, окрученная нищенкой «с

148. Фильчаков И.А. Обряды при свадьбах.

149. Зеленин Д.К. Описание рукописей... Т. 1. С. 434. На аналогичные факты ссылается и А.Н.Соболев (см.: Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. С. 88).

котомкой в руке»¹⁵⁰, символически изображает уход души в другой мир.

Аналогичный обряд существовал и в некоторых уездах Рязанской и Саратовской губ., где в поминальный день из числа родственников умершего избирался представлявший его человек. Этот родственник «одевается в белый саван, голову покрывает белым колпаком, садится в передний угол избы, за стол, и как мертвец, не говорит ни слова, глаза держит опущенными вниз, и не шевелится»¹⁵¹. Затем все гости стараются оказать ему особое внимание, прощаются с ним, а «несколько человек берут перину за края и вместе с мнимым мертвецом несут <...> к задним воротам <...>. Крестьянин, изображающий мертвеца, падает на землю. Тогда все, сопровождающие его, схватывают кто что попало <...> и выгоняют за ворота мнимого мертвеца, а сами возвращаются в избу, где начинают петь песни, плясать и веселиться»¹⁵².

Сравнивая описанный здесь ритуал с соответствующими эпизодами календарного ряженья, можно отметить не только их сходство, но и не менее существенное различие. По сути дела, сходство ограничивается мотивом молчания окруженного покойника. Вместе с тем бросается в глаза исключительная натуралистичность, с которой в поминальном варианте выявляется его принадлежность другому миру: он неподвижен, безгласен, по-покойнически, без каких-либо атрибутов антиодежды, облачен. Иначе говоря, покойник здесь просто «мертв» и безучастен. Он лишен тех признаков демонического существа, которые с такой определенностью подчеркнуты в святочном умране¹⁵³. Помимо этого, само окрутничество свелось в

150. *Кремлева И.А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской обл. // Полевые исследования Ин-та этнографии АН СССР, 1978. М., 1980. С. 28—29.

151. *Половцев С.* Местные народные обычаи // Мирской вестник. 1864. Кн. 5. С. 43.

152. Там же. С. 44—45.

153. Интересную параллель к этому названию святочного персонажа дает слово «умран» в значении 'нечистый покойник', 'покойник, встающий по ночам из могилы' (см.: *Хрущов И.П.* Заметки о русских жителях берегов реки Ояты // Зап. ИРГО по отделению этнографии. Т. 2. 1869. С. 67).

данном случае к попытке представить иной мир единственным действующим лицом, в то время как в сезонных и свадебных обрядах мы имели дело с множеством разноликих персонажей.

Завершая обзор ряженья с точки зрения его отношения к обряду, естественно задаться вопросом о том, насколько одинаковы его функции в составе различных ритуальных комплексов. К каким же выводам приводит последовательное развертывание разнообразного обрядового материала? Каждая смена праздничной ситуации сопровождалась, как мы видели, смещением акцентов с одних деталей на другие. Параллельно от случая к случаю нагнеталось ощущение удивительной повторяемости. Так, достаточно константными оказались основные приемы переряживания, маски, некоторые типы окрутников, ключевые действия ряженных, влияющие на общую атмосферу праздника и выстраивающие его сюжетные линии.

Все это позволяет на конкретном уровне вернуться к тому вопросу, который применительно к обрядности календарного типа в общем виде уже был рассмотрен В.Я.Проппом. Речь идет о единстве обрядовой системы, которое ученый обнаружил на материале аграрных праздников. Оно предстало в виде повторяющихся структурных блоков праздника (годовые поминки, приготовление ритуальной еды, обход дворов и т.д.) и получило объяснение в связи с магией плодородия.

Понятно, что повторяемость, с которой мы столкнулись в ряженье, — одно из частных проявлений единства обрядовой системы. Поэтому мы не видим особых причин для полной солидарности с теми исследователями (включая самого В.Я.Проппа), которые пытались все случаи окрутничества вывести из его новогодней разновидности и лишь последнюю признавали исконной. Даже если такой подход действительно проливает свет на происхождение некоторой части масленичных и прочих несвяточных персонажей, то его значение для маскирования в целом преувеличивать все-таки не стоит.

С одной стороны, очевидно, что многие из описанных форм ряженья не просто редуцируют святочную форму и пользуются готовыми ее образцами. На фоне многочисленных схождений в каждой новой ритуальной ситуации оказывается на виду сумма

специфических, как бы внутриобрядовых, форм окрутничества. В общей картине ряженья легко распознаются такие явления, которые получили более или менее узкую «специализацию». Объяснить их происхождение только отношениями взаимообмена между отдельными обрядами было бы невозможно.

С другой стороны, причину полиобрядовости многих мотивов, приемов, образов не обязательно связывать лишь с действием закона аналогии, хотя очевидно, что именно под этим знаком происходило выравнивание картины ряженья, имевшее место на поздней стадии его развития. Представление об отрыве отдельных персонажей и тем от первоначальной календарной «точки», о свободном их блуждании в пределах всего обрядового комплекса объясняет какое-то число частных совпадений, но не затрагивает главного — единства ряженья, коренящегося в единстве коллективных мифологических идей. С подобным единством мы столкнулись, между прочим, и в анализе лексического материала: являясь полиобрядовой, терминология окрутничества обнаружила в то же время немало существенных перекличек с мифологическим словарем.

Итак, подытоживая наши рассуждения, сформулируем следующий вывод: за пределами календарных обрядов ряжение вырастает на той же мифологической почве, что и его календарные формы, и по преимуществу является способом символизации демонологических представлений. Вместе с тем необходимо помнить, что отдельные ритуалы различаются половозрастным составом ряженных участников (в одних случаях преобладает молодежь, в других — мужчины, в третьих — женщины), временем отправления (не только календарным, но и суточным), а также списками персонажей. Последнее касается и какой-то части «поименного» их состава, и, главным образом, общего их числа. Конечно, наиболее богат и разнообразен святочный список. На этом фоне особое значение приобретает то, что каждый праздник создает, по сути дела, своего ряженого «героя» (если воспользоваться удачным выражением А. Широкова «герой праздника»). Даже похожие друг на друга персонажи (вроде Макарушки, Костромы, Масленицы, Русалки), символизируя, казалось бы, одну и ту же мифологическую идею, модифицируют ее в условиях конкретного праздника, приобретая каждый раз специфические атрибуты и свойства.

2. ДЕЙСТВИЕ В ИГРЕ РЯЖЕНЫХ

Углубляясь в специфику разнообразных форм ряженья, невозможно ограничиться уровнем «героя». Не менее существенны в данном случае различия структурного порядка, которые затрагивают уровень действия и выявляют две основные тенденции.

С этой точки зрения особую группу составляют ритуалы типа уличных процессий. Для них характерна однонаправленность движения, с которым прежде всего и соединяется представление о том или ином ключевом действии, осуществляемом ряжеными. Имеется в виду представление о похоронах (провожают, как мы видели, Весну, Русалку, Коня, Кострому, Ярилу, Масленицу и пр.) и поединке (в противоборство вступают Весна и Смерть, два коня в обряде егорьевского цикла), о встрече (встречают Весну, Масленицу) и свадебном поезде (женят Семика и Семичиху, Курдыша и Кордушиху и пр.). Важно подчеркнуть, что подобные действия тяготеют к односюжетному развитию ритуального события, лежащего в их основе, и одновременно к однократному его исчерпанию.

Примеры позволяют проследить реализацию именно этих двух принципов в конкретных действиях данного типа: «К общему удовольствию зрителей “ряженный” (Масленица) проехал по деревне один раз (здесь и далее выделено мною. — Л.И.) и исчез»¹⁵⁴; «Русалку провожали на заговенью <...>. Выходили на поле, где рожь была. <...> Девку пожилую русалкой нарядят. <...> Русалка какая ведь? — Вся в рванье. Русалка на себя рванье и наденет. Идут, ей играют, а она пляшет, косоротится. — Ой, русалка, русалка! — Русала, русала, на кой меня кусала? — Все кричат, визжат, идут следом»¹⁵⁵; «К вечеру является и русалка: это конь, сделанный из со-

154. Огурцов Н. Масленица в Пошехонском уезде... С. 71.

155. Зап. автором в с. Нижненикольском Сасовского р-на Рязанской обл. от Д.И.Спиряковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

ломы. На нем сидит мальчик лет пятнадцати, “говорок” <...> и смешит народ <...>. <...> вся толпа валит к реке, с песнями, приплясыванием, хохотом и бросают чучело в воду»¹⁵⁶; «В этот день (“Егория хороброго”. — Л.И.) под вечер “делают коня”. <...> Конь в сопровождении народа обходит деревню, <...> сидящий на нем пастух играет на жалейке. Затем конь направляется в одну из соседних деревень. Завидев издали коня, в той деревне снаряжают как можно быстрее своего коня. Оба коня сходятся на выгоне перед деревней, причем происходит “бой” двух коней. Изображающие коней, подражающие лошадиному ржанию, бросаются друг на друга, пока один конь не разрушит другого»¹⁵⁷.

Действа типа обхода дворов или посиделочных игрищ состоят, напротив, из большого числа разнородных эпизодов. Ряженье в каждом из этих случаев мало похоже на цепь событий, имеющих единую сюжетную динамику или хотя бы явно направленных к одной ритуальной цели. Мозаика такого представления складывается из нескольких разрозненных блоков — минимальных единиц сюжетно оформленного действия: панихида по покойнику, смерть и воскресение животного, венчание и пр. Число этих блоков непостоянно, и объединены они бывают по-разному.

В одном случае целое оказывается результатом той последовательности, в какой сменяют друг друга обособленные действующие лица или небольшие их ансамбли, выстраиваемые посюжетно. В поле зрения присутствующих попадают не сразу все ритуальные персонажи, характерные для данной традиции. Одни окрутники уходят, уступая место другим, и лишь при этом условии начинается новый круг действия, создается новое его напряжение. Эпизоды ряженья причудливо контаминируются, свободно следуя один за другим. В итоге отдельные звенья игровой цепи вырастают в более или менее протяженное представление.

156. [Минх А.Н.] Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. А.Н.Минхом // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. XIX, вып. 2. 1890. С. 90.

157. Семенова О.П. Праздники. С. 199.

В реальной ситуации обряда это может выглядеть так: «Ряженые, ряженые! Показались два парня в берестяных масках и с деревянными лопатками в руках; они подхсдят то к той, то к другой девице и спрашивают: — Сколь набить аршин набойки? <...> — С сушоною рыбой! Кому сушеной рыбы? кричит новый ряженный, держа за спиной пару сухих лаптей. <...> В избе крик и хохот. Влетает еще ряженный, это — наездник. <...> Появление новых ряженных собирает разбежавшихся, и в избе снова начинаются представления и шутки ряженных»¹⁵⁸; «...все они ходят группами. Одна группа <...> состоит из цыганки, турчанки и старика с непременным горбом; другая состоит из бурлака, черемисина..., женщины в барском платье и кормилицы с ребенком; третья группа водит медведя на цепи <...>. <...> Но самую соль удовольствия играющим доставляет представление чорта: изображающий его, с красными глазами и губами, с длинными когтями, хвостом и рогами, весь обтянутый кожей, вбегает быстро в комнату, к страху глазееущих старух»¹⁵⁹; «После кикимор приехали торгованы, т.е. купцы с сукнами, нанкою, китайкою, кумачем и вообще с красным товаром: этих купцов было четверо <...>. Вдруг с визгом стремглав врывается стрелок. <...> За стрелком следовали кузнецы <...>. Когда всем наковали разных железных и стальных вещей, с закалом и без закала, изба в воображении зрителей должна была превратиться в озеро. Приехали рыбаки...»¹⁶⁰.

Во втором случае игровое пространство предстает разорванным: невидимая и постоянно перемещающаяся граница как бы расчленяет его на отдельные зоны и сегменты. Ритуальные персонажи,

158. *Нефедов Ф.Д.* Этнографические наблюдения на пути по Волге и ее притокам: а) от Рыбинска до Посада Пучежа, б) от п. Пучежа до Казани, в) Заволжье // Труды ЭО ИОЛЕАиЭ при Московском ун-те. Кн. IV. М., 1877. С. 60.

159. *Кудрявцев В.Ф.* Зимние народные увеселения в гор. Василе: Этногр. материалы // Нижегородский сб. / Под ред. А.С.Гациского. Т. 3. Н.-Новгород, 1870. С. 111.

160. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 510—513.

действующие обособленно в пределах одного сегмента, сосуществуют с персонажами других сегментов, но при этом не сливаются с ними в едином сюжетном действе. Картину целого определяют черты хаоса и неразберихи. Многочисленная ватага окрутников «распыляется» среди глазающей публики, и каждая из небольших групп, обособившись, старается создать свое поле притяжения. Все ритуальные события разворачиваются на одной площадке параллельно, что хорошо отражено в следующих примерах: «Там виден сбитенщик, там саечник, тут разнощик с мелочами»¹⁶¹; «Один наряжается козлом, другой надевает на руки и на ноги валеные <...> сапоги и изображает собою свинью <...>, третий шагает на высоких ходулях, четвертый наряжается лошадыю <...>. <...> тут же, рядом с ней бодается козел, постукивая деревянными челюстями и позванивая колокольчиком»¹⁶²; «Вот в битком набитую <...> избу ввалились ряженные. Здесь есть и седой, как лунь, старик с клоком кудели <...> вместо бороды, с бадогом в руке; цыган с неизменною принадлежностью своего промысла, кнутом, цыганка с ребенком — чучелом в руках; нищие, девушки-парни и парни-девушки. Вся эта толпа кричит, смеется, пляшет. Вот седой старик начал свои повествования. Цыган заводит речь об лошадях. Цыганка начинает гадать судьбу девушек. Нищие просят милостыню»¹⁶³; «Впереди всех едет верхом на кобыле горбатый старичок с предлинной бородой (для этого наряжают мальчика-подростка). За ним ведут медведя на веревке цыган и солдат, а затем уже следует <...> толпа ряженных парней и подростков»¹⁶⁴; «...рядятся в платье солдатское и офицерское; иные — в цыганское, кто стариком, кто бабой, а натуральные бабы и девицы рядятся птицами, как-то — журавлем, курицей и животными — медведем, волком и т.п.»¹⁶⁵

161. [Архангельский А.] Село Давшино... С. 37.

162. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 461.

163. Неуступов А.Д. Святочные обычаи в Кадниковском уезде // Изв. Архангельского о-ва изучения Рус. Севера: (Журн. жизни Сев. края). 1913. № 1. С. 24—25.

164. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 328.

165. РА РГО, разр. 6, оп. 1, ед. хр. 22, л. 24 (рукопись Д.Бережнова. Владимирская губ.).

Один из главных принципов, с которым связана организация действия в ряженье обходного и посиделочного типа, — принцип дублирования. В какой-то мере он закладывает основы «сценарности» ряженья как целого. Дублирование обнаруживает себя здесь по-разному. С одной стороны, о тенденции к дублированию можно говорить тогда, когда один и тот же эпизод много раз повторяется в пределах игрового цикла; с другой — когда разные эпизоды ряженья базируются на комплексе совершенно одинаковых действий символического характера.

Конечно, ставить вопрос о сценарии на основании сравнительно немногочисленных свидетельств, в которых этот срез ряженья хоть как-то отражен, — нелегкая задача. Однако наиболее подробные описания — своего рода моментальные снимки с натуры — не ограничиваются перечнем ритуальных персонажей, но дают также представление о наиболее типичных их комбинациях и даже о порядке их появления. К числу именно таких относятся, в частности, следующие свидетельства: «Барин, шерстобиты, котовалы — это все одна компания»¹⁶⁶; «...слоняются группами <...> по всему селу из конца в конец (имеется в виду обход дворов. — Л.И.). Самую занимательную группу <...> составляет лошадь с верховым седоком, медведь с вожаком и при нем деревянная коза»¹⁶⁷; «Они (конь, коза, журавль, медведь. — Л.И.) составляли занимательные ансамбли (выделено мною. — Л.И.), импровизировавшие комедийные сценки»¹⁶⁸.

Группы ряженных могли участвовать в обрядовой игре одновременно, создавая тем самым разветвленную линию действия и, наряду с игровым пространством, распределяя внимание присутствующих. В противоположность этому они могли сменять друг друга (исчезали одни — появлялись другие), в результате чего выстраивалась временная последовательность игровых эпизодов, а иногда происходила к тому же их циклизация. Но какой бы ни была композиция представления в целом, игровое действие в нем никогда не ограничивалось

166. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 176.

167. РА РГО, разр. 6, оп. 1, № 22, л. 24 (рукопись Д.Бережнова).

168. Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований... С. 72.

рамками отношений между ритуальными персонажами. Периодически оно непременно размыкалось, чтобы разрядиться на ком-либо из т.н. зрителей.

Маскированные пугали собравшихся, подхватывали их в пляске, наносили им удары, стегали их плетью, пачкали, высмеивали или задирали иным способом. Все это составляло специфический круг действий окрутника, способных спровоцировать ответную реакцию аудитории — смех, страх, мгновенный взрыв активности. В данном случае можно с уверенностью говорить если не о полной нерасчлененности участников на актеров и зрителей, то по крайней мере о малой их дифференцированности.

Вместе с тем было бы ошибкой воспринимать эту особенность действия как разновидность игрового приема. Дело в том, что в композиционной структуре окрутницкой игры находит отражение ее прагматический аспект. В этом плане наиболее показательна циклическая структура многих эпизодов святочного и свадебного ряженья. Имеются в виду такие ситуации, когда композиция игры создается многократным повторением одного и того же сюжетного хода, что всегда бывает связано с перебором отдельных участников зрелища. Один, другой, третий — многие, если не все, поочередно приобщаются к тому действию, которое производит окрутник. Это в высшей степени характерно и для посиделочной, и для обходной форм ряженья. В этих случаях есть стабильный круг играющих определенную ритуальную роль. Остальные включаются в игру спонтанно, в произвольной последовательности (пока один вовлечен в действие, другие участвуют в нем лишь потенциально).

Кстати, зрительская активность редко бывает при этом добровольной. Во-первых, маскированные «навязывают» себя хозяевам дома; во-вторых, они понукают собравшихся к более или менее действенным формам поведения, и это оказывается одним из двигателей в развитии ритуального события: «...клювом ряженный (“журавль”. — Л.И.) бьет попеременно присутствующих <...> девушек, а те, чтобы откупиться от назойливой птицы, бросают на землю орехи, конфеты, пряники, которые журавль и подбирает»¹⁶⁹; «В

169. Копаневич И.К. Рождественские святки... С. 13.

избе мнимые родственники покойника зовут девок или просто волокут прикладываться к покойнику — в рыло целовать или даже в «шишку»»¹⁷⁰ и т.п.

Действие, подчиненное принципу цикличности, сопряжено с кумуляцией магического воздействия. Многократность воспроизведения того или иного эпизода прежде всего и рассчитана на эффект ритуальной действительности. Тем самым игра обеспечивает всеобщую магическую причастность к определенному внеигровому результату. Такого рода цикличность получает продолжение в каждом следующем доме и даже в соседней деревне, поскольку известно, что «переряженная, неугомонная молодежь и девицы ходят не только по своему селению»¹⁷¹.

Зрители разного типа — при всей зыбкости деления аудитории на активную и пассивную — по-разному соотносятся со структурой самого действия. В одних случаях они хотя бы временно замыкают его на себе и таким образом высвобождают заключенную в нем магическую силу; в других — сравнительно безучастно наблюдают и оценивают его со стороны. Можно, однако, предположить, что особый характер игрового действия связан в ряженье еще с одной категорией зрителей. На основе большого числа народных верований выявляется представление об окрутнике как о человеке, который входит в соприкосновение с демоническим миром. Не случайно С.В.Максимов упоминает о «слухе», по которому каждый, «кто изображает покойников, будет схвачен ими в лесу и утащен неведомо куда»¹⁷².

Обращенные через окрутников в мир по ту сторону границы, многие игры были, судя по всему, нацелены на особого, невидимого, но от этого не менее значимого, зрителя¹⁷³. Контакт с ним, в

170. Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке. С. 24.

171. [Архангельский А.] Село Давшино... С. 37.

172. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 302.

173. Некоторую аналогию дает в этом плане история древнегреческого театра: во время Великих Дионисий статуя Диониса выносились из храма и устанавливались в театре, репрезентируя тем самым божественного зрителя драматических состязаний.

игровой форме осуществлявшийся именно ряжеными участниками обряда, служил, вероятно, основной целью подобных представлений.

Итак, объединяясь в одно целое, разрозненные эпизоды ряженья — в зависимости от способа их сцепления — сжимают, как мы видели, то время, то пространство игры. Выявляются здесь и особая логика взаимосвязи таких фрагментов, и специфические пространственно-временные модели изображаемых событий. Что касается отдельных сюжетных блоков ряженья, то действие в них может разворачиваться и в форме словесного прения, и в пластической форме; когда первостепенное значение приобретают жест и движение, в том числе хореографическое. Речевая форма действия редко дает в ряженье образцы развитых диалогов. Точнее, отношения далеко не всех персонажей реализуются здесь в виде диалога: среди т.н. страшных окрутников многие на протяжении всего действия сохраняют молчание.

В отдельных случаях действие ряженных бывает заключено в круг, подчеркивающий особую природу внутрикругового события. Однако чаще оно не имеет ни строгой пространственной границы, ни заранее заданного рисунка. Говоря о действиях окрутников, исследователи с легкостью делают упор на его импровизационности. На самом деле типичная собирательская формула «играют кто во что горазд» конкретным материалом не подтверждается: играют то, что определено традицией. Комплекс встречающихся сюжетов в целом стабилен, хотя местные его варианты и отличаются друг от друга, — от действий в форме ритуального суда, похорон, свадьбы до сценок, связанных с врачеванием, торгом, изображением отдельных хозяйственных работ. Таким образом, различные персонажи включаются в действия, которые основаны на использовании этих немногочисленных сюжетных схем, заданных традицией и осмысленных, как правило, в мифологическом ключе.

Одна из крайних точек зрения, связанных с характеристикой действия в ряженье, принадлежит Н.И.Савушкиной. Основываясь на неразвитости словесного компонента обрядовой игры, автор книги о фольклорном театре отказывает играм ряженных в сюжетной оформленности, поскольку на правах действия в них можно встретить «качанье, битье присутствующих <...>, обязательные

поцелуи»¹⁷⁴ и т.п. Иными словами, речь в данном случае идет о том, что действие в ряженье «может быть “шире текста”, не связано с ним сюжетно»¹⁷⁵.

На наш взгляд, подобные утверждения являются результатом неадекватной оценки обрядовой ситуации и связаны с несбалансированностью двух подходов к ряженью — этнографического и эстетического. Наверное, не будет ошибкой сказать, что само восприятие текста в работе Н.И.Савушкиной уже того, в котором ряженье нуждается как объект этнографический. Ведь текст обряда с его мифологической основой (речь идет не о мифе как источнике обряда, но о самом обряде как мифе¹⁷⁶) требует особых мотивировок действия. Все, что оказывается их следствием, безусловно, составляет весьма специфический обрядовый текст. Когда, например, «покойник» догоняет собравшихся на посиделках, это и образует мифологический «текст» покойника, поскольку в данном случае ритуальный персонаж является мифическим существом. Когда он колет целующих его девушек иголкой, зажатой в зубах, — это тоже «текст» покойника, потому что речь идет не просто о мертвеце, но о демоне-умруне. Когда ряженный медведь пачкает нарядную толпу или «коза» бежит за девками «со шлепалкой», это, конечно, нельзя произвольно вынести за рамки сюжетного текста только потому, что настоящие животные так не поступают. Во всех подобных случаях наблюдается явная мифологизация бытового жеста и действия, которые приобретают в атмосфере ритуала текстообразующий характер.

В мире окрутницкой игры господствует необычная логика, которая определяется двумя главными параметрами — мифологической природой изображаемого и магической нацеленностью действия. И даже если второе из этих слагаемых перестает быть значимым, первое сохраняет свои следы в структуре действия и в целом ряде других характеристик игры.

174. Савушкина Н.И. Русский народный театр. С. 65.

175. Там же.

176. Из этого следует, что нет необходимости искать за ритуалом нарративный текст.

3. ХОРЕОГРАФИЯ КАК ТИП ПОВЕДЕНИЯ РЯЖЕНЫХ

«У ряженных поплясать да
поскакать главное дело»¹⁷⁷;

«Окрутникам. — Л.И.) <...> весело, костюмы вещь вто-
ростепенная, лишь бы позволил хозяин поплясать...»¹⁷⁸

Говоря о действиях округников, мы фактически наметили несколько аспектов их рассмотрения: первый связан с композицией игры; второй — с разными способами материализации действия (имеется в виду преобладание в нем вербального или кинетического, в том числе ритмико-пластического, элемента); третий — с драматургией ряженья. По тому, насколько часто поведение округников характеризуется словами «пляшут» и «скачут», нетрудно сделать вывод о том, какое место принадлежит в игре хореографическому компоненту действия. Этот компонент настолько существен для понимания ряженья, что на нем стоит остановиться специально.

Пляска, танец, как и вообще артикуляция моторно-пластического типа, связаны с обрядово-игровым поведением округников некоторым числом видимых нитей. В данном случае имеется в виду реальная возможность установить, кто из ряженных, что и когда именно танцует. Это образует рисунок роли того или иного персонажа. Выявляется и другая, не лежащая на поверхности связь между маскированием и хореографическим типом поведения. Речь может идти о том, что, пронизывая ряжение насквозь, пляска и танец внедрены в наиболее глубокие его структуры и в значительной мере

177. РА МГУ, ФЭ—05, 6357 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Водмозеро).

178. [Кораблев С.П.] Этнографический и географический очерк гор. Каргополя Олонецкой губернии, с словарем особенностей тамошнего наречия, составленный и изданный С.П.Кораблевым. М., 1851. С. 62.

определяют как его игровую природу, так и его обрядовую семантику.

В общей атмосфере ряженья как ритуального действия в высшей степени значима атмосфера того танцевально-плясового пласта, который предстает здесь множеством конкретных форм и смысловых граней. Сложен и набор характерных для этого пласта функций. По наблюдениям ряда исследователей, вербальный аспект действия выражен в ряженье слабо. Пантомимическое начало здесь сильнее драматического, в большинстве случаев оно явно преобладает. Пантомимическая доминанта ряженья во многом как раз и держится на хореографическом приеме.

О каких же конкретных хореографических формах можно в данном случае говорить? Это сольные, парные и коллективные пляски, а также хороводные движения ряженных. Это хореографические фрагменты тех или иных драматических эпизодов — вставки, которые мотивированы разными обстоятельствами: в одних случаях — разыгрываемым сюжетом, в других — характером отдельного персонажа. Это сугубо бытовой пласт плясового репертуара, общий для всех видов гуляний, и наряду с ним образцы специфически обрядовой пластики. Это пляски, объединяющие в совместном действе (будь то уличная процессия или представление в избе) окрутников и неряженных участников и сообщающие игре оттенок некоторой экзатичности. Наконец, это нормативные (по отношению к определенной местной традиции) танцевально-плясовые образцы и вместе с тем до смешного нелепые, сниженные и окарикатуренные их варианты. Взятые в совокупности, все это и образует неоднородную хореографическую материю ряженья. Говоря иначе, все это представляет разные уровни его хореографичности.

В связи с архаичным пластом игрового фольклора хореографический компонент мыслится обычно как элемент синкретически сложного целого. В этом плане окрутничество не является исключением. Но как бы формула синкретизма ни была верна в главном, она все же не передает реального многообразия ряженья в его отношении к хореографии. Задача максимально конкретизировать, а может быть, и уточнить данную формулу, «оживив» на русском материале хотя бы основные ее значения, и есть та задача, к решению которой мы стремимся.

Надо признать, однако, что решаемость ее пока весьма ограничена. Связано это прежде всего с дефицитом фактического материала, вернее, с качеством имеющихся записей. Основной недостаток этого материала — в его односложности: источники слишком скупы на разного рода подробности, особенно на объяснения (включая комментарии языком самих исполнителей). И хотя сейчас есть возможность обобщить большое число (свыше двухсот) свидетельств о пластической стороне ряженья, даже они не столько дают ответы на вопросы, сколько сами их рождают. В данном случае как итог предпринятого нами обзора материала может быть предложена совокупность некоторых предварительных ответов, найденных в этих описаниях, и ряда вопросов, имеющих особую теоретическую перспективу.

Необходимо заметить; что наиболее отчетливая хореографическая картина вырисовывается в связи с двумя типами ряженья — обходным и посиделочным. Что касается хореографического среза ряженья-процессии, то он в материалах отражен чрезвычайно слабо. Наличие собственно плясового компонента в этом случае также не вызывает сомнения, но конкретные его черты высвечиваются с трудом. Уличное шествие то сопровождается пританцовыванием отдельных участников обряда, то приобретает характер всеобщей пляски, о чем позволяют судить следующие примеры: «...избранного (большею частью старика) одевали в рубище, заставляли петь, плясать <...>. Ему вручали небольшой гроб с куклой, которая изображала Ярила и нарочито делалась с огромным детородным удом»¹⁷⁹; «Старуха (ряженный персонаж масленичной процессии. — Л.И.) <...>, приплясывая, вертит на руках соломенную чучелу, изображающую грудного ребенка»¹⁸⁰; «...при шествии скачут и поют»¹⁸¹; «Он (Ярило. — Л.И.) преважно расхаживал <...> и плясал, к нему присоединялись другие плясуны»¹⁸²; «...вся толпа (во время прово-

179. Троцкий А.И. Похороны Костромы // Тр. Владимирской учен. архив. комиссии. Кн. 16. Владимир, 1914. С. 9.

180. Широков А. Сибирский карнавал. С. 51.

181. Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 7. С. 336.

182. Там же. Ч. 5. С. 102—103.

дов “русалки”. — Л.И.) валит к реке, с песнями, приплясыванием, хохотом...»¹⁸³.

Однако, исходя из реального состояния источников, основное внимание придется все же сосредоточить на тех формах хореографии ряженья, которые позволяют более или менее систематически рассмотреть круг возникающих проблем. С этой целью прежде всего обратимся к обзору материала, который сопряжен с колядованием, свадебной обрядностью, посиделочной традицией.

Первое, что невольно привлекает внимание в этом материале, — сам способ существования ряженных в момент их прихода. Как правило, и на святочных вечерках, и в избе очередного хозяина (при календарном или свадебном обходе домов) они появляются, *танцуя, пускаясь в пляску или прискакивая*. Вот как в разных случаях сообщается об этом: «Залетят в избу, попляшут, попоют»¹⁸⁴; «Ряженные приходят, кадриль, барыню спляшут, потолкуются, попляшут»¹⁸⁵; «Придя на посиденку <...>, они (окрутники. — Л.И.) попляшут до седьмого пота...»¹⁸⁶; «“...вот там наряжонки, букушки бегут”. Придут в избу, пляшут <...>. <...> Все пляшут»¹⁸⁷.

Число подобных свидетельств измеряется несколькими десятками, но все они, как можно судить хотя бы по отобранным образцам, даже лексически на редкость однотипны. Это позволяет считать достаточно универсальной и саму обрядовую ситуацию, получившую в них отражение. Вместе с тем каждый из зафиксированных вариантов интересен по-своему, поскольку отражает или какие-то новые детали в поведении окрутников, или особенности их восприятия окружающими. Это подтверждают и следующие примеры: «Вот в

183. [Минх А.Н.] Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки... С. 90.

184. РА МГУ, ФЭ—09, 6885 (Архангельская обл., Ленский р-н, д. Заречье).

185. РА МГУ, ФЭ—09, 6875 (Архангельская обл., Ленский р-н, д. Лена).

186. Дилакторский Пр. Святочные шалости в Пельшемской волости, Кадниковского уезда // Этногр. обозрение. 1898. Вып. 4. С. 133 (Вологодская губ.).

187. РА МГУ, ФЭ—06, 3390 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

битком набитую деревенскою молодежью <...> избу ввалились ряженые. <...> Вся эта толпа кричит, смеется, пляшет»¹⁸⁸; «Они (ряженые. — Л.И.) входят, пляшут, поют частушки»¹⁸⁹; «Войдут и пляшут в доме (“цыгане”, т.е. ряженые. — Л.И.) “по-русскому”»¹⁹⁰; «На святки наряжаются после Нового года. Придут и выходят парами плясать...»¹⁹¹.

«Ходить в кадрель» или «залихватски выплясывать» (то «березу», то «русского», то «барыню», то трепака и пр.); «имать восьмерками» или просто плавным шагом измерять пространство горницы, «захватившись соответственно парами»; «водить круги» или выплясывать более замысловатые, чем восьмерка и круг, фигуры — все это частные хореографические случаи, которые служат для оформления начального эпизода действия.

Как видим, вариантов инициальной части ряженья довольно много. Выбор одного из них определяется не только устоявшимися требованиями той или иной локальной традиции. Он зависит от совпадения многих конкретных обстоятельств: это, к примеру, и численный состав пришедшей группы, и наличие в ней музыканта, и та специфическая обрядовая ситуация, в которую окрутники попадают, — свадебное гулянье, вечерка¹⁹², дом, где ждут колядовщиков.

На этой стадии развертывания игры хореографическое поведение ряженых далеко не всегда укладывается в рамки традиционного

188. Неуступов А.Д. Святочные обычаи в Кадниковском уезде. С. 24 (Вологодская губ.).

189. РА МГУ, ФЭ—09, 2973 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Нюхча).

190. Зап. автором в с. Соловьяновке Кадомского р-на Рязанской обл. от Н.Г.Судариковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

191. Зап. автором в с. Котелине Кадомского р-на Рязанской обл. от Е.И.Сафроновой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

192. Связь ряженья с хореографической традицией получила отражение и в народной терминологии: в с. Брин-Наволоке Холмогорского р-на Архангельской обл. зафиксировано такое название святочных посиделок, как «плясуча вечеренька» (РА МГУ, ФЭ—08, 2830).

репертуара. Не обязательно оно представляет собой и массово организованное действо. Здесь возможны и даже нередко импровизационные ходы, связанные с т.н. кривляниями — хореографией подчеркнута гротескного типа. «Войдя в избу <...>, — сообщает, например, В.В.Селиванов, — наряженные поют и пляшут, и пляски эти своим безобразием и изобретательностью (выделено мною. — Л.И.) совершенно соответствуют нарядам»¹⁹³.

Чаще всего тут можно наблюдать пластические инновации комического свойства и движения, как бы деструктурирующие традиционный танец. Это подтверждается очень многими свидетельствами следующего типа: «Медведем снаряжались. Кругом попрыгает по хате. <...> Прыгал, притворялся, что пляшет (т.е. делал смешные движения. — Л.И.)»¹⁹⁴; «Они, страшные (окрутники. — Л.И.), еще лучше танцуют, всяко извиваются»¹⁹⁵; «“Бабкой” <...> весь округится в белое, руки длинные сделает, привяжет по полотенцу к рукам, а на голову корзину поставит. Длинный такой и вихляется по-разному»¹⁹⁶; «...плясали — проказничали хто что умел. Либо спляшет что-либо чудесное»¹⁹⁷; «Пришли посмешить (ряженные. — Л.И.), дак и плясали шуточно»¹⁹⁸; «Она (“панья”. — Л.И.) пляшот <...> Раньше говорили: “Дурную пляшут”...»¹⁹⁹. Среди большого числа аналогичных описаний хотелось бы выделить принадлежащее С.В.Максимову, поскольку в нем содержится важная подробность — указание на высокие подскоки округтников, вообще характерные для обрядовой пляски: «...заиграла музыка, ряженные

193. [Селиванов В.В.] Сочинения... Т.2. С. 129.

194. Зап. автором в пос. Октябрьском Устьянского р-на Архангельской обл. от Г.М.Сухопарова (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.).

195. Зап. М.Н.Власовой в с. Оленице Архангельской обл. от Е.И.Кожинной (личный архив собирателя).

196. Зап. автором в д. Луг Киришского р-на Ленинградской обл. от В.И.Григорьевой (АКФ РИИИ, Кириши-71, тетр. 1, № 227).

197. Зап. автором в д. Лабынщине Усвяцкого р-на Псковской обл. от Е.В.Боровиковой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

198. Зап. автором в д. Синиках Устьянского р-на Архангельской обл. от Е.П.Паршиной (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.).

199. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 180, № 68.

пустились в пляс. Кто побойчее, выделывал ногами такие антраша и так высоко, что судья вынужденным нашелся заметить следующее:

— Ты, сударь, <...> не очень больно ногам-то дрягай, а то, слышь, запутаешься в бороде да меня вниз стащишь, тогда берегись: осрамлю, как пойду сам плясать»²⁰⁰.

В хореографии ряженья с поразительной стабильностью фиксируются всевозможные странные движения. Речь при этом идет то об «удивительных и преотчетливых фигурах ногами», которые в процессе исполнения чередуются с дурашливыми спотыканиями и кувырканиями²⁰¹, то о разного рода танцевальных вольностях и ужимках, то о «забавной пляске», которая фактически сводится к диким «прыжкам и гарцованью»²⁰². Известны также случаи, когда пляска окрутников представляет собой прихотливую комбинацию «скромных и жеманных движений» с лихой присядкой и чередой кувырканий²⁰³.

С одной стороны, для таких сольных пластических фантазий характерны всевозможные *вихляния*, в которых участвуют корпус, руки, голова, *верчения* и *кувыркания*, с другой — контрастное сочетание «угловатых движений» (в них словно бы утрачено человеческое начало) с неистовыми «карикатурными прыжками» (они также намеренно «оживотнены»).

Не следует забывать, что во многих случаях подобным образом демонстрировала себя вся толпа окрутников или, по крайней мере,

200. Максимов С.В. Крестьянские посиделки в Костромской губернии // Максимов С.В. Куль хлеба. Л., 1987. С. 25.

Прыжки и подскоки, составляющие существенный элемент хореографической лексики окрутников, к сожалению, фиксировались собирателями без каких-либо обрядовых мотивировок. На иноэтническом материале прослеживается их связь с магией продуцирующего типа (см., напр.: Kuret N. Masken der Slowenen. S. 217 (91); Jeřábek R. Masken und Maskenbrauchtum in den tschechischen Ländern // Masken und Maskenbrauchtum... S.13(126).

201: См.: [Селиванов В.В.] Сочинения... Т. 2. С. 129.

202. См.: РА РГО. разр. 6, оп. 1, ед. хр. 22, л. 24 об. (рукопись Д.Бережнова «Село Шельбово Юрьевского уезда в этнографическом отношении»).

203. См.: [Селиванов В.В.] Сочинения... Т. 2. С. 129.

значительная ее часть. Достаточно типичной была ситуация, когда «ряженые плясали кто во что горазд»²⁰⁴. Каждый отдельный окрутник вроде бы и не выпадал из общей мозаики, однако в сфере пластики он сохранял на этом фоне достаточно большую свободу действий. В целом же из комплекса стихийных выдумок и импровизаций, то нарочито смешных, то рассчитанных на испуг и в самом деле ужасающих, рождалась довольно причудливая хореографическая партитура.

Кстати, из всех ученых, так или иначе соприкасавшихся с материалом ряженья, только А.Н.Афанасьев обратил внимание на явную дисгармонию, запечатленную в пластике маскированных. Связав это наблюдение с собственными лингвистическими выводами, он усмотрел в хаосе и безостановочности подобных движений зеркало природных явлений. Точнее, А.Н.Афанасьев попытался установить некоторую аналогию между своеобразной пляской ряженых и стихией несущихся облаков²⁰⁵.

Итак, в целом важно подчеркнуть, что, подобно процессии окрутников, толпа ряженых — это по преимуществу скачущий и пляшущий коллектив, который сохраняет данное свойство независимо от конкретного набора масок. Довольно часто среди маскированных присутствует музыкант, который и обеспечивает танцующим инструментальное сопровождение (здесь упоминаются дудка, волынка, а для более позднего состояния традиции, главным образом, балалайка и гармонь): «Ходят (ряженые. — Л.И.) с балалайкой, с гармошкой. Подходят к дому:

— Разрешите, можно ли?.. Они входят, пляшут, поют частушки»²⁰⁶; «Иногда группа хухольников с балалайками и гармониями появляется под видом свадьбы»²⁰⁷; «Гармошки — ее мало было. Или

204. См.: Болонев Ф.Ф. Народный календарь... С. 48.

205. См.: Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избр. ст. М., 1983. С. 162.

206. РА МГУ, ФЭ—09, 2973 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Нюхча).

207. РА МГУ, ФЭ—06, 5353—5354 (КАССР, Беломорский р-н, с. Нюхча).

балалайку какую, или гармонь какую возьмут (ряженые. — Л.И.) — вот и шутят... »²⁰⁸.

Отсутствие инструментального аккомпанеента в принципе ничего не меняет. В этом случае ряженые танцуют «по песне» — колядной, хороводной, игровой или плясовой: «Ряженые ходили. Плясовые им пели»²⁰⁹; «Старуха согнется и пляшет, батог в руках, песенки поют всяки»²¹⁰; «Ходили парой (ряженые. — Л.И.), захватятся и поют: “Уж ты девица да красавица, / Черноброва, черноглаза, хороша”»²¹¹; «Нарядихи споют (“Вы ерши, вы ерши / Небольшие барыши / Рыбка маленькая, / Костеватенькая...”. — Л.И.), подойдут к кому-нибудь и поцелуют»²¹².

Здесь можно встретить и обычный для посиделок плясовой репертуар, и песни, которые информанты относят к числу специфически окрутнических: «Характерная черта святочных бесед — наряженки <...> и пляска их под особые плясовые песни, как на братчине. <...> Медведь начал было по-медвежьи переступать с ноги на ногу, но девушки запели плясовую песню и вожак и Медведь заплясали трепака по-человечески...»²¹³; «Первый поет: Веретёна не точёны. Второй поет: В бане веники мочёны. Третий поет: Я игуменьку люблю. Четвертый поет: Жару-пару поддаю. А пятый запевала: Тумба-тумба-тумба. Они (окрутники. — Л.И.) все стоят и пляшут»²¹⁴; «При входе в дом <...> пели “куличьи” (от кулики —

208. Зап. автором в с.Соловьяновке Кадомского р-на Рязанской обл. от Н.Г.Судариковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

209. РА МГУ, ФЭ—10, 5438 (Архангельская обл., Мезенский р-н, д. Азаполье).

210. РА МГУ, ФЭ—06, 3564 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Угол).

211. РА МГУ, ФЭ—11, 1793—1794 (Архангельская обл. Лешуконский р-н, д. Койнас).

212. РА МГУ, ФЭ—06, 6652 (Вологодская обл., Верховатский р-н, д. Заполье).

213. Соловьев К.Н. Родное село. С. 288—289.

214. РА МГУ, ФЭ—07, 4263—4264 (КАССР, Беломорский р-н, пос. Чупа).

'ряженные'. — Л.И.) песни, например, такую, как "Веники, веники, веники-камелики", и плясали»²¹⁵.

Метроритмическим сопровождением для танцующих могли служить и частушечные напевы, и песни разных других жанров. Известен даже случай, когда «обряженная», войдя в дом, — совершенно в духе окрутницкой игры — пляшет под перелицованную молитву: «Пожертвуйте на сальную свечу / Ивану Кузьмичу! / Ево-то мощи / Лежат в осиновой роще. / Оне там потеют, / Плясать к нам не успеют! (выделено мною. — Л.И.)»²¹⁶. Здесь мы имеем дело со специфически обрядовым типом пластики — пляской «смерти»²¹⁷. К тому же приведенный текст намекает на героя нечистой природы (конечно же, не случайно покоится Иван Кузьмич в осиновой роще²¹⁸) и содержит нечто вроде заклинания: слова «плясать к нам не успеют» воспринимаются, скорее, не как констатация, а как магический императив.

Но, пожалуй, самой типичной «музыкой» ряженья является невообразимый шум. Это *звон, лязг, грохот, треск, стук и скрежет* многочисленных импровизированных «инструментов». В числе последних можно встретить печные заслонки, железные ведра, ложки, палки, сковородки, коровьи «шаркунчики» и т.п. предметы. Это обстоятельство в свое время также было замечено А.Н.Афанасьевым, который воспринимал шумовую стихию ряженья как своего рода звуковой мимесис. Он писал об имитации окрутниками

215. Блейере Д., Башнина И. Отчет об экспедиции...

216. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи... С. 138.

217. В текстах, которыми сопровождаются действия окрутников, упоминание данной разновидности пляски не является редкостью (см., напр.: «Ряженные поют: Поп кадит кадылою / Да все глядит на милую. / Паки, паки, пожирали собаки.

Поп поет: Наш-то покойник / Умер во вторник. / Стали доски тесать / И на досках плясать (выделено мною. — Л.И.)» (РА МГУ, ФЭ—06, 6490 (Вологодская обл., Верховатский р-н, д. Байсайлово)).

218. Осина, как известно, используется в магической практике, связанной с обезвреживанием умершего колдуна или заложного покойника (при этом обычно забивают осиновый кол в могилу).

«музыки и напевов грозы»²¹⁹, а также «неистового разгула, с каким являлись весною облачные духи»²²⁰.

Часто многие персонажи бывают с ног до головы обвешаны колокольчиками (это имеет множество параллелей у разных европейских народов²²¹): «...шаркун привяжут меж ног и звенят»²²²; «...на ноги (“кобыле”. — Л.И.) <...> ете шарки (крупные бубенцы) навяжут <...>. А кобыла “заболеет”: пляшет, пляшет, как человек на ей сидит, потом вместе с ей и падет»²²³; «Цыганам двое окрутивши в шубы, звончики навесят и пляшут. Подгарники: шаркунков нашито на платок — “лошади” на шею вешали»²²⁴; «Пляшет (“кобыла”. — Л.И.), а я уж играл гармошкой... Колокольцы привязаны маленьки... к ногам <...> Натрясыват!.. Прыгат на людей да што, то задом лягат их, а там... стул да што — тычет же людей!..»²²⁵.

Оглушительному и чрезвычайно нестройному миру звуков, который создают названные предметы, соответствует столь же буйный и малоорганизованный набор танцевальных движений ворвавшейся с улицы толпы. «Кто медведем, надев шубу наизнанку, кто чертом, вымазавшись сажей, берут сковороды, ухваты, кочерги и стон стоит над деревней»²²⁶; «(Идут. — Л.И.)... со звонками, гармониями, бубнами; у кого заслонка звонкая — заслонку возьмет. И несколько кос <...> брали и по косе палкой били»²²⁷; «Намажемся сажей, худое

219. Афанасьев А.Н. Древо жизни. С. 96.

220. Там же. С. 162.

221. См., напр.: *Dömötör T. Masken in Ungarn / Masken und Maskenbrauchtum...* S. 154 (28); *Gavazzi M. Das Maskenwesen Jugoslaviens // Ibid.* S. 193 (67).

222. РА МГУ, ФЭ—05, 1850 (Архангельская обл., Плесецкий р-н. д. Подволочье).

223. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 182, № 84.

224. Зап. автором в д. Клинкове Киришского р-на Ленинградской обл. от К.А.Меркуловой (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 2. с. 34).

225. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 183, №86.

226. РА РГО. разр. 7. оп. 1, ед. хр. № 79, л. 48—49 (рукопись И.В. Степановского «Устьянский край. Опыт этнографического и экономического исследования»).

227. Сухотин С. Несколько обрядов и обычаев в Тульской губ. // Этногр. обозрение. 1912. № 3—4. С. 100.

ведро возьмем, играм. Одна бьет, а десять пляшут. Смешно пляшут»²²⁸; «(Ряженные стучат. — Л.И.) в сковороду, заслонку, ухваты, кочерги и т.п. вещи, издающие самые раздражающие звуки. Все это шумело, стучало, звенело и выло...»²²⁹; «...музыку у них (ряженных. — Л.И.) заменяет заслона и гребень покрытый тонкой бумагой...»²³⁰ — все эти примеры позволяют ощутить необычную звуковую и пластическую атмосферу окрутничества, имеющую прежде всего обрядовый смысл.

Традиция подобного — хореографического — зачина ряженья отразилась и в особых словесных формулах, которыми сопровождается появление окрутников. Имеются в виду специальные обращения к хозяевам дома. Они существуют в близких друг другу вариантах следующего типа: «Ряженные с гармонью ходят. Разрешения попросят — не можно ли поплясать? (здесь и далее формулы выделены мною. — Л.И.)»²³¹; «Лицо... закроют, чтоб не узнали, и шавкают: “Разрешите поплясать”»²³²; «Нельзя ли у вас, хозяин с хозяйюшкой, поплясать? — Попляшите»²³³; «По-святошному (т.е. измененным голосом спрашивали. — Л.И.): “Тетенька, можно поплясать?”»²³⁴. При этом инициатива могла принадлежать не гостям, а самим хозяевам, как, например, в забайкальском селе Б.Куналей, где, по словам Ф.Болонева, «...ряженные ходили <...>. Хозяева просили их сплясать (выделено мною. — Л.И.), и ряженные плясали

228. Зап. автором в с. Кочемирове Кадомского р-на Рязанской обл. от А.С.Маленковой (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

229. [Пр-ский Н.] Баня, йгрище, слушанье и 6 января: Этногр. очерки Кадниковского уезда // Современник. Т. CIV. 1864. С. 511.

230. РА РЭМ, ф. 7, оп. I, ед. хр. 149, л. 28 (рукопись Л.Ржацына. Вологодская губ.).

231. РА МГУ, ФЭ—10, 5393 (Архангельская обл., Мезенский р-н, д. Погорелец).

232. РА МГУ, ФЭ—07, 5162-5163 (КАССР, Кемский р-н, д. Поньгома).

233. РА МГУ, ФЭ—09, 6890 (Архангельская обл., Ленский р-н, д. Княженье).

234. Зап. автором в д. Клинкове Киришского р-на Ленинградской обл. (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 2, с. 34—35).

кто во что горазд»²³⁵. Это могут быть, наконец, недвусмысленные намеки хозяевам на необходимость вознаградить гостей: «Рядились свадьбой. Ходят да кланяются <...>. Пляшут. Перед пляской: “Чего моя нога просит?”»²³⁶. В отдельных случаях такой хореографический тур ряженья действительно завершался угощением окрутников.

По некоторым свидетельствам, маскированные танцуют и на прощание: «...в заключение приплясывали, напевали...»²³⁷; «...по окончании представления также танцевали под песни»²³⁸; «...группа хухольников с балалайками и гармониями появляется в избе <...>. <...> в конце все пляшут кадрили»²³⁹. Этот финальный момент (конец одного цикла в цепи обходов) тоже мог фиксироваться специальной вербальной формулой: «...все идут к хозяевам и спрашивают: Пригласите ли на завтра потанцевать с вами? Хозяева отвечают: Милости просим, приходите»²⁴⁰.

Таким образом, танец выявляет в ряженье весьма специфическую свою функцию — он оказывается здесь своего рода рамкой представления. Представление и открывается, и завершается им, а нередко оно вообще сводится к пластическому поведению окрутников. Танцуют при этом все маскированные, которым исполняемая роль позволяет так или иначе двигаться.

Существенно подчеркнуть, что подобная хореографическая заставка нейтрализует ролевую специфику персонажа. Все без исключения участники ряженья объединяются в таком танце безотносительно к конкретной роли, в которой они предстают: «Парень де-

235. Болонев Ф.Ф. Народный календарь... С. 48.

236. РА МГУ, ФЭ—05, 8963 (Архангельская обл., Онежский р-н, с. Воймозеро).

237. Болонев Ф.Ф. Народный календарь... С. 48.

238. Берништам Т.А. Русская народная культура Поморья... С. 161.

239. РА МГУ, ФЭ—06, 5353—5354 (КАССР, Беломорский р-н, д. Нюхча).

240. Изанецкий Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // Живая старина. 1898. Вып. 1, отд. 1. С. 65.

вицей нарядится, а девица парнем и выплясывают, гармошка играет. <...> Старуха согнется и пляшет, батог в руках...»²⁴¹; «“Цыгане” — бывало, пойдешь-от, переоденешься, карты возьмешь и идешь. Пляшешь вначале, а потом и начинаешь гадать, как цыганка»²⁴²; «Да “коня” приведут. <...> Закроют тулупом (кверху шерстью) и ведут за уздечку. Попляшут все, уведут, тады уж он подходит к девкам и хвостом полегивает — кому по морде, а кому и по спине»²⁴³. Танец, который не несет никакой конкретной ролевой информации об отдельно взятых персонажах, безусловно, противопоставит таким плясовым формам, с которыми можно связывать ролевую характеристику играющих.

Хореография этого типа словно уравнивает всех играющих: старика и старуху, парня-девку и девку-парня, цыгана и цыганку, коня и козу, медведя и гуся, солдата и пастуха, монашенку и черта, участников шутовской свадьбы и действующих лиц «похорон». Она создает ту особую общую атмосферу, которой требует представление, и тем самым подготавливает собственно представление.

Данное явление должно получить объяснение, и нам видятся как минимум два обстоятельства, которые способны это сделать. С одной стороны, в таком поведении ряженых можно видеть знак их единой природы, несмотря на очевидную ролевую дифференциацию. Показательно, что и в хореографическом отношении сравнение окрутников с персонажами демонологической прозы оказывается весьма продуктивным. Оно не оставляет сомнений в том, что скакание и плясание типичны не только для участников ряженья, но и для нечистиков²⁴⁴. Тексты быличек позволяют сделать вывод о том, что пляска относится к числу излюбленных занятий всех

241. РА МГУ, ФЭ—06, 3564 (Вологодская обл. Нюксеницкий р-н, д. Угол).

242. Зап. автором в д. Порог Киришского р-на Ленинградской обл. от У.К.Тимошенконой (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 3, с. 17).

243. Зап. автором в д. Кадыевской Устьянского р-на Архангельской обл. от М.Ф.Осиповой (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.).

244. Сказка, кстати, тоже сохранила отголоски особого отношения к умению плясать как к «хитрой науке» (корни этого знания — в контактах с другим миром). Сравнивая сказку с обрядом инициации,

демонических существ: «Живут они (домовые. — *Л.И.*) между собой в согласии, — пишет, например, Э.В.Померанцева, основываясь на рукописных материалах Тенишевского фонда РЭМ, — и в зимние бурные ночи собираются на пляски в какой-нибудь нежилой избе <...>. В плясках, которые продолжаются до утра, принимают участие как суседки (домовые. — *Л.И.*), так и кикиморы. Из избы, где совершаются пляски, слышится топот, визг, вой, лаянье и мяуканье»²⁴⁵; «...купили двор, а дед знал всё (т.е. был колдун. — *Л.И.*) и умер, но никому не передал, не отказал. Спать легли (новые хозяева. — *Л.И.*) — пеет, танцует, стучает, грекает, одчиняется и зачиняется хата»²⁴⁶; «Они (“курдутики”-черти. — *Л.И.*) отличаются веселым характером, играют и скачут»²⁴⁷; «Разновидностью русалок в некоторых местах <...> считались опасные “святочницы”. Они некрасивы, с ног до головы покрыты волосами, говорить не могут, только поют без слов и пляшут»²⁴⁸; «Вихрь черти поднимают во время пляски после попойки»²⁴⁹; «...волнение рек и моря русское предание объясняет пляской водяных»²⁵⁰. Итак, хореографический способ действия — одно из коренных свойств демонических существ, и окрутники им в этом полностью соответствуют.

В.Я.Пропп подчеркивает, что в целом она утратила представление о пляске как о магической способности, приобретаемой в лесном доме. Однако отдельные следы такого представления в ней все-таки удастся найти (см.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 105—106). Аналогичный мотив В.Я.Пропп отмечает и в материалах Ф.Бовса: здесь «есть случаи, когда герой отправляется в “иное царство” и приносит оттуда пляски, которым обучает свое племя» (Там же. С. 105).

245. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи... С. 100.

246. Излева Л. А еще вот какой был случай... // Бездна: «Я» на границе страха и абсурда. СПб., 1992. С. 24, № 3 (журн. «Арс». Тематический вып.).

247. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи . С. 132.

248. Там же. С. 84

249. Там же. С. 136.

250. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 1. М., 1865. С. 328.

С другой стороны, возникает вопрос, весьма существенный для ряженья как игровой формы обряда: не является ли танцевальный язык одним из тех специфических средств, с помощью которых обозначается граница между праздником и повседневностью и житейская реальность избы отделяется от обрядовой реальности? С нашей точки зрения, есть достаточно оснований для утвердительного ответа на этот вопрос. На фоне таких танцевальных фрагментов ряженья, с которыми связана ролевая характеристика играющих, «рамочная» хореография предстает как предельно обобщенный знак игрового поведения. Иначе говоря, маска и другие атрибуты перевоплощения изобразительно, а танец действительно включают всех в игровую реальность. Эта функция танца хорошо отражена в следующем примере: «Вдруг разговор перебивается звуками гармоникки <...>. <...> В это время человек 15 замаскированных в разные костюмы уже успели войти в горницу и начали петь и плясать <...>. Кончив одну пляску, замаскированные садятся по разным углам и разговаривают между собою»²⁵¹.

Надо отметить, что в описаниях ряженья хореография рассматриваемого типа сопровождается, как правило, исключительно рациональными мотивировками. Выбор этой формы игрового поведения обычно связывают с неузнаваемостью, которую она гарантирует окрестнику: «В избу придем («ряжены». — Л.И.) — пляшем. Придут наряжены, так не можем узнать»²⁵²; «...снаряжухи пляшут, чтобы <...> не опознали, с какой деревни снаряжухи-то»²⁵³.

Иногда, подчеркивая обезличивающую сущность танца, его противопоставляют такому игровому средству, как слово: «Гармониста возьмем, пойдем в другую деревню, попляшем <...>. Не пели

251. Пейзен Г. Этнографический очерк Минусинского и Канского округов Енисейской губернии: Из путевого журн., 1875 г. // Живая старина. 1903. Вып. 3, отд. 2. С. 321—322.

252. РА МГУ, ФЭ—08, 4147 (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Кобелево).

253. Зап. автором в д. Кадыевской Устьянского р-на Архангельской обл. от М.Ф.Осиповой (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.).

и не говорили, чтоб не узнали по голосу...»²⁵⁴; «Наряжены по домам ходили и плясали. <...> Говорить — не говорят, а то по голосу узнают»²⁵⁵; «Петь (ряженные. — Л.И.) не поют, <...> потрясут ж...ами, попляшут, чтоб голос не узнали»²⁵⁶. Тембр голоса, особенности дикции округника мыслятся в сравнении с его пластикой как индивидуально окрашенные. Как это ни странно, считается, что именно они способны выдать исполнителя, в то время как он рассчитывает остаться неузнанным.

Попытки мотивировать танец в качестве наиболее предпочтительного языка ряженья связаны, как можно предположить, с необходимостью объяснить то, что со временем перестало быть понятным, — ритуальное молчание и ритуальное скакание. В результате переосмысления безмолвие округника превратилось в своего рода маску. Чтобы сохранить инкогнито, исполнитель ни слова не произносит, даже не поет.

Основным языком округника становятся в этих случаях язык выразительного жеста и — преимущественно — язык хореографии. Молчание имеет игровой аналог — голосовую «маску». Искусственная тембровая окраска голоса бывает связана то с переходом ряженого на визгливые интонации, то с его попыткой говорить нарочито низким, грубым голосом — «по-святошному», «по-округнически», «по-гульнóму»: «Никто не мог узнать. Голос изменяли, пищали»²⁵⁷; «Главное, чтоб язык не поняли. Вот и бормочут каждый по-своему — изменяют голос»²⁵⁸; «...замаскированные стараются изменить свой голос, произношение, манеры и походку»²⁵⁹. В практике

254. РА МГУ, ФЭ—09, 6882 (Архангельская обл., Ленский р-н. д. Консц).

255. РА МГУ, ФЭ—10, 5401 (Архангельская обл., Мезенский р-н. д. Черсова).

256. РА МГУ, ФЭ—08, 7771 (Архангельская обл., Пинежский р-н. д. Чешигора).

257. РА МГУ, ФЭ—09, 6881 (Архангельская обл., Ленский р-н. д. Конец (Серединское)).

258. РА МГУ, ФЭ—07, 3017 (КАССР, Беломорский р-н. д. Лехта)

259. РА РГО, разр. 14, ед. хр. 55, л. 9 об. (рукопись Е.Т.Соловьева «Святки в среде купцов и мещан Казани. Этнографический очерк»).

ряженья известны также случаи изменения дикции: «...пуговица в рот была положена: голос изменять»²⁶⁰; «...хухольники надевают на лицо завески, в рот кладут гребень»²⁶¹.

Оппозиция узнаваемости-неузнаваемости входит в структуру самого игрового действия ряженных и занимает в их представлении довольно заметное место: «... все с криком расступились <...> и ряженные, никем не узнанные, вышли из избы»²⁶². Такова идеальная ситуация, на фоне которой существенное значение приобретают попытки во что бы то ни стало разоблачить окрутника. В среде бытования ряженья с ними связывают особое напряжение игры, динамизм и некоторую непредсказуемость отношений между участниками действия.

Понятно, что в данном контексте танец и пляска мыслятся как своеобразный эквивалент маски: «...хухольник пляшет и вертится и по голосу чтоб не узнали — молчит, кисейку на лицо и пляшет (выделено мною. — Л.И.)...»²⁶³. Выступая во многих примерах своей игровой гранью, танец — подобно маске — таит в себе некую загадку. И не случайно вслед за хореографическим эпизодом присутствующие пытаются разгадать маску: «Молодежь (окрутники. — Л.И.) войдет в дом, попляшет, все стараются узнать, кто это»²⁶⁴; «— Ой, знаю, знаю (говорит кто-нибудь из зрителей. — Л.И.), а не узнать: голос-от другой»²⁶⁵; «...остальная <...> молодежь старается узнать, кто такие ряженные, однако это удается с трудом,

260. РА МГУ, ФЭ—08, 3060 (Архангельская обл., Холмогорский р-н, д. Горка). Этот обрядовый прием впоследствии перекопчал в представления кукольников: исполнитель роли Петрушки нередко использовал т.н. пищик, делавший голос этого героя неестественно высоким и резким.

261. РА МГУ, ФЭ—06, 5353 (КАССР, Беломорский р-н, д. Нюхча).

262. Соловьев К.Н. Родное село. С. 289.

263. РА МГУ, ФЭ—05, 6682 (Архангельская обл., Онежский р-н, с. Нименга).

264. РА МГУ, ФЭ—05, 1908 (Архангельская обл., Плесецкий р-н, д. Ворончиха).

265. Зап. автором в д. Синиках Устьянского р-на Архангельской обл. от Е.П.Паршиной (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.).

т.к. ряженые изменяют и голос, и походку <...>. Но вот ряженым надоело скрываться, открываются. Смех. Шутки»²⁶⁶. Однако далеко не всегда разоблачение окрутника остается безнаказанным; чаще за это полагается штраф: ряженных качают, дают им разные смешные задания: «...старики восхищаются их “умным речам”, подходят к каждому из замаскированных, глядят им в глаза, чтобы узнать, кто они; узнав, просят знакомых петь»²⁶⁷.

Кроме того, танец оказывается здесь средством принуждения собравшихся к контакту с окрутником. По ряду описаний видно, что, обозначив грань между игрой и не-игрой, ряженые приобщают к миру игры всех присутствующих. Они осуществляют это различными способами, среди которых хореографический принадлежит, вероятно, к числу наиболее универсальных: «...ряженые <...> плясали березу, кадрель. Придут на вечерку, возьмут по девушке (здесь и далее выделено мною. — Л.И.) и станут плясать...»²⁶⁸; «Когда ряженые входили в избу, то каждый, кто сидел там, должен был пройти с ряжеными по избе»²⁶⁹; «...нарядятся <...>, пляшут, всех выгаркивают, все пляшут с имя...»²⁷⁰; «Чертом (наряжен. — Л.И.) — лицо все в саже, да черно платье оденут, даже плясать страшно (с ним. — Л.И.)»²⁷¹; «Пришли плясать (ряженые. — Л.И.), гармонисту заказали и пляшут, ряженые берут девушек и пляшут березку»²⁷².

По мере развертывания действия оказывается, что в структуре многих игровых эпизодов пляске принадлежит очень важное место. Для отдельных ритуальных персонажей она становится своего рода

266. Неуступов А.Д. Святочные обычаи... С. 24—25.

267. Лейзен Г. Этнографический очерк... С. 322.

268. РА МГУ, ФЭ—06, 2867 (Архангельская обл., Холмогорский р-н, д. Кожинская).

269. РА МГУ, ФЭ—06, 7447 (Вологодская обл., Верхневажский р-н, д. Питер).

270. РА МГУ, ФЭ—06, 3434 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Мальцевская).

271. РА МГУ, ФЭ—07, 3287 (КАССР, Беломорский р-н, с. Сумпосад).

272. РА МГУ, ФЭ—07, 6093—6094 (КАССР, Холмогорский р-н, д. Часовня).

ролевой характеристикой: «*Лешак* (курсив авторов. — Л.И.) — это пляска»²⁷³; «Парень девицей нарядится, а девица парнем и выплясывают...»²⁷⁴; «За <...> повод уздечки берется ловкий молодец, <...> руководящий скачками и пляской упрямой, норовистой лошади»²⁷⁵; «(Медведь. — Л.И.) <...> с палкой плясал для смеху»²⁷⁶; «(Гусь. — Л.И.) придет и клюет девок и танцует»²⁷⁷ и т.д.

При этом пляшут как антропоморфные, так и зооморфные действующие лица. Среди наиболее значимых элементов их хореографического языка следует назвать движения змееподобного характера. Изображая средствами пластики животных и птиц, окрутники стремятся не столько к точности в передаче их движений, сколько к комическому эффекту.

Таким образом, танцевально-плясовой материал ряженья выявляет две разные функции: во-первых, он обособляет ритуально-игровое действие (на фоне сугубо бытового), обозначая его начало и конец; во-вторых, в нем находит выражение специфика ритуальных персонажей. Нетрудно убедиться в том, что хореографический репертуар ряженья исторически крайне неоднороден. Однако к какому бы позднему слою плясовой культуры он стилистически ни принадлежал, в тех функциях, которые свойственны ему в обрядовой игре, он достаточно архаичен. Вероятно, сравнительно поздние хореографические образцы (они естественно притягивались сюда из обычного репертуара посиделок и гуляний) обретали в обрядовой ситуации новый функциональный потенциал.

Наряду с этим по отношению к ряженью правомерно ставить вопрос об исконно ритуальных элементах хореографического языка. Материал, который позволяет говорить об этом, невелик, но связанные

273. Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры... С. 173, № 10.

274. РА МГУ, ФЭ—06, 3564 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Угол).

275. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 461

276. РА МГУ, ФЭ—10, 5398 (Архангельская обл., Мезенский р-н, д. Азаполье).

277. РА МГУ, ФЭ—06/07, 0097 (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, д. Кондратьевская).

с ним соображения принципиально важны для понимания ряженья. В этом плане наибольшего внимания заслуживает многократно зафиксированное сопоставление скачущего и пляшущего окрutnikов. Сами эти понятия — при всей их близости — не являются все же абсолютными синонимами. С каждым из них связан особый тип хореографической лексики, причем со словом «скакать» в первую очередь соединяется представление о прыжках, «стуче и топоте» (А.Архангельский).

При этом скакание может обнаруживать разные функции. Нередко оно выступает как носитель специфически ролевой информации. Скачут, как правило, нечеловеческие персонажи: «Петух и лягается — смотри, петух, петух скачет. Я однажды скакала, батька меня потянул, упала, а рук и ног не вытащишь (из вывернутой наизнанку шубы. — Л.И.)»²⁷⁸; «Наряжухами бегали. <...> Ботанушка (т.е. домового. — Л.И.) выпускали из подполья. Дак он уже страшнóй. Он пужал: плясал, за робятками скакал»²⁷⁹; «...коза однообразно хлопает своей деревяшкой (подвижной частью маски, изображающей челюсть. — Л.И.), прискакивая около медведя»²⁸⁰; «...“коза” скачет, пляшет»²⁸¹. Движения последней отражены даже поговоркой: скакать (плясать) козою значит, по В.И.Далю, кривляться, ломаться по-балаганному. Именно в «кривой» пластике и обнаруживается особая природа такого рода персонажей — «кривых оборотней».

Вместе с тем скакание оказывается важным поведенческим атрибутом старика и старухи: «...придут (“старики морховатые”. — Л.И.), поскачут, <...> лица закрыты, чтоб не узнали»²⁸²; «Старухе

278. РА МГУ, ФЭ—06, 8039 (Архангельская обл., Красноборский р-н, д. Шадрино).

279. Зап. автором в д.Васькове Устьянского р-на Архангельской обл. от А.Н.Ипатовой (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.).

280. РА РГО, разр. 6, оп. 1. № 22, л. 24 об. (рукопись Д.Бережнова).

281. Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 7. С. 184

282. РА МГУ, ФЭ—05, 6796 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Верховье).

гороб сделают из рванья. Придут, поскачут...»²⁸³. И это не удивительно, поскольку данные маски являются исконно обрядовыми: они сохраняют следы представлений о потустороннем мире, несмотря на то что соответствующее игровое действие зачастую развивается на основе чисто бытовых ситуаций. Столь же исконным является, видимо, и скакание как характерный для этой ритуальной пары хореографический «стиль» поведения.

Это не исключает возможности переосмысления элементов обрядовой пластики: в обновленной трактовке скакание, прыжки и кувыркание стариков предстают как комические эпизоды ряженья, как серия нелепых поступков персонажей, ставших поводом для насмешек²⁸⁴. Иногда скакание приближается к той хореографической форме, которую мы рассматривали как пляску смерти. В кульминационный момент пляски наступает смерть персонажа: «Старуха быстро вскочила и начала делать, сколько умела, карикатурные прыжки: то упадет на пол, то снова вскочит и немилосердно стучит своими сапогами в каданс скачкам мужа, распорядившегося уже насчет музыки. Наконец, умаялась, упала в последний раз, и брюхан прочел тут же над усопшей приличную торжеству речь»²⁸⁵.

Другое дело, когда скачут все ряженые, независимо от их ролевой принадлежности: «...мужик наряжается для того, чтоб в наряде поскакать на вечеринке...»²⁸⁶. Тогда семантика скакания обнаруживается в своем чистом виде — как семантика, коренящаяся в обрядовой магии²⁸⁷. Кстати, наиболее комплексно она выступает

283. Зап. автором в с. Мотохове Киришского р-на Ленинградской обл. от Г.К.Федюхиной (личная колл. автора. 1978 г.).

284. В.Я.Пропп относил песенные и игровые насмешки над старостью к числу обрядовых мотивов (см.: *Пропп В.Я. Русские аграрные праздники*. С. 106).

285. *Максимов С.В. Крестьянские посиделки в Костромской губернии*. С. 23—24.

286. *Харитонов А. Врачевание, забавы и поверья крестьян Архангельской губернии, уездов: Шенкурского и Архангельского // Отеч. записки. 1848. № 5. Май. (Смесь)*. С. 12.

287. В этом смысле большой интерес представляет материал других народов, в котором отчетливо выявляется связь прыжков и культовых плясок с плодородием земли. Единичные данные такого рода

в одном из примеров — там, где неистойой, по принципу «кто во что горазд», пляске ряженных предшествует ритуальное посыпание в избе зерна, которое осуществляют те же окрутники²⁸⁸.

Ставя вопрос о собственно обрядовом хореографическом пласте, нельзя оставить без внимания пляску окрутников, соотносимую с мотивом необходимого молчания. По своей конкретной реализации «немой» танец (ср. немое коло у болгар) может быть очень поздним (это и «кадрель», и «ланце», и пр.), но в принципе танец как «фигура умолчания», бесспорно, архаичнее этих частных вариантов хореографической артикуляции. На уровне хореографии мы также имеем дело с символизацией в ряженье «инопредельного» мира: безгласие как ритуальный тип поведения отражает в данном случае немоту — свойство мифологических персонажей из царства смерти и демонологических героев²⁸⁹.

И соответственно танец как материально воплощенное молчание (именно так понимают его сами носители традиции) хранит в себе глубокий обрядовый смысл. Связанная с ним неузнаваемость окрутника тоже является одним из коренных свойств действия, хотя в процессе бытования ряженья она получила новую трактовку, превратившись, по сути дела, в чисто игровой прием. С наибольшей

отмечаются и на русском материале. Можно упомянуть, в частности, засвидетельствованный Д.К.Зелениным факт: «На другой день Троицы Духов день (подчеркнуто в рукописи. — Л.И.). В этот день “земля — именинница”: грех землю копать, садить что-нибудь, сеять, плясать на земле (выделено мною. — Л.И.) и т.п.» (см.: РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 441, л. 40).

288. См.: *Болонев Ф.Ф.* Народный календарь... С. 48.

289. Молчание как норма «того света» было рассмотрено (наряду с запретом смеяться) в связи с генезисом одного сказочного мотива (см.: *Пропп В.Я.* Ритуальный смех в фольклоре: (По поводу сказки о Несмеяне) // *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность: Избр. ст. / Сост., ред., предисл. и примеч. Б.Н.Путилова. М., 1976. С. 174—204).

* О молчании как ритуальном типе поведения, характерном для разных святочных обрядов, см.: *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования / Отв. ред. Н.И.Толстой. М., 1982. С. 151—152.

значимостью «немой» пляски мы сталкиваемся в севернорусском материале, который тем самым обнаруживает удивительную сохранность фольклорно-этнографической архаики.

В свете специфических значений, которые характерны для обрядовой пляски, становится понятным отношение к ней как к занятию не совсем чистому: косвенно о запрете танцев на рождественских посиделках речь идет в описании Пр. Дилакторского²⁹⁰; о плясании, сопряженном с грехом («плясать — беса тешить»), упоминает Ф.Ф. Болонев²⁹¹. В этом смысле танец оказывается в ряду таких бесовских действий, как гадания, игры, перемена облика. Не случайно «в заутреню праздника крещения хозяева домов, в которых происходили игрища, начинают мелом чертить кресты на косяках, окнах и дверях для ограждения от нечистого, который <...> с ворожкой, <...> и плясками (выделено мною. — Л.И.) влетает в дома»²⁹².

290. Дилакторский Пр. Святочные шалости... С. 133.

291. Болонев Ф.Ф. Народный календарь... С. 64.

292. Кудрявцев В.Ф. Зимние народные увеселения... С. 124.

*Глава четвертая***ПРЕДМЕТНЫЙ МИР РЯЖЕНЬЯ****1. СИМВОЛИЗМ ОДЕЖДЫ И ВЕЩЕЙ**

В бумажных колпаках и шляпах,
Тряпье в чуланах вороша,
Усы наводят жженой пробкой,
Румянец — свеклой...

(Арсений Тарковский)

Вещные компоненты, набор которых используется в ряженье для внешнего преобразования участников действия и создания игровой ситуации, относятся к трем предметным уровням. Это, во-первых, костюм окрутника, во-вторых, дополняющая костюм маска, в-третьих, традиционные вещи-символы, которые становятся атрибутами отдельных персонажей или выступают в качестве реквизита, необходимого для воплощения обрядово-игрового текста.

Все названные предметы рассчитаны на зрительное восприятие и связаны с изобразительным языком ряженья, который находится в отношениях дополнительности с другими его языками — вербальным, музыкально-звуковым, акциональным. Костюм и маска принадлежат к разряду вещей, которые как бы изолируют окрутника; они непосредственно провоцируют перевоплощение участников обрядовой игры и восприятие их со стороны в качестве того или иного действующего лица.

Рассмотрим основные характеристики костюма ряженых. «Крестьян не слишком беспокоит наряд их: первая, попавшаяся на глаза онуча, рогожа, тряпка идет в дело у затейников», — утверждает

А.Харитонов¹. Аналогичную оценку костюма дает и другой бытописатель, В.В.Селиванов: «Наряды для <...> маскарада не дороги, и все нужное под руками»². Вместе с тем для окрутников типично такое переосмысление подручных бытовых вещей и такое необычное их сочетание, что результат выглядит вполне экстравагантно. Не случайно внешний облик ряженных нередко определяется как странный, диковинный, немыслимый, чудесный: «...и все то подчас так оденется, что просто ни на что не похоже...»³.

Однако очевидно, что значение костюма и маски этим не исчерпывается: они выступают еще и в функции ритуальной одежды, т.е. своего рода антиодежды. Знаком этого «анти» служат прежде всего шкуры животных, вывернутые наизнанку шубы, сшитые из них и обнаруживающие принадлежность ряженого нечеловеческому миру. При этом существенно подчеркнуть, что окручиваются таким образом не только зооморфные, но и многие антропоморфные персонажи: «Перевернут шубу кверху, шапку перевернут наизнанку — за кого хочешь считай»⁴; «Первую неделю (святки. — Л.И.) ходили (“страшными” окрутниками. — Л.И.) — шубы налепят наоборот...»⁵; «Сверху (изображаемое животное. — Л.И.) <...> прикрывается большим овчинным одеялом вверх шерстью»⁶; «Нищими ходили: шубу навыворот оденуть, так с палкой и ходили»⁷ и т.п.

Аналогичный результат достигается и тогда, когда одеждой окрутника становятся ветки, ботва растений, рогожа, солома —

1. Харитонов А. Врачевание, забавы и поверья крестьян Архангельской губернии, уездов: Шенкурского и Архангельского // Отеч. записки. 1848. № 5. Май. (Смесь). С. 12.

2. [Селиванов В.В.] Сочинения В.В.Селиванова: В 2 т. Т. 2. Владимир на Клязьме, 1902. С. 129.

3. Там же.

4. Зап. автором в с. Синиках Устьянского р-на Архангельской обл. от Е.П.Паршиной (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.).

5. Зап. М.Н.Власовой в с. Оленице Архангельской обл. от Е.М.Кожинной (личная колл. собирателя).

6. [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье и 6 января: Этногр. очерки Кадниковского уезда // Современник. Т. CIV. 1864. С. 517.

7. Зап. автором в с. Котелине Кадомского р-на Рязанской обл. от Е.З.Сальновой (АКФ РИИИ, колл. 1988 г.).

иначе говоря, все то, что трудно назвать одеждой в собственном смысле слова, но что в ритуале ситуативно приобретает эту функцию. Приведем несколько характерных примеров: «Ремни натянут, соломой подпояшутся и шубу на леву сторону...»⁸; «Поп надевает вместо шляпы лукошко или кошелку...»⁹; «Невеста была наряжена: фата сделана с рогозы...»¹⁰; «На святки <...> кто “чучелом” (нарядится. — Л.И.) шубу выворотят, липовой (из лыка. — Л.И.) веревкой подпояшут»¹¹; «Вот ходит высокий человек, надел (на голову. — Л.И.) сноп, завернутый в фуфайку»¹².

В тех случаях, когда ряженные используют одежду как такую, знаком ее «анти» нередко выступает то, что она является грязной (ей намеренно придают безобразный вид) или рваной, изношенной до дыр. Антиодеждой она может стать и потому, что в обычных обстоятельствах ее совсем не употребляют, извлекая из сундуков специально по случаю ряженья, и потому, что она не соответствует полу или возрастному статусу участника обрядовой игры, и, наконец, потому, что она достаточно экзотична для соответствующей социальной среды. В разных местных традициях ряженья легко встретить женщин в мужской одежде, мужчин — в женской, девушек — в бабьей или старушечьей. В ряженье наблюдается также сочетание элементов костюма различных сословий, в том числе военного, духовного, и разных культурных традиций. Для данной обрядовой ситуации характерно нарушение поло- и социовозрастной нормы в отношении одежды, что очень точно отражает следующее замечание информанта: «Мне не полагается (носить. — Л.И.) сбóрники

8. РА МГУ, ФЭ—10, 5401 (Архангельская обл., Мезенский р-н, д. Черсова).

9. РА МГУ, ФЭ—06, 6490 (Вологодская обл., Верховатский р-н, д. Байсайлово).

10. Зап. автором в д. Гремячеве Киришского р-на Ленинградской обл. от О.С.Сергеевой (Кириши-юг-71, тетр. 2, с. 67—68).

11. РА МГУ, ФЭ—06, 3344 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Хачела).

12. РА МГУ, ФЭ—14, 2412 (Калужская обл., Куйбышевский р-н, д. Зимницы).

(одежда замужней женщины. — Л.И.), а я надею; не полагается штаны, а я наряжуся в штаны»¹³.

Травестирированные формы окрутничества, не имеющие территориальных ограничений и охватывающие, по сути дела, все слои календарно-семейной обрядности, представлены огромным числом примеров. Подобная ритуальная практика словно утверждает то, что вне обряда воспринимается как аномалия, и существует на фоне запретов, регламентирующих переодевание женщин и мужчин в одежды противоположного пола. В отдельных традициях такие запреты могут быть мотивированы с мифологической точки зрения, как в приведенном Т.В.Цивьян примере: «Женщину, которая одевается по-мужски, на том свете разорвут змеи»¹⁴. Соответствующий запрет и порицание, связанное с его несоблюдением, отражены во многих книжных источниках, включая Библию («На женщине не должно быть мужской одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье; ибо мерзок пред Господом, Богом твоим, всякий делающий сие»¹⁵) и Номоканон (1624 г.) («Ныне христианские дети сие творят: в одежду женскую мужья облачаются и жены в мужскую»¹⁶).

Прием травестизма в ряженье может быть сопоставлен с обычаем, известным в отдельных шаманских культурах, для которых характерно явление т.н. перемены пола: это как бы знак избранничества шамана, наиболее важный на ранних этапах его ритуальной деятельности¹⁷. Символизация перемены пола основывается при этом на разных приемах: это, в частности, замена мужской одежды на женскую, а также перемена женского имени на мужское. Надо

13. Зап. автором в с. Кочемирове Кадомского р-на Рязанской обл. от А.С.Маленковой (АКФ РИИИ, колл. 1991 г.).

14. Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения / Отв. ред. А.К.Байбурин. Л., 1985. С. 163.

15. Библия. Пятикнижие. Второзаконие. Гл. 21, 5.

16. Цит. по: Фаминцын А. Древне-арийские и древнесемитские элементы славянских обрядов // Этногр. обозрение. 1895. № 3. С. 27.

17. Об этом см., напр.: Басилов В.Н. Ташмат-Бола // Глазами этнографов / Отв. ред. Ю.М.Бромлей. М., 1982. С. 157—179.

отметить, что такого рода практика сопутствует не только обрядовым, но и некоторым бытовым ситуациям. Например, у казахов известен обычай давать девочке мужское имя, воспитывать ее (вплоть до брачного возраста) как мальчика, обеспечивая ей соответствующую среду общения, в тех случаях, когда в семье — вместо долгожданного сына — одна за другой рождаются дочери¹⁸.

У русских с формами травестиизма связано, к примеру, обыкновение прилюдно наказывать тех, кто уличен в прелюбодеянии. По обычаю полагается насильно переодевать виновных в одежды противоположного пола¹⁹. Брачная символика травестиизма в данном случае достаточно очевидна (это убеждает в справедливости взгляда О.М.Фрейденберг на травестию как на «метафору полового слияния»²⁰, который В.Я.Пропп считал в корне неправильным²¹).

Заметим, однако, что обрядовое ряжение, осуществляемое в формах травестиизма, отличается от только что рассмотренных случаев: в ряжение переодевание женщин в мужчин и наоборот стимулирует игровое сознание участвующих, нацелено на игровую ситуацию, на проживание той или иной роли. При этом создаваемый округником образ, как правило, демонстративно окарикатуривается, что служит поводом для зрительских реплик, нагнетающих атмосферу комизма.

В ряду данных о ритуальном характере одежды ряженных большой интерес представляет все, что связано с тенденцией к ее архаизации. В одних случаях она выступает как старинная, допотопная одежда, в других — как старая, ветхая, превратившаяся в хлам. Приведем несколько примеров, в которых подчеркивается ее старомодность: «Надевали (ряженные. — Л.И.) старинные рубахи вышиваны

18. За эту устную информацию автор благодарит А.И.Мухамбетову.

19. Об этом см.: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозраст. аспект традиц. культуры. Л., 1988. С. 88—89.

20. См.: Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра: Период антич. лит. Л., 1936. С. 103.

21. См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 110.

<...>, снопом соломы обкручивались»²²; «Окручались все в старинно, каждый год в разное. Выпросить одежду-то еще надо»²³; «...самодельная маска (старика. — Л.И.) <...>, два-три повесьма льну, старая дырявая одёжина да какая-нибудь допотопная шапка...»²⁴; «Приданое бабушек и матерей: сарафаны, кокошники, убрусы, очелья, холодники и т.п. старина, шубки и полушубки, всё вытаскивается со дна коробок и сундуков на свет божий, всё идет в дело. <...> Ушатые шапки прадедовские — самая годная вещь для святок...»²⁵; «...овчинные шубы, мочальные колпаки, старинные господские мундиры <...>, хранившиеся в кладовых, <...> — все служило наряжавшимся...»²⁶; «Необходимые принадлежности (“барина”. — Л.И.) <...> составляют Петровских времен военный мундир с эполетами, таковые же панталоны и высокая пуховая шапка. Все эти принадлежности сохраняются издавна и переходят по наследству от отцов к детям»²⁷.

Вместе с тем многие собиратели обращают внимание на «живописные обноски» (С.Т.Коненков), «морхотьё», «лохмотьё», из которых состоит костюм окрутника: «А на святки шевелили все тряпки»²⁸; «В шабалы (тряпки. — Л.И.) какие-нибудь одевались. Шубы наыворот, ерунду на себя всякую одевали»²⁹; «Еще загодя <...>

22. РА МГУ, ФЭ—09, 6875 (Архангельская обл., Ленский р-н, д. Лена).

23. Зап. автором в д. Мотохове Киришского р-на Ленинградской обл. от А.Н.Кирилловой (личная колл. автора, 1978 г.).

24. Ивановский В.И. Святочные обычаи «ряженье» и «гаданье» в Вошажниковской волости Ростовского уезда Ярославской губернии. М., 1902. С. 10.

25. Смирнов М.И. Старый быт и хозяйство Переславской деревни // Тр. Переславль-Залесского ист.-худож. и краевед. музея. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927. С. 116.

26. [Селиванов В.В.] Предания и воспоминания В.В.Селиванова. СПб., 1881. С. 115.

27. Т. Корреспонденция Архангельских губернских ведомостей из села Нижмозера // Архангельские губ. ведомости. 1873. № 5. С. 4.

28. РА МГУ, ФЭ—07, 3996 (КАССР, Беломорский р-н, д. Черная река).

29. Зап. автором в с. Котелине Кадомского р-на Рязанской обл. от Е.З.Сальниковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

подготавливают <...> шутовские костюмы, состоящие из самых худых зипунов, <...> полушубков и пр.»³⁰; «Эти кикиморы были <...> ребята, одетые по-старушечьи во всевозможные лохмотья и тряпки с горшком, накрытым тряпицею и заменявшим кокошник...»³¹.

Эта тенденция прослеживается и в других деталях окрутнического костюма. Собиратели нередко фиксируют внимание на изодранной обуви, изношенных или сшитых из кусков головных уборах, которым в ряженье отдается явное предпочтение: «Весь оборванный, обноски <...>. Валенки тоже оборваны одел»³²; «Ремховато (наряжены. — Л.И.) — в худу шубу на леву сторону, валенки, брюки стары»³³; «...плохое наденут, под вид лаптей или сапоги дырявые. На голову шапку плохую, дырявую»³⁴; «...все плохое оденут — шуба выворочена, шапка лохмата, <...> обутка нехорошая»³⁵.

Трудно согласиться с мнением И.П.Уваровой, предположившей, что рваная одежда, изношенная ткань подчеркивают в ряженье старость того или иного персонажа³⁶. Этот способ ряженья универсален и касается практически всех персонажей. Использование лохмотьев не ограничивается здесь задачей символически передать особенности какого-либо отдельного действующего лица. Мотив ветоши отражает более общую идею ряженья, выводимую из представлений о природе всех его персонажей.

В этом плане важный сопоставительный материал можно найти в похоронной обрядности, магической практике, а также в разного

30. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 328.

31. [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье... С. 510.

32. РА МГУ, ФЭ—05, 9065 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Хачела).

33. РА МГУ, ФЭ—08, 7661 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шаста).

34. РА МГУ, ФЭ—06, 3449 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городишко).

35. РА МГУ, ФЭ—06, 8038—8039 (Архангельская обл., Красноборский р-н, д. Шадрино).

36. Устное выступление И.П.Уваровой на Богатыревских чтениях в ЛГИТМиКе (1977 г.).

рода верованиях, позволяющих обнаружить связь покойников и демонических существ со старой одеждой и истоптанной обувью. Так, в работе Т.А.Бернштам отмечается, что в отдельных русских областях «траурную одежду составляли старые формы, т.е. одежда, которую в данной местности уже перестали носить»³⁷. Связь рванья с покойником выявляется также в тексте лакского заклинания, который произносят участники обряда вызывания дождя («Да будет дождь <...>. Под одним валуном змею видно. Кто будет звать змею на молитву? Кто оденет рванье покойника?»³⁸), и в иератическом папирусе, где о находящейся в преисподней Астарте говорится: «Разве не износились сандалии, которые на твоих ногах? Разве не разорвались одеяния; которые на тебе, при твоём уходе и приходе <...>?»³⁹.

Мотив старой одежды характерен и для аварских представлений о т.н. матери болезней: «...это была женщина огромного роста, с вывернутыми ступнями, <...> одетая в лохмотья»⁴⁰. У русских известны рассказы о водяном, в которых отразился ритуал его задабривания рыбаками: «...бросали в воду худой сапог с портянкой (и произносили. — Л.И.): “На тебе, черт, обувь”»⁴¹.

Следует добавить, что старые лапти (отопки, лашмётки) фигурируют в ряженье не только как элемент костюма, но и как дополнительный атрибут отдельных персонажей, так или иначе обыгрываемый по ходу действия: «Выворачивали шубы — это вроде медведя. И шапки такие ломовые были, искали такие шапки и в лаптях уберутся...»⁴²; «Парень накидывает на себя с головой полог, как саван, и оставляет свободной только одну руку. В один из верхних

37. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 72.

38. Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX века. Л., 1988. С. 75.

39. Струве В.В. Иштарь-Исольда в древневосточной мифологии // Тристан и Исольда: Сб. ст. Л., 1932. С. 51.

40. Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды... С. 99.

41. См.: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 59.

42. Зап. автором в пос. Лесном Шиловского р-на Рязанской обл. от Е.Д.Початковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

углов полога “в кулак” навязывают ошеметков (старых лаптей), тряпиц и даже камушков»⁴³; «Одна из девушек наряжалась попом. Стебли тростника изображали свечи, <...> стоптанный лапоть — ка- дило»⁴⁴.

Последний из приведенных примеров заставляет вспомнить бытующие в народе представления о том, что черт, оборачиваясь, может принимать облик священника⁴⁵. На этом фоне легко понять, почему духовные лица в ряженье нередко изображаются страшными. Это, в свою очередь, объясняет то постоянство, с которым старые лапти называются среди атрибутов нарядившегося попом. Аналогичное место отводится лаптям во внешнем облике нечистиков в нарративе: «Смотрим, отколь ни возьмись, высокий человек (о лешем. — Л.И.), высоченный, прямо, как дерево, сзади лапти на спину повешены»⁴⁶; «(Полевик. — Л.И.) подобно лешему сидит на кочке и лапти ковыряет»⁴⁷.

Являясь принадлежностью демонических существ, а иногда местом их обитания, старая обувь выступает вместе с тем и как средство изгнания нечистиков: «Лапти худые, лашмётки, на хлявы вешали от колдунох»⁴⁸. В качестве апотропея, способного предохранить от злого глаза, рассматривал старую обувь Д.К.Зеленин⁴⁹.

Среди материалов, используемых в костюме окрутника, ритуально окрашенными являются лен, пенька, пряжа (главным образом,

43. *Завойко Г.К.* В Костромских лесах по Ветлуге реке // Этногр. сб.: Тр. Костромского науч. о-ва по изуч. местного края. Вып. VIII (I). Кострома, 1917. С. 24

44. *Гриčkова Н.П.* Обряд вождения русалки в с. Б.Верейка Воронежской обл. // Сов. этнография. 1947. № 1. С. 180.

45. См.: *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи... С. 178.

46. *Дмитриева С.И.* Современное состояние традиционного фольклора // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.) / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1972. С. 57

47. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи... С. 117.

48. Зап. автором в д. Ивановке Кадомского р-на Рязанской обл. от С.И.Лохановой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.)

49. См.: *Зеленин Д.К.* Русские народные обряды со старой обувью // Живая старина. 1913. Вып. 1—2. С. 1—16.

шерстяная⁵⁰) (с ними в крестьянском обиходе связан комплекс всевозможных запретов, предосторожностей, поверий), а также лыко липы, солома⁵¹, мох, навоз, грязь, печная зола. Они могут служить материалом для изготовления тех или иных деталей одежды либо для ее преобразования в антиодежду. Пояса из пеньки, липовых лык, скрученной жгутом соломы — обычное дополнение к костюму многих персонажей, включая солдата, цыгана, старика, торговца.

То, что применительно к древнерусской пародии Д.С.Лихачев рассматривал как «антиматериал» в чисто смеховом его выражении⁵², в обрядовой игре нередко сохраняет еще тесную связь с мифологическими представлениями и имеет, соответственно, совсем иную семантику. Это касается, в частности, липового лыка, которое в народном поверье выступает как атрибут демонических персонажей и колдунов, а в магической практике используется как отвораживающее

50. Мотив пряжи подчеркивается во многих описаниях ряженья. См., напр.: «И рукавицы выворачивают — он (ряженный медведем. — Л.И.) весь в шерсте́» (зап. автором в пос. Лесном Шиловского р-на Рязанской обл. от Е.Д.Початковой (АКФ РИИИ, колл. 1988 г.)). Значение шерсти и шубы в старом русском быту, получившее отражение в разных обрядах, Б.А.Успенский связывает исключительно с культом Волоса как скотьего бога (см.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнослав. культуре Николая Мирликийского, [М.], 1982. С. 103 и др.), что довольно трудно использовать для объяснения всех случаев ряженья.

51. Мотив соломы в ряженье распространен у разных народов (в словацкой традиции это нашло отражение в обозначении особого персонажа — т.н. slamenik'a (см.: Horváthová E. Maskenbrauchtum in der Slowakei // Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa / Hrsg. von R. Wildhaber. Basel, 1968. S. (139)26). О роли соломы в системе календарных обрядов славян см.: Соколова В.К. Хлеб (злаки, солома) в зимней обрядности восточных и южных славян // Македонски фолклор. 1975. Бр. 15—16. С. 43—47; Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования / Отв. ред. Н.И.Толстой. М., 1982. С. 214—216.

52. См.: Лихачев Д.С. Смех как мировоззрение // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 13, 16.

средство (на «голом лутошке» — липовой палке с ободранным лыком — катается во ржи русалка; то же самое проделывает колдунья, отнимая «спорину» у чужих посевов; вместе с тем липовой палкой ударяют по тени оборотня, когда хотят от него избавиться, и пр.⁵³). Такого рода параллелизм ряженья и былички наблюдается также в связи с мотивом грязи. Грязь, которой окрутники выпачканы сами и пачкают присутствующих, в равной мере выявляется в атрибутике персонажей былички. Например, в одном из текстов черт, исчезая, свистом поднимает бурю, и девочку, которой он домогался, с ног до головы заливает грязью; то же самое происходило на этом месте (возле криницы) и с коровами, которых девочка пасла⁵⁴.

Зола же используется окрутниками не только в целях гримировки (наносится на все открытые участки тела), но и для загрязнения одежды. Зола играет в обрядовых играх этого типа особую роль. Это приводит иногда к своеобразной ее «персонификации»: среди ряженных появляется группа действующих лиц, для которых связь с золой специально мотивирована их профессиональной принадлежностью (т.н. печники, печемазы, трубочисты, кочережники и пр.).

Достаточно традиционен цветовой спектр материалов, которые используются для костюмировки и гримировки окрутника. Здесь стабильно фиксируется сочетание белого, черного и красного или обнаруживается преимущественное значение одного из них. Например, в рассказе о русальском ряженье подчеркивается доминирование красного цвета в костюме старика-нищего («Ивановы штаны рваные, а рубаха дедушкина малиновая — одни рубцы»⁵⁵), в то время как для костюма другого, безымянного, персонажа характерно преобладание белого цвета («Наташка шушпан надела, на ноги —

53. См.: *Ивлева Л.* А еще вот какой был случай... // *Бездна: «Я» на границе страха и абсурда.* СПб., 1992. С. 26, № 13 (ж-л «Арс». Тематический вып.).

54. Зап. автором в с. Кончицах Пинского р-на Брестской обл. от К.Г.Войтович (АКФ РИИИ, колл. 1983 г.).

55. Зап. автором в с. Пустотине Кораблинского р-на Рязанской обл. от М.Н.Свириной (АКФ РИИИ, колл. 1986 г.).

лапти, онучи <...>. Шушпан — из белой шерсти, как кохта, в гроб старухи в нем, в шушпанé, ложились»⁵⁶). Приведем еще несколько примеров такого рода: «Девушки и парни надевают иногда на себя маски, сделанные из картонной красной, черной и белой бумаги...»⁵⁷; «“Цыганами”. Наложат красного на себя, плетку возьмут, урывчатый плат (белая и красная клетка)»⁵⁸; «Мужчина одевает рубашку белую, штаны белые, онучи белые...»⁵⁹; «...наряжаются <...> что ни рваней, что ни дрянней. <...> Все измазаны: кто сажей, кто краской — кто <...> красный, кто бурдовый»⁶⁰; «Самый же обыкновенный <...> наряд святочников составляет красная рубаха, обшитая галуном...»⁶¹; «...шубу надевали (черту. — Л.И.), выворачивали, хвост приделывали: чулок черный чем набьешь и ребят хвостом всех побиваешь»⁶².

Этому соответствует и такой способ маскировки (типа гримировки), когда лицо ряженого раскрашивается сажей, свеклой, клюквой, мажется мукой, белой глиной, мелом.

Преобладание белого цвета выявляется здесь не только на предметном уровне — оно, как мы видели, получает отражение и в терминологии ряженья. Белизна выступает при этом показателем мифологических персонажей, что находит устойчивые соответствия в текстах быличек. Кроме уже упоминавшихся в этом плане домового, кикиморы, Смерти, можно сослаться также на народные представления о русалках («Русалка. — Л.И.)... в белом, во́лос до земли

56. Зап. автором в с. Пустотине Кораблинского р-на Рязанской обл. от М.Н.Свириной (АКФ РИИИ, колл. 1986 г.).

57. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 211. л. 155 (рукопись Староверова. Вологодская губ.).

58. РА МГУ, ФЭ—06, 3446 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

59. Завойко Г.А. В Костромских лесах по Ветлуге реке. С. 23—24.

60. Зап. автором в с. Нижненикольском Сасовского р-на Рязанской обл. от П.Е.Терехиной (АКФ РИИИ, колл. 1988 г.).

61. Кудрявцев В.Ф. Зимние народные увеселения в гор. Василе: Этногр. материалы // Нижегородский сб. / Под ред. А.С.Гациского. Т. 3. Н.-Новгород, 1870. С. 111.

62. Зап. автором в с. Княжом Кораблинского р-на Рязанской обл. от Н.Б.Ошивкиной (АКФ РИИИ, колл. 1986 г.).

тягнется»⁶³), т.н. повоплюшке (ряз.) («Идет (повоплюшка. — Л.И.) белая вся»⁶⁴), Бабе-Яге («Баба-Яга <...>. Одежда белая или из белого полосатого рваного платья <...>, прядет на брусу»⁶⁵), лешем — старике «в белом балахоне».

Большая группа персонажей ряженья маркирована красным цветом. Наиболее часто отмечаются такие особенности их внешнего облика, как красный язык, красные пояс, штанина, рукав, рубаха. Этот признак окрутников также может быть проинтерпретирован на фоне значимости красного цвета в представлениях о нечистиках и особой его роли в магической практике. Характерно, что красные язык и глаза постоянно упоминаются в народных рассказах о черте и домовом⁶⁶. Не менее существенны в интересующем нас плане упоминание красной рубахи в белорусском обращении к нечистой силе⁶⁷, а также обычай, о котором сообщает корреспондент РГО: «Если покойник — хозяин дома, то по выносе его со двора, ворота завязывают красным поясом для того, чтобы не пошла за хозяином худоба (домашний скот)»⁶⁸.

Такого же рода параллелизм характерен для окрутников и героев народной демонологии по признаку черного цвета. Черному цвету в ряженье, где участники выбирают для костюма «черную юбку и куфайку» и даже губы мажут черным⁶⁹, соответствует чернота ряда персонажей былички. Приведем несколько наиболее показат-

63. Зап. автором в с. Челхове Климовского р-на Брянской обл. от М.М.Мельниченко (АКФ РИИИ, колл. 1982 г.).

64. Зап. автором в д. Ивановке Кадомского р-на Рязанской обл. от В.С.Арбузовой (АКФ РИИИ, колл. 1987 г.).

65. *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // *Этногр. обозрение*. 1914. № 3—4. С. 108.

66. См.: *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи... С. 102.

67. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания.. С. 86.

68. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива РГО: В 3 вып. Вып. 2. Пг., 1915. С. 615. Автор рукописи подчеркивает связь этого обычая с поверьем о ходячих покойниках, ведьмах и ушьях, для которых красный цвет (особенно красный пояс) «имеет какую-то магическую силу» (там же).

69. Зап. автором в с. Княжом Кораблинского р-на Рязанской обл. от Н.Б.Ошивкиной (АКФ РИИИ, колл. 1986 г.).

тельных примеров: «Колдунья бывает, как черная свинья»⁷⁰; «(т.н. вопылка. — Л.И.) <...> приходит, садится на порог, глядит на улицу, черная вся»⁷¹; «Букан, Бука — черное страшное звероподобное существо, покрытое шерстью»⁷². В образе черной жабы-«рапúхи» предстает в поверье ведьма⁷³. Да и само слово «черт» понимается в народе как черное («Черное слово не говоришь у хате, а то будешь умирать, оны (нечистые. — Л.И.) обступять табя»⁷⁴).

Наряду с материалом ряжения и его цветовыми характеристиками важно также учесть регулярность, с которой отмечается набор специфически обрядовых действий, совершаемых с одеждой окрутника и одновременно выявляющих ее ритуальные свойства. Одно из наиболее распространенных действий такого рода — выворачивание одежды. С точки зрения бытовой нормы оно, строго говоря, тоже аномально. Опасность выворачивания одежды вне ритуала жестко фиксируется системой традиционных запретов; например, «повсеместно в России ребенку до года <...> не выворачивали наизнанку <...> свивальника (чтобы ребенок не умер)...»⁷⁵. С нарушением данной нормы можно встретиться в похоронной обрядности: имеются, в частности, свидетельства о том, что «сопровождающие (вынос покойника. — Л.И.) одевались в черную одежду, вывернутую наизнанку»⁷⁶. В равной мере оно характерно для нечистиков, которые

70. Зап. автором в с. Котелине Кадомского р-на Рязанской обл. от Д.Д.Чиняева (АКФ РИИИ, колл. 1987 г.).

71. Зап. автором в с. Дарине Кадомского р-на Рязанской обл. от А.Ф.Варламовой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

72. Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи... С. 108.

73. Зап. автором в с. Псуе Глубокского р-на Витебской обл. от М.У.Усович (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.).

74. Зап. автором в с. Шилове Россонского р-на Витебской обл. от Л.И.Ивановой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

75. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 56.

76. Корнелюк К.С. Некоторые черты традиционного погребального обряда полесского села Андроново // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд»: Тез. докл. М., 1985. С. 52.

«все носят наизнанку»⁷⁷ (эти представления закрепились и в древнерусской традиции изображать беса в шубе, вывернутой мехом наружу). Соответственно выворачивание одежды рассматривается как способ угодить бесам. М. Забылин упоминает, например, о том, что «стоит <...> вывернуть всю одежду на изнанку, чтобы выдти из лессу» (имеется в виду ситуация, когда леший «водит» человека)⁷⁸.

Изнаночность костюма можно считать едва ли не самой приметной чертой окрутника. Наряду с этим обращает на себя внимание инверсированность отдельных деталей костюма по принципу задом-наперед, слева направо: «Я лапти обула, сапоги носами назад сделала...»⁷⁹; «...кепка козырьком назад»⁸⁰; «(Ряженые. — Л.И.) надевали одёжу задом-наперед»⁸¹. Иногда обычный способ ношения одежды нарушается смешением верха и низа костюма: «Иная баба ухитряется надеть шушун рукавами на ноги, а полы подвяжет под шею...»⁸². В костюме окрутника нередко выявляется разного рода (в том числе цветовая) асимметрия; зачастую в использовании отдельных предметов нарушается принцип их парности: «...валенки оденут непарны, низки, как есть пугало»⁸³; «Наряжались в рвань: одну ногу в лапоть, другую — в чёсанки»⁸⁴; «...на одну ногу лапоть, на другую — сапог. Штаны тоже разные»⁸⁵; «Убирались (на

77. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 338.

78. [Забылин М.] Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1992. С. 248. (Репринтное изд.).

79. Зап. автором в с. Пустотине Кораблинского р-на Рязанской обл. от М.Н. Свириной (АКФ РИИИ, колл. 1986 г.).

80. РА МГУ, ФЭ—07/07, 0069 (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, д. Кондратьевская).

81. РА МГУ, ФЭ—08, 2817 (Архангельская обл., Холмогорский р-н, с. Бриш-Наволоок).

82. [Селиванов В.В.] Сочинения. Т. 2. С. 129.

83. РА МГУ, ФЭ—10, 5401 (Архангельская обл., Мезенский р-н, д. Черсова).

84. Традиционный фольклор Владимирской деревни... С. 129 (зап. Г.А. Носовой).

85. РА МГУ, ФЭ—06, 3446 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

русальской неделе. — *Л.И.*): кто портки сошьет — одна половина красная, другая белая»⁸⁶. «Кругом наперевернутся» — очень точно определен одним из носителей традиции принцип, лежащий в основе ряженья⁸⁷.

Другое важное действие состоит в ритуальном освобождении от одежды: отдельные персонажи демонстрируют обнаженные части тела, обыгрывая сферу материально-телесного низа. Изначальное отсутствие одежды («... в числе катающихся (на масленице. — *Л.И.*) ряженных всегда находился и "король", в обязанности которого входило произнести... "речь" и притом в костюме Адама»⁸⁸) или внезапное, по ходу игры, скидывание ее («...стали задевать, а он (ряженный. — *Л.И.*) заголился до пояса, все и покатились»⁸⁹) — это способы подчеркнуть сексуальное начало изображаемого персонажа (чаще всего речь идет о покойнике, кузнеце, рыболове, старике, лешем). Иногда натуралистическое заголение переключается в метафорический план, и тогда вместо реальной наготы здесь встречается какой-нибудь предмет (ложка, морковь, кукурузина, колокольчики, «толстое нерасколотое полено» и пр.), который обыгрывается в качестве фаллического символа. Данный прием специфически раскручивает в ряженье пружину сюжетосложения и многое определяет в общей игровой атмосфере, поскольку соответствующий жест персонажа может сопровождаться хлестким словом, раскованной шуткой присутствующих.

Остальные символические предметы могут быть представлены двумя группами. Одни из них характеризуют конкретных действующих лиц, выступая знаками их сословной («шляпа» барыни, «кадило» попа), профессиональной («молот» кузнеца) или этнической

86. Зап. автором в пос. Лесном Шиловского р-на Рязанской обл. от Е.Д.Початковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

87. РА МГУ, ФЭ—05, 6340 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Водмозеро).

88. Новиков А. Несколько заметок о сибирской масленице // Сиб. живая старина. Вып. VIII—IX. Иркутск, 1929. С.178.

89. РА МГУ, ФЭ — 07, 6033 (КАССР, Холмогорский р-н, д. Фелово).

(«карты» в руках у ряженой цыганки) принадлежности. Другие не столько конкретизируют тот или иной персонаж в отдельности, сколько характеризуют окрутника как такового, причем в его устрашающей сущности. Для подавляющего большинства выводимых в ряжение лиц типичны плеть или палка, включая различные ее трансформации. «Шлепалка» и батог становятся специфическими орудиями взаимодействия окрутников и неряженных участников действия. Этим атрибутом наделяется не только «пастух», погоняющий «стадо», или «цыган», сопровождающий «лошадь», но и ряд зооморфных персонажей, обнаруживающих свою демоническую природу прежде всего в агрессивных действиях палкой или плетью. В отдельных случаях возможно толкование удара как символического действия с эротической окраской.

Столь же сквозным атрибутом является в ряжение метла. С ее помощью изображаются и лошадь, и домовая, и русалка, и кикиморы, которые «начинают парить вениками во все стороны»⁹⁰, и участники свадебной игры, и многие другие персонажи: «...какой озорник <...> явится страшно-ряженым — в вывороченной шубе, с рогами, хвостом, помелом...»⁹¹; «Кузнецом рядились. <...> Одного человека на пол кладут и веник привяжут, и ногу веревкой к потолку и дергают, меха раздувают»⁹²; «Хто-нибудь оденется в рвано, на помяло сядет и поедет на помеле — эта сама русалка»⁹³. Все случаи использования окрутниками метлы вписываются в систему народных представлений о ней как атрибуте магической практики и предмете колдовской принадлежности⁹⁴.

90. [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье... С.510.

91. РА РГО, разр. 6. ед. хр. 53, л. 12 об. (рукопись Н.Добрышкина. Владимирская губ.).

92. Цит. по: Савушкина Н.И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне: (На материале Горьковской области) // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1974. С.169.

93. Зап. автором в с. Пустотине Кораблинского р-на Рязанской обл. от М.Н.Свириной (АКФ РИИИ, колл. 1986 г.)

94. Об этом см.: Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия... С. 218—219.

Типичен для ряженных и мешок. С одной стороны, он выступает как изобразительное средство в создании ряда персонажей: это, в частности, пастух, цыган, старик, нищий. С другой — мешок как знак нищего характерен для толпы окрутников в целом, поскольку вся она мыслится как сборище нищих (в мифологической интерпретации нищенства). Мы уже приводили примеры, свидетельствующие о том, что в образе нищего представлялась душа умершего. Кроме того, наличие мешка характерно для многих существ низшей демонологии: как «дед з мэшком» описывается т.н. бабай — страшилище, которым пугают детей⁹⁵; «в мужика с котомкой» перекидывается леший⁹⁶, вещицы (ведуницы) странствуют, как считается, по белу свету с мешком за плечами и пр.

К этой же разновидности предметов следует отнести создающие звуковой (точнее, музыкально-шумовой) фон ряженья. Как уже упоминалось, кроме собственно музыкальных инструментов эту роль играют в обряде всевозможные бытовые предметы. Заметное место среди них принадлежит колокольчикам, которые окрутники вешают на шею, вокруг пояса, пришивают на одежду, привязывают между ног, держат в руках.

Но, пожалуй, наиболее интересным и мифологически содержательным из всех символических предметов, используемых в ряженье, является маска. Перевоплощение, опосредованное маской, — важный аспект изучения окрутничества: в силу мифологизации самой маски он чрезвычайно много дает для понимания природы ряженья. Проблематике маски посвящен следующий раздел работы.

95. Зап. автором в с. Кончицах Пинского р-на Брестской обл. от Е.П.Мартынюк (АКФ РИИИ, колл. 1985 г.).

96. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. II. М., 1955. С. 279.

2. МАСКА В СИСТЕМЕ РЯЖЕНЬЯ: ИГРОВОЙ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

«...сообразно принятым на себя личинам, говорят не своим голосом, шутят, острят...»

(В.В.Селиванов⁹⁷)

Маска в тех формах, которые сложились в русской обрядовой традиции, специально не изучалась⁹⁸. Даже в связи с обоснованием игровой природы фольклора проблематика маски, по сути дела, не была выделена в самостоятельный предмет исследования, хотя имеющийся материал, безусловно, позволяет сделать это. Конечно, полнота этого материала во многих отношениях недостаточна. Мы не располагаем более или менее систематическим описанием самих масок, имеем слабое представление о различных их типах, получивших распространение в той или иной местности, об особенностях их

97. [Селиванов В.В.] Год русского земледельца // Селиванов В.В. Сочинения... Т. 2. С. 129.

98. Необходимо напомнить, что в известной работе А.Н.Веселовского «Святочные маски и скоморохи» (в ней утверждается заимствованный характер русской святочной традиции) понятие «маска» используется расширительно; оно обозначает не только маску в собственном смысле слова, но и вообще типаж ряженья (см.: Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. VI—X. СПб., 1883. С. 128—222 // Сб. ОРЯС Имп. Акад. наук. Т. 53. № 6).

Проблема маски ставится также в отдельных работах, посвященных археологическому материалу. Поводом для этого послужила, в частности, одна из находок новгородской экспедиции, атрибутируемая как маска скомороха (см.: Арциховский А. Раскопки 1956 и 1957 гг. в Новгороде // Сов. археология. 1958. № 2. С. 231—232).

использования в обрядовой игре. До сих пор не утратило актуальности одно из простейших «руководств» Б.М. и Ю.М.Соколовых, адресованное в 20-е годы нашего века собирателям русского фольклора, — «дать подробное описание способов ряжения <...>, описав делаемые маски и способ их изготовления (выделено мною. — Л.И.)»⁹⁹. Вместе с тем накопленные к настоящему времени данные характеризуют маску прежде всего именно в функционально-технологическом отношении.

Отсутствие работ, обобщающих сведения о функционировании маски в русском быту, оставляет впечатление странного пробела. Оно лишь усиливается по мере знакомства с богатой и развитой научной традицией, связанной с изучением масок разных народов мира. Существует немало специальных исследований, посвященных иконографии маски, ее происхождению и бытованию в системе традиционной культуры, ее символике, которая предстает как отражение мировоззрения того или иного этноса¹⁰⁰. Можно назвать работы, в которых феномен маски получает теоретическое осмысление, и работы, где обосновываются общие классификационные принци-

99. Соколовы Б. и Ю. Поэзия деревни: Руководство для собирания произведений устной словесности. [М.], 1926. С. 97.

100. Назовем лишь немногие из них: *Frobenius L. Die Masken und Geheimbünde Afrikas // Abhandlungen der Kaiserlichen Leopoldinischen Karolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher. Bd 74. Halle, 1899. S. 1—178; Utzinger R. Masken. Berlin, [1923]. (Orbis pictus. Bd 13); Nevermann H. Masken und Geheimbünde in Melanesien. Berlin, 1933; [Noske M.] Afrikanische Masken: 48 Aufnahmen von Margot Noske / Eingel. von J.F.Glück. Baden-Baden, [1956]; Авдеев А.Д. Маска и ее роль в возникновении театра: Доклад на VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1964; Lommel A. Masken: Gesichter der Menschheit. Zürich, 1970; Студенецкая Е.М. Маски народов Северного Кавказа // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В.Е.Гусев. Л., 1974. С. 82—105; Ивинов С.В. Маски народов Сибири. Л., 1975; Lévi-Strauss C. Der Weg der Masken. Frankfurt, 1977; Ebeling J. Masken und Maskierung: Kult, Kunst und Kosmetik: Von den Naturvölkern bis zur Gegenwart. Köln, 1984.*

пы ее изучения¹⁰¹. Будучи предметом не только духовной, но и материальной культуры, маски многих народов собраны большим числом образцов и представлены в этнографических коллекциях знаменитых музеев. Сравнительно хорошо известен материал, связанный с использованием маски в празднично-обрядовой жизни многих европейских народов, включая славян (болгар, сербов, чехов, поляков, хорватов, словаков и др.): экземпляры масок хранятся в национальных музейных собраниях, воспроизводятся в изданиях альбомного типа¹⁰², публикуются в качестве фотоиллюстраций к соответствующим исследованиям. Этот материал разносторонне и по- следовательно изучается¹⁰³.

101. См.: *Kuret N.* К феноменологии маске: Nekaj vidikov // *Traditiones'2: [Zbornik] / Slovenska akademija znanosti i umetnosti. Inštitut za Slovensko narodopisje. Ljubljana, 1973. S. 97—118; Осипенко Б.Л.* Маска в свете функционального подхода // *Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 56—65; Авдеев А.Д.* Маска: Опыт типол. классификации по этногр. материалам // *Сб. Ленингр. гос. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. 17. М.; Л., 1957. С. 232—344; Т. 19. М.; Л., 1960. С. 39—110.*

102. Назовем хотя бы следующие издания: *Gregor J.* Die Masken der Erde: Album. München, 1936; *Meuli K.* Schweizer Masken: 60 Abbildungen und eine Farbtafel nach Masken der Sammlung Eduard von der Heydt und aus anderem Besitz: Mit einer Einleitung über schweizerische Maskenbräuche und Maskenschnitzer. Zürich, 1943; *Masken in Mitteleuropa: Volkskundliche Beiträge zur europäischen Maskenforschung / Hrsg. von L.Schmidt.* (Sonderschriften des Vereines für Volkskunde in Wien.1). Wien, 1955; *Masken der Schweiz und Europas: Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerisches Museum für Volkskunde.* Basel, 1960; *Das Museum für Völkerkunde in Wien: Mit 220 Tafeln, 113 davon in Farbe und 22 Abbildungen im Text / Die Mitarbeiter dieses Buches: K.Binder, A.Duchâteau, C.F.Feest u.a.* [1980]; *Slivka M.* L'udové masky. Bratislava, 1990.

103. Особого внимания заслуживают два тома продолжающегося издания «Schweizerisches Archiv für Volkskunde» (Bd 63 Basel, 1967; Bd 64. Basel, 1968), многие материалы которых посвящены описанию масочной культуры народов Европы. См. также: *Kuret N.* Aus der Maskenwelt der slowenen // *Masken in Mitteleuropa; Idem.* O nosivcih slovenskih šemskih obicajev (über die Träger der slowenischen Maskenbrauche) // *Slovenski etnograf. 1963/64. № 16—17. S. 167—178;* (см. продолжение сноски на след. странице)

Все это и образует тот фон, на котором, по сути дела, только предстоит появиться специальной литературе о маске в русском быту. Она имела здесь давние корни, о чем можно судить по многочисленным упоминаниям в письменных памятниках Древней Руси самой маски-личины, а также москолудства — традиции ее использования в обряде и смеховой культуре. И.М.Снегирев, ссылаясь на Кормчую книгу (1280 г.) и другие* документальные свидетельства, дает ряд таких названий маски, как *обличие игрец, лик/о/ственник, наличник*.

Вместе с тем нельзя не обратить внимания на то, что судьба маски во многом сложилась у русских иначе, чем у некоторых других славян. Едва ли не главная ее особенность состоит в том, что она не оставила сколько-нибудь заметного материального следа в русской культуре, не сохранилась в виде специфического памятника народного изобразительного творчества. Если в недрах других культур накапливались своего рода «музеи» масок, то маска — в тех формах, в каких она традиционно бытовала на Руси, — не требовала для своего воплощения ни особого навыка, ни мастерства.

Изготавливалась она обычно «по поводу» и была связана, главным образом, с календарными обрядами. При этом использовались подручные, легко доступные и большей частью недолговечные материалы. По имеющимся описаниям, типичны «бумажная маска с прорезями для глаз и рта»¹⁰⁴, «самодельная маска из сахарной бумаги»¹⁰⁵, «маски <...> самодельные, из бумаги или бересты с носом,

Idem. Frauenbünde und maskierte Frauen // Festschrift für R. Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. Aug. 1972 Basel, 1973. S. 334—348; *Idem.* Zwei Bowiden-Masken aus Valvasors Kupferstichsammlung // Dona Ethnologica / Hrsg. H. Gerndt. München, 1973. S. 53—59; *Idem.* Maske slovenskih pokrajin. Ljubljana, 1984; *Künzig J.* Die alemannisch-schwäbische Fasnet. 3. Auflage. Freiburg im Breisgau, [1989].

104. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. № 667, л. 7 (цит. по кн.: *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этногр. очерки. Л., 1983. С. 165).

105. *Ивановский В.И.* Святочные обычаи «ряженье» и «гаданье»... С. 10.

тоже из бересты или бумаги»¹⁰⁶. Широко распространены также «личины (маски) со вставленными из брюквы зубами»¹⁰⁷ или с зубами «из картошки <...> и редьки»¹⁰⁸, «го́ловы» животных из соломы (коры, долбленого дерева, льна, тряпок и пр.) с нарисованными углем глазами и носом¹⁰⁹ (прикрепленные к специальной палке, они используются для изображения коня, козы, гуся, журавля и других зооморфных персонажей), «маски с марли»¹¹⁰ и т.п.

Перечисленные типы масок дают в обрядовом обиходе множество вариантов, различающихся отдельными деталями. Следующие описания позволяют ощутить это разнообразие: «Маски у кого накрашены, кто загорожены, а у кого нарисованы углем. Маски из папки делали и красным карандашом рисовали»¹¹¹; «Мужчины <...> закрывали марлей или кружевом лицо или маски, покупные (надевали. — Л.И.) или склеивали из толстой бумаги»¹¹²; «Маски сами делали, бумагу выкрасят краской (красной), подведут рожу, зубёшка <...> подведут, выстригут из бумаги»¹¹³; «Лицо закрывали сеткой или платок надвинут, а кто платок носовой наденет, дырки для глаз прорежет»¹¹⁴.

Изредка по описаниям, фиксирующим бо́льшую, чем обычно, тщательность в изготовлении личин, можно предположить, что их использование не было однократным: «Из папки была сделана голова (коровы. — Л.И.), покрашена. Шерсть приклеена»¹¹⁵; «На Анга-

106. РА МГУ, ФЭ—05, 8629 (Архангельская обл., г. Онега).

107. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — нач. XX в.). Новосибирск, 1978. С. 48.

108. АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 3, с. 11.

109. Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке. С. 25.

110. АКФ РИИИ, Кириши-юг-70, тетр. 1, с. 3.

111. РА МГУ, ФЭ—05, 6349 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Водмозеро).

112. РА МГУ, ФЭ—07, 2532—2533 (КАССР, Беломорский р-н, с Шуерецкое).

113. РА МГУ, ФЭ—06, 3484 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Мальцевская).

114. РА МГУ, ФЭ—06, 3373 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост).

115. РА МГУ, ФЭ—05, 9067 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Якимовская).

ре святочные “рожи” делаются <...> берестяные, с бородой из шерсти “сохатова” (лося)»¹¹⁶; «У козы борода была, язык красный <...>. Язык был деревянный. За веревочку дергают (деревянную челюсть. — Л.И.) — она блее»¹¹⁷.

Даже в тех случаях, когда маска сберегалась до новой обрядовой ситуации, в представлении о ней как отдельно взятом материальном предмете отсутствовала идея художественной значимости. При этом основной смысл в принципе следует искать не в самой маске, ее конструктивных и изобразительных особенностях, а в ее функции, ее игровых опосредованиях. Естественно, что личина, как бы не опредмеченная до конца, легко могла претерпевать в каждом новом воспроизведении те или иные изменения конструктивного свойства: ее переменчивость была, по сути дела, запрограммирована.

В силу этого проблема изучения маски выявляет на русской почве особое качество. Она достаточно специфична по сравнению с проблемой исследования маски в таких традициях, которые, с одной стороны, культивируют отношение к ней как к предмету изобразительной природы, с другой — связаны с тенденцией к ее консервации. Таким образом, сам подход к проблеме маски должен оказаться в нашем случае по преимуществу функциональным.

Ведь нельзя не считаться с тем, что маска, связанная в русском быту со сферой обрядности, часто предметно не выделена из комплекса вещей будничного предназначения, что она совпадает с ними, лишь ситуативно превращаясь в маску. В определенных обстоятельствах каждая из таких вещей переосмысливается, приобретает надбытовую (символическую) функцию. В структуре обряда происходит символизация разных предметов из мира повседневности: платок, кусок ткани, занавеска, обычное полотенце, вязаная салфетка наделяются новым значением, скорее всего, в силу своей белизны. То, что ориентация на цвет была в данном случае значимой, доказывают отдельные примеры «масок» из черной ткани: «Еще

116. Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Восточная Сибирь, Енисейская губ. // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. XXXVI. СПб., 1913. С. 51.

117. АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 1, с. 98. Маски этого типа — с разверстым ртом и высунутым языком — можно отнести к числу наиболее архаичных.

“шишком” (т.е. чертом. — Л.И.) одевались <...>. <...> лицо черным закрыто»¹¹⁸. Черные маски как бы противопоставлены белым. Такая личина совсем или почти совсем лишена изобразительной нагрузки: основная ее ценность — в цветовой характеристике. Правда, иногда исходный материал маски «оживает» еще и в плане изобразительном: ему могут придаваться те или иные черты конкретного персонажа. Вместе с тем черты эти предельно условны и рассчитаны не столько на точность внешней характеристики, сколько на общий — комический или устрашающий — эффект: «Делали (маски. — Л.И.), возьмут матерью, дырки для глаз сделают, надедут на себя и людей пугают»¹¹⁹; «На лицо маску из бумаги или сеточку. Страшные были маски»¹²⁰.

На русском материале вырисовывается еще и такая проблема, как соотношение в ритуале маски и чучела. Как правило, по внешнему виду между ними нет существенной разницы. Различия обнаруживаются преимущественно на функциональном уровне. Например, коня в одних случаях изображает чучело (палка с приделанной к ней деревянной или соломенной головой животного), в других — двое ряженых, которые используют подобное чучело как маску. Вероятно, маска этого типа и происходит от чучела. Приспособленное для целей ряженья, оно дает, по сути дела, новую ступень абстрагирования изображаемого персонажа и включается в иную систему игровых возможностей. При этом на многих примерах хорошо просматривается то, что можно назвать процессом постепенного «оживления» чучела, а именно переход от игры с чучелом к игре «в чучело».

Как правило, маскировка использовалась в ряжение не изолированно, но оказывалась одним из приемов в комплексе средств перевоплощения и потому обязательно имела игровую нагрузку. Это следует отнести к числу существенных характеристик обычая

118. РА МГУ, ФЭ—12, 0464 (Коми АССР, Усть-Цильемский р-н, с. Усть-Цильма).

119. РА МГУ, ФЭ—07, 0838 (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, д. Пучуга).

120. РА МГУ, ФЭ—07, 3287 (КАССР, Беломорский р-н, с. Сумпосад).

маскироваться. Выявить же весь арсенал масок, типичных для русской обрядовой традиции, в настоящее время невозможно. В первую очередь — по причине уже отмеченной эфемерности их материального бытия: они не сохранились в застывших формах отдельного предмета, имеющего жестко фиксированную структуру. Но трудность, о которой мы в данном случае говорим, — еще и другого порядка: дело в том, что в разных местных традициях по-разному соотносились собственно ряженье и ряженье с использованием личин. В результате фонд масок одной традиции мог решительно не совпадать с фондом масок соседней, несмотря на большую общность в системе персонажей. Поэтому никакие межрегиональные реконструкции, основанные на персонажном составе ряженья, не помогут нам в восстановлении общей картины распространения масок.

Роль маски в игровой стихии обряда чрезвычайно велика. Человек, надевший личину, приобретает особую свободу действий: «Ходили — глаза закрывали, чтоб не так было стыдно»¹²¹. Ряженный играет маской, интригует маской — в то время как соответствующий персонаж былички словно намертво срастается со своими «костюмом» и «личиной». Внешнее преобразование, включающее маску, отождествляется в ряженье с перевоплощением участника игры. Попутно происходит освобождение действующего лица от груза многих будничных установок, регламентирующих в коллективе поведение каждого: «...публика с ряженых не взыскивает — ряженным все позволительно»¹²²; «Намеренные толчки, сопровождаемые сиянками, ушибами в общей толкотне, которая обыкновенно поднимается в избе при появлении ряженых, считается делом безобидным как виновниками, так и потерпевшими»¹²³; «...маскирование <...> способствовало различным вольностям, которые в другое время бы-

121. РА МГУ, ФЭ—05, 6357 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Водмозеро).

122. Носова Г.А. Пережитки обрядов и верований в традиционном фольклоре // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 г.). С. 71.

123. Копаневич И.К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 14.

ли бы непристойны и осуждались». Ряженые наделяются преимущественным правом глумиться над сакральным¹²⁴, правом на разрушительные и агрессивные действия, на осмеяние всех и всего. «Пришаливают» они по-разному, в том числе в формах ритуального воровства: «Цаго хорошенькое, дак и утощат: мяса кусоцек в латках или еще цаго»¹²⁵. В маске как раз лучше всего и выражается суть подобного остранения: «Шут в маске <...> забирается в бабью толпу, поталкивает и пощупывает, повертывает и обнимает»¹²⁶. Особую меру свободы ему дает именно личина, которая тем самым выявляет одну из главных своих функций — функцию изолирующую.

Способствуя перевоплощению, маска как элемент нового обличья ряженого лишь условно намекает на специфический характер соответствующей роли, не выражая ее в формах внешнего правдоподобия. Таким образом, личина выступает не столько показателем определенной роли и носителем конкретного игрового содержания, сколько знаком перевоплощения как такового. Поэтому нередко в ряженье обнаруживаются единые для разных персонажей принципы маскировки, просматриваются сквозные поведенческие стереотипы. Один из характерных примеров такого рода содержит описание Г.К.Завойко, который сообщает: «Подобным образом (речь идет о курице. — Л.И.) рядятся гусем и кроме того медведем»¹²⁷. Курица, гусь, медведь, лягушка выглядят в итоге почти одинаково и атрибутируются не столько маской, сколько действием маскированно-

124. Сакральность таких мест, как кладбище и церковь, в ряженье тоже «выворачивается» наизнанку. Известны даже единичные случаи «заигрывания» ряженых с еще не захороненными покойниками: их вынимают из гроба и, засунув им в рот лучину, ставят их в угол трапезной святить (РА РГО, разр. 7, ед. хр. № 9, л. 15 (рукопись Е.Ф.Шайтанова «Деревенский разговор»)).

125. Зап. автором в с. Соловьяновке Кадомского р-на Рязанской обл. от Н.Г.Судариковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.)

126. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 461—462.

127. Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке. С. 26.

го — словесным и кинетическим. Точно так же можно наблюдать, что улан, гусар, козачок, с одной стороны, и турок, испанец, остяк, с другой, визуально не различаются масками, которые они надевают¹²⁸.

Хотя маскировка обычно сочеталась в ряженье с костюмировкой и гримировкой, особая роль в этом комплексе принадлежала все же маскировке. Значимость последней подчеркивалась в самой традиции, где именно маскировка оказывалась связанной с наиболее строгой системой запретов. «Наряжаться (и особенно надевать маски) (выделено мною. — Л.И.), — сообщает, например, Н.Щукин в предисловии к материалам Е.Т.Соловьева, — считалось прежде, да отчасти и теперь, осквернением тела, которое дозволялось только на святках, по миновении которых употреблялось очищение весьма нелегкое»¹²⁹. Пословица «в рогожу одеться — от людей (от Бога) отречься» позволяет предположить, что переряживание в целом расценивалось как основание для контакта с нечеловеческим миром. Но между отречением от мира человеческого и надеванием маски существовала все-таки особой силы мифологическая связь: «Крестьяне уверяют, что надевший маску уподобляется черту», — сообщает А.Дебрский из Владимирской губернии¹³⁰; «Боже сохрани, за какой тяжкий, смертный грех считали надеть на себя маску-харю», — отмечает А.А.Фенютин¹³¹. Аналогичная оценка засвиде-

128. См.: *Кораблев С.П.* Этнографический и географический очерк гор. Каргополя Олонецкой губернии, с словарем особенностей тамошнего наречия, составленный и изданный С.П.Кораблевым. М., 1851. С. 61; *Шадрин А.* Летние и зимние гулянья Шенкурского народа и околгородных крестьян: Этногр. очерк // Тр. Архангельского стат. комитета за 1865 г. Кн. 1. Архангельск, 1866 (отд. этногр.). С. 111.

129. *Щукин Н.* Святки в среде купцов и мещан города Казани // Известия ИРГО / Под ред. И.И.Вильсона. Т. 12, вып. 2. 1876. С. 156.

130. РА ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. № 25, л. 15.

131. *Фенютин А.А.* Увеселения города Мологи // Тр. Ярославского губ. стат. комитета. Вып. 1. Ярославль, 1866. С. 128.

тельствована в материалах П.Ефименко: «Масок не носят из-за боязни дьявола, так как надеть маску — значит одеть лицо черта»¹³².

Каждый из типов маски имеет свое место в системе нечистого, но сейчас для нас важно подчеркнуть, что маска в целом предстает в народном суеверии как опасный предмет. В этом она напоминает куклу, которая часто понимается как место возможного обитания нечистиков¹³³.

Без сомнения, не случайно в перечень основных названий маски попадают уже упоминавшиеся *харя* (*харюша*), *рожа* (в том числе *чертова рожа*), *личина*: «Делали маски на толстой бумаге, их называли личинами»¹³⁴; «...лицо сажей (намажут. — Л.И.) или на бумаге нарисуют рожу в виде маски»¹³⁵; «Ряженье Новым годом в святочную харю»¹³⁶; «Харюшу делают из полотна, нос и глаза вырезают <...> или все лицо занавесят»¹³⁷. Это все достаточно экспрессивные

132. Ефименко П. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Изв. ИОЛЕАиЭ. Т. XXX: Тр. этногр. отдела. Кн. 5, вып. 1. С. 138.

133. См., напр.: Логиновский К.Д. Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Зап. о-ва изуч. Амурского края. Т. IX, вып. 1. Владивосток, 1904. С. 26. Параллель этому можно найти у многих шаманских народов Сибири: здесь опасность куклы мотивируется тем, что она в символической форме репрезентирует собой душу умершего (см.: Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 178—180).

В сравнительном плане представляет также интерес свидетельство Г.И.Спатару: маски, как сообщает он, «обычно сохраняются на чердаке, в чулане, чтобы к ним <...> не смогли “пробраться нечистые духи”» (Спатару Г.И. Историческая молдавская народная драма / Отв. ред. К.Ф.Попович. Кишинев, 1980. С. 46).

134. РА МГУ, ФЭ—06, 3586—3587 (КАССР, Беломорский р-н, с. Нюхча).

135. РА МГУ, 3449 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городишко).

136. Акимова Т.М., Советов М.П., Цыгаева А.М. Описание этнографических записей, хранящихся в этнографическом музее Саратовского края // Саратовский этногр. сб. / Под ред. Б.М.Соколова. Вып. 1. Саратов, 1922. С. 272—273.

137. Цит. по: Савушкина Н.И. Русский народный театр / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1976. С. 66.

слова, в значении которых вполне различим оттенок негативного противопоставления нечеловеческого обличья лицу и тем более лику.

Описания, которые содержат намек или прямое указание на опасность маски для любого, кто ее наденет, противоречат распространенной в дореволюционной науке концепции маски как отворачивающего средства. В работах И.М.Снегирева, Д.А.Коропчевского и других авторов¹³⁸ личина понимается как исключительно индивидуальный способ обмануть или напугать (в любом случае — обезвредить) демонов. Во-первых, такая трактовка абсолютно игнорирует мотив опасности маски — то, что как раз и акцентируется в недрах самой традиции. Во-вторых, неучтенным остается в данном случае тот факт, что далеко не все участники обряда оберегаются подобным образом. Как известно, надевание маски оказывается уделом избранных членов коллектива, а не всех без исключения. Тут, безусловно, можно различить следы каких-то привилегий, дающих отдельным носителям традиций особое право на маску в силу их половозрастной принадлежности. Кстати, известны случаи некоторого распределения масок между мужчинами и женщинами: первым соответствуют при этом специально сделанные маски, в то время как вторым — приспособленные для маскирования предметы. Не исключено, что такая практика является далеким отголоском сакрального отношения к процессу изготовления маски (известно, что у многих народов женщины участия в нем не принимали): «Мужики в масках, а мы-то ходили платками завесимся и идем. <...> зако-сынкаяемся (= накинём косынки) и волосы распустим»¹³⁹; «Ново ма-

138. Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды: В 4 вып. Вып. 2. М., 1838. С. 31—33; [Коропчевский Д.А.]

Народное предубеждение против портрета. Волшебное значение маски // Современная наука. Вып. II—III. Очерки Д.А.Коропчевского. СПб., 1892. С. 17—35. О маске как способе стать неузнаваемым, чтобы укрыться от «богов черных», см. также: Курчанский М. Рождественские святки // Вера и жизнь (Чернигов). 1913. № 24. С. 30—37; Кагаров Е.Г. Заметки по русской мифологии // Изв. ОРЯС АН. Пг., 1918. Т. 23, кн. 1. С. 118—120.

139. РА МГУ, ФЭ—11, 1800 (Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Палащелье).

ски наложат — мужики. А девки платком, сеткой лицо закроют»¹⁴⁰. Наконец, рассматриваемая концепция существует как бы вне реального многообразия масок, не учитывает того, что маскированные разыгрывают те или иные сценки, совершают определенные действия. Все эти реальности игровой жизни маски нельзя объяснить лишь устрашающей силой последней, лишь ее отпугивающими свойствами.

В систему мифологических представлений о личине входил не только страх по отношению к ней, но и возможность нарушить запрет на ее ношение. Правда, традиция поддерживала одно важное условие ряжения — необходимость прибегать при маскировке к определенным защитным мерам. «При освящении воды купаются все, — отмечал, к примеру, В. Чапурский, — кто о Рождестве надевал личину, т.е. маску»¹⁴¹. Похожие сообщения находим также у А.А. Фенютина («По уверению стариков, кто наденет на себя эту харю, тому для очищения от такого тяжкого греха не было иного средства, как в самое Крещение, вслед за освящением воды в проруби, окунуться в ней же, несмотря ни на какой мороз»¹⁴²) и А.А. Макаренко («Умываясь на Ярдани (проруби), надеются получить здоровьцо и очиститься от святочных грехов: самым тяжким из них считается машкарованье с надеванием на лицо “чортовой рожи” (маски)»¹⁴³).

В подобных наблюдениях собирателей (а они достаточно многочисленны) получили отражение традиции разных мест. Это означает, что погружение в воду или обливание водой типично для ситуации, завершающей цикл ряженья. На наш взгляд, в заключительном эпизоде маскирования можно видеть ритуальное изгнание демонов, сопоставимое с другими формами их выпроваживания (уничтожения). Кстати, здесь также выявляется противопоставление масок разного типа, связанное с их дифференциацией в зависимости

140. РА МГУ, ФЭ—11, 1797 (Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Палащелье).

141. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр.. № 160 (Вологодская губ.).

142. Фенютин А.А. Увеселения города Мологи. С 129.

143. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь... С 51

от пола носителей: по замечанию Н.Щукина, «женщины свободны от подобного очищения (т.е. купания в поруби. — Л.И.), потому что масок не надевают, а завешивают лицо каким-нибудь лоскутком»¹⁴⁴.

Безусловно, маска выделяла из общей среды того, кто в ритуальных целях надевал ее, и ставила его особняком. Являясь концентрированной формой выражения некоей чужой и опасной сущности (а не апотропеем!), она вместе с тем давала носителю личины, как подчеркивал В.Я.Пропп¹⁴⁵, особую силу. Но сама эта сила слыла в народе нечистой: «Грех большой был окрутивши ходить»¹⁴⁶. Поэтому «тешивший черта, как говорят крестьяне»¹⁴⁷, обязан был «очиститься от ряженья — от черта...» же¹⁴⁸.

Попутно отметим, что свидетельства собирателей о бытовании маски довольно противоречивы. Одни авторы утверждают едва ли не сплошное ее распространение в ряженье. «Маски в большом ходу», — фиксирует, к примеру, корреспондент ИРГО Н.Волков¹⁴⁹; «Отдельные лица чаще всего надевают на себя вывернутый наизнанку полушубок, а на лицо маску...», — пишет Н.Иваницкий¹⁵⁰. Другие, наоборот, обращают внимание на преобладающие в отношении личины табу, якобы абсолютно исключаящие ее из праздничной жизни народа: «Маскированных нет, и надевать маску считается великим грехом»¹⁵¹; «По неимению масок рядятся в свои до-

/144. Щукин Н. Святки в среде купцов и мещан... С. 156.

145. См.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт ист.-этногр. исслед. [Л.], 1963. С. 118.

146. Зап. автором в с. Мотохове Киришского р-на Ленинградской обл. от Г.К.Федюхиной (личная колл. автора, 1978 г.).

147. РА НМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. №) 63 (рукопись Ф.Казанского).

148. АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 2, с. 81 об.

149. РА РГО, разр. 22, ед. хр. 18, л. 129.

150. Иваницкий Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // Живая старина. 1898. Вып. 1, отд. 1 (гл. «Увеселения и игры»). С. 64.

151. РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. №) 29, л. 56 (рукопись Дебрского).

машинные костюмы»¹⁵²; «...маска, купленная в городе, считается непристойной забавой»¹⁵³ и т.п.

Отчасти столь контрастные свидетельства можно объяснить тем, что они порождены неодинаковым пониманием самого феномена маски. В отдельных случаях — и это очевидно — собиратели относят к числу «законных» масок лишь изделия фабричного производства. Последние, как известно, сравнительно поздно, к тому же с большими препятствиями внедрялись в народную обрядовую традицию (сложность их вхождения в деревенский быт отражена многими записями второй половины XIX в.). Понятно, что бумажные или картонные личины представляют самую последнюю ступень в развитии маски, что появились они на месте более архаичных и более трудоемких в изготовлении (в частности, выдолбленных из дерева, сделанных из бересты, коры калины и пр.). Но очень важно отметить, что поздние образцы унаследовали от традиционной маски не только ее функции, но и отдельные ее атрибуты, включая цветовую символику (по описаниям видно, что чаще всего новые маски раскрашивались с использованием сажи и красной краски¹⁵⁴). В данном случае не будет ошибкой говорить о содержательной преемственности. Да и действительно, странно было бы думать, что именно поздними образцами личин порождена та мифология маски, которой мы здесь коснулись.

Конечно, узкое понимание маски, с каким иногда приходится встречаться, в принципе не способно удовлетворить фольклориста.

152. Шустиков А. Троицина Кадниковского уезда (Бытовой очерк) // Живая старина. 1892 Вып III. С. 113.

153. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 326.

154. См., напр.: «Из бумаги вырезали (маски. — Л.И.), краски были, и сажой вымажут — черные были (маски)» (зап. автором в пос. Октябрьском Устьянского р-на Архангельской обл. от Г.М.Сухопарова (АКФ РИИИ, колл. 1993 г.)); «А когда марли навешаем на нос и все. Я была раз мужчиной, в <...> пиджаке белом, маска была — рожа красная» (РА МГУ, ФЭ—09, 6881 (Архангельская обл., Ленский р-н, д. Конец)); «Маски сами делали, бумагу выкрасят краской (красной), <...> зубёшка (зубы) подведут, выстригут из бумаги» (РА МГУ, ФЭ—06, 3484 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Мальцевская)).

Ведь функционально личинами являются любые из называвшихся предметов маскировки: все они служат изменению внешнего облика, приводят к неузнаваемости ряженого, осознаются самим народом как абсолютные эквиваленты маске. Иногда их надевают на лицо, уже вычерченное сажей, набеленное мукой, окрашенное соком растений: «Лицо марают сажей и покрывают платком»¹⁵⁵. Кстати, эквивалентность маске, характерная для таких способов ряженья, как надевание на лицо платка, отмечена многими собирателями фольклора. А.Н.Веселовский даже окрашивание лица в черный цвет рассматривал как аналог маски. Свой взгляд он обосновал этимологически, поскольку обнаружил в романских языках ряд слов, «производных от маскары — маскы со значением: чернить»¹⁵⁶.

Интересно, что такой способ маскировки, когда в личину превращается собственное лицо исполнителя, мог комбинироваться в народной традиции с другими приемами достижения неузнаваемости. При этом лицо могло вуалироваться более или менее прозрачной тканью (сеточкой, марлей), наглухо закрываться плотным материалом вроде рогожи, мешковины, кожуха. Личина была то самодельной (из бересты, коры других деревьев, из цельного дерева, соломы, бумаги и пр.), то стандартной, привезенной из города, купленной в лавке¹⁵⁷. Во всех подобных случаях следует говорить о весьма своеобразном и довольно загадочном феномене двойной маски. Прокомментировать это явление в семантическом аспекте затруднительно, но с некоторой степенью вероятности можно предположить, что здесь сочетаются изолирующая и символическая функции маски с апотропеическими свойствами материалов, образующих как бы первый «масочный» слой.

155. *Ефименко П.* Материалы по этнографии русского населения... С. 159.

156. *Веселовский А.Н.* Святочные маски и скоморохи. С. 162.

157. См., напр., о масках из папье-маше, купленных в Устюге и способных, по замечанию информантов, пугать лошадей: *Ивинский И.* Сольвычегодский крестьянин... С. 64.

Постановка проблемы маски в связи с типологией игрового перевоплощения делает значимым тот очевидный факт, что маскировка исключает из числа игровых средств мимику: игра держится в данном случае на иных приемах выразительности. Кроме того, кульминационное значение в представлениях маскированного приобретает обычно эффект неузнаваемости, который мы уже рассматривали в связи с хореографическим компонентом ряженья: «Парень закутывается с головой (“штоп не узнали”) в вывернутую шубу, вставив в рукава две палки, изображающие роги...»¹⁵⁸; «Наряжонки старались, чтоб не узнали»¹⁵⁹; «Завяжутся (букушки. — Л.И.) и не сказываются. Их узнают, узнают и узнать не могут»¹⁶⁰. В конкретных случаях фактор неузнаваемости мог усиливаться за счет разных вспомогательных приемов игры — с помощью особой дикции (или, наоборот, молчаливого поведения), некоторых дополнительных деталей костюма. Известны случаи, когда «даже перчатки надевали, чтоб не узнали»¹⁶¹, или старались отыскать такую одежду, владельца которой невозможно было опознать («Наденешь что-нибудь незнакомое и пойдешь по домам»¹⁶²).

В каком бы аспекте ни раскрывался принцип неузнаваемости, определяющий поведение окрутников, очевидно, что он не может быть сведен к сугубо игровому приему. Здесь еще, безусловно, сильны мифологические мотивы неузнаваемости. Однако возникшая на мифологической основе неузнаваемость обнаруживала в ряженье дополнительные, развлекательно-игровые, возможности. Поведение человека в маске могло возбуждать сильное зрительское любопыт-

158. Резанова Е. Материалы по этнографии Курской губернии // Тр. Курской губ. Ученой архив. комиссии. Вып. 1. Курск, 1911. С. 191.

159. РА МГУ, ФЭ—06, 3531 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Кокшеньгская).

160. РА МГУ, ФЭ—06, 3390 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

161. Зап. автором в с. Мотохове Киришского р-на Ленинградской обл. от А.И.Кирилловой (личная колл. автора, 1978 г.).

162. Зап. автором в д. Белой Киришского р-на Ленинградской обл. от М.И.Завьяловой (личная колл. автора, 1978 г.).

ство и затем давать ему выход. Попытка зрителей узнать, кто перед ними, превращалась в своего рода заигрывание с маской и разрасталась иногда в продолжительные и даже ожесточенные прения сторон, сопровождаемые шутками, криками, смехом: « — А я знаю, кто ты, — говорил наряженке один из мальчиков. — А ежели скажешь, уши нарву! — слышался ему ответ»¹⁶³. Тех окрутников, которые не сумели соблюсти «закон» неузнаваемости, как правило, ожидало шуточное наказание (судя по одним источникам, их били, судя по другим — требовали с них песенный, танцевальный, денежный выкуп).

В наибольшей мере эффект неузнаваемости был сопряжен с традицией изобразительно нейтральных (как бы нулевоморфных) масок (типа завески). Подобную традицию следует признать глубоко обрядовой. Она связана с опытом зрелищного воплощения в ритуале потустороннего мира. Ряженые в истрепанных одеждах имитируют большое расстояние, которое им пришлось преодолеть на пути к хозяйскому дому; они почти всегда безмолвны; завески на их лице символически обозначают слепоту соответствующих персонажей¹⁶⁴; отдельные атрибуты в облике и поведении ряженных рассчитаны на устрашающее воздействие (при этом пугают они, конечно, не демонов, как думал И.М.Снегирев, а неряженую толпу).

Аморфность визуального ряда, типичная для рассматриваемых масок, имеет две непреложные характеристики; главная особен-

163. Соловьев К.Н. Родное село: Быт, нравы, обычаи и поверья. СПб., 1906. С. 288.

164. Мотив слепоты персонажей, принадлежащих царству смерти, достаточно хорошо изучен в уже называвшихся работах В.Я.Проппа и В.В.Иванова, а также в статье Н.И.Толстого (см. *Толстой Н.И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд»*. С. 83—86)

Отметим здесь также зафиксированный в Горьковской обл. эпизод ряженья в покойника — шуточные похороны, участники которых «шли с завязанными глазами» (см.: Новые поступления в фольклорный архив каф. русской литературы Горьковского ун-та. 1976—1982 гг. Календарные обряды. Ч. 1. Горький, 1982).

ность таких личин — в том, чтобы производить впечатление страшного на грани смешного: «Сперва-то испугаются, а потом смешно станет»¹⁶⁵.

Персонажей, как бы лишенных всякой морфологической «персональности», личин, не имеющих индивидуально запечатленного облика, словно бы стертых, в номенклатуре ряженья у русских вообще, надо признать, немало. Существуют даже целые традиции, в которых именно такие, номинативно не дифференцируемые, типы округников вообще преобладают (они как бы и безличны, и одновременно безымянны). На поверхностный взгляд может показаться, что своим участием в представлении никакого конкретного образа они не создают. На самом же деле именно в них замечательно выражен демонизм ритуального героя. Они в концентрированном виде сосредоточили в себе характерную для подобного представления амбивалентность.

Создаваемый в данном случае образ не именуется носителем традиции, и в этом в принципе нет ничего удивительного. Собиратели также обычно затрудняются найти для них имя в списке имен, соотносимых с реальной действительностью, где они единственно и пробуют искать им соответствия. Персонаж этот не называется — он всего лишь «описывается» на языке игры, поскольку табуирован так же, как табуированы в народном обиходе названия многих явлений и существ.

Трактовка подобных фактов ряженья фольклористами подчас необоснованно вырастает из чисто эмоциональных мотивировок, в силу которых неправомерно преувеличивается такой специфически игровой стимул, как «радость метаморфозы», или «инстинкт самоизменения» (см., например, работы П.Г.Богатырева). Преувеличение сугубо игрового фактора приводит к выводу о том, что исполнитель из желания быть неузнанным (стать не-собой, стать другим) сам не знает, кем он нарядился, что он представляет.

На самом деле это, конечно, не так. Внимание к деталям ряженья позволяет обнаружить, что играющему ясно, какого типа

165. РА МГУ, ФЭ—11, 1802 (Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Палащелье).

персонаж он воплощает, хотя используемые при этом средства, без сомнения, весьма специфичны. Многие из этих деталей убеждают в необходимости видеть в такого рода безликих персонажах то страшное и безобразное, что по своей мифологической природе безобразно.

Персонаж в маске, которую мы называли изобразительно нейтральной, «кривляется», «вихляется», «шатается в безмолвии по избе или горнице», молчком пускается в лихую пляску и выделывает ногами нечто невообразимое; он кувыркается, носится безмянным пугалом, от которого все кидаются врассыпную, стараясь вовремя укрыться за чужой спиной или в каком-нибудь недостаточно освещенном углу. Он хватает собравшихся, наводя на них отнюдь не шуточный страх. И вся «нечленораздельность» его странного и страшного облика по происхождению своему — не от сего мира. Она и есть свидетельство мыслимой и по-своему воплощенной его демонологичности.

Из многочисленных описаний ситуаций, связанных с использованием маски в обряде, видно, что веселое оживление, праздничная свобода (свобода слова, жеста, одеяния), стимулированный, даже гипертрофированный смех, вызываемый представлением в личине (смех до упаду, взрывы и неукротимые приступы хохота, истерические «покатывания»), — все это находится здесь в особом единстве с причастностью каждого какой-то опасной тайне и жути. Смеховая безграничность — изнанка ожидания чего-то страшного; она граничит с эмоцией подавленности и являет собою как бы преодолеваемый страх. Свобода и раскованность соседствуют здесь с принудительностью ряда действий, навязанных теми, кто появляется в маске, тому, кто остается без нее. Собственно, на многократной смене, на постоянном схождении и расхождении этих полюсов и осуществляется праздничное бытие, во многом связанное с игровыми и мифологическими возможностями маски.

* Автор благодарит М.Н.Власову, М.А.Лобанова, М.Л.Лурье, Е.Н.Разумовскую, Е.Я.Селенкову, И.И.Шангину за фотоматериалы, позволившие проиллюстрировать раздел о маске.



1. Ряженье на святки (Курганская обл., 1980-е гг.)

Фото М.Г.Екимова



2. Святочные Дед и Баба (г. Усвяты Псковской обл., 1978 г.)



3. Святочные Цыганки (г. Усвяты, 1978 г.)

Фото В.Н.Зверева





**4, 5. Ряженая Невеста (д. Позизовье Руднянского р-на
Смоленской обл., 1985 г.)**

Фото М.Н.Власовой





6, 7. Старик (д. Волынцево Локнянского р-на Псковской обл., 1989 г.). Маска изготовлена А.П.Анисимовой, 1914 г.р.

Фото С.С Жиркевича





8, 9. Наряжухи (с. Кулой Пинежского р-на Архангельской обл.)

Фото М.А.Лобанова



10. Старчихи (д. Понизовье, 1983 г.)

Фото М.Н.Власовой



11. Святочная маска (с. Усть-Цильма Усть-Цилемского р-на Коми АССР, 1923 г.). Собиратель Травин. Хранится в РЭМ





12, 13. Святочная маска. Дерево. Хранится в РЭМ



**14. Святочная маска «Шиликун» (д. В.Золотица
Зимне-Золотицкого с/с Северного края)
Собиратель Г.А.Никитин. Хранится в РЭМ**



15. Святочная маска (Усть-Цильма Коми АССР, 1923 г.)
Собиратель Травин. Хранится в РЭМ



**16. Рождественская маска (Семипалатинский окр., 1925 г.)
Береста, беличий мех, пакля, волосы из оленьей шерсти, красная
и синяя краска. Собиратель А.Н.Белослюдов. Хранится в РЭМ**



**17. Святочная «рожа» (с. Кежемская Заимка Кежемской губ.,
Восточная Сибирь). Береста, сажа, борода из шерсти сохатого.
Собиратель А.А.Макаренко. Хранится в РЭМ.**



18. Святочная маска. Дерево. Хранится в РЭМ



19. Святочная маска (Печерский у. Архангельской губ.)
Собиратель Травин. Хранится в РЭМ



**20. Голова кобылы (деталь костюма ряженого)
Хранится в РЭМ**

*Глава пятая***МИР ПЕРСОНАЖЕЙ РЯЖЕНЬЯ**

Факир, вампир, гусар с цыганкой,
Коза в тулупе вверх изнанкой,
С пеньковой бородой монах...

(Арсений Тарковский)

В большинстве случаев ряженье предстает как система, единство которой определяется не столько сюжетом, сколько кругом персонажей. Рассматривая ряженье в разных обрядовых комплексах, мы не стремились ни описать, ни хотя бы просто перечислить все действующие лица, которые там встречаются. Дело не только в трудоемкости подобной работы, но и в ее нецелесообразности. В сводном каталоге, который нами составлен, общее число действующих лиц приближается к двумстам, если считать за единицу каждый вариант обозначения персонажа, зафиксированный собирателями. Конечно, на самом деле персонажей значительно меньше. Речь может идти о том, что под разными названиями у различных собирателей оказываются одни и те же типы действующих лиц.

Для того чтобы разобраться в этом множестве названий и типов, необходимо осознать следующее: список персонажей отражает не просто случайное соединение исполнительских фантазий (произвол по принципу «кто во что горазд»), но представляет собой систему и может быть изучен как построенный по особым законам мир. Поэтому для описания ряженья и потребовалось ввести специальное понятие, отражающее особое качество того комплекса действующих лиц, который в данном случае образуется. Понятие это —

мир персонажей. Дело в том, что каждое действующее лицо значимо здесь не само по себе, а лишь в контексте полного круга персонажей, хотя далеко не все из них связаны сюжетно закрепленными отношениями. Соответственно, парадигматика ряженья должна представлять для нас не меньший интерес, чем его синтагматика.

Конечно, трудно назвать случайностью то, что в собирательской практике свидетельства о ряженье выстраиваются преимущественно на этом, персонажном, принципе. Большинство описаний просто-напросто сводится к перечню действующих лиц, взятых, во-первых, в произвольной последовательности, независимо от того или иного драматургического стержня, во-вторых, вне разыгрываемых окрутниками сценок.

То же самое можно отнести и ко многим исследовательским опытам обращения к окрутничеству. С одной стороны, они как бы воспроизводят попытку собирательского отражения ряженья через список персонажей. С другой — нельзя не придать значения тому, что в рамках целой традиции отдельные сценки, т.е. оформленные сюжетно связи между персонажами, варьируются в большей мере, чем сами персонажи. Возможны, например, разные сюжеты, объединяющие один и тот же круг действующих лиц (цыган то подковыкает лошадь, то продает, то лечит ее — отношения между двумя персонажами не облекаются в форму строго заданного сюжета). Возможно, напротив, разыгрывание одной и той же сюжетной схемы разными группами персонажей (в эпизоде лечения лошади цыган может быть заменен кузнецом или доктором; мельник и кузнец функционально взаимозаменяемы в сценке омолаживания стариков). Таким образом, именно на материале ряженья проблема мира персонажей объективно выявляется как проблема первой величины. Наиболее существенные принципы, которые лежат в основе этого мира, и будут рассмотрены в настоящей главе.

Представление о мире персонажей как открытой системе во многом является ложным или, по крайней мере, преувеличенным. Даже если общий их список действительно произволен и неограничен, то число типов, к которым он сводим, оказывается достаточно стабильным. Их набор может быть зафиксирован в виде указателя (правда, ни одной локальной традицией этот указатель не реализуется в полном объеме).

Вопреки мнению Н.И.Савушкиной¹, обновление мира персонажей происходит, как правило, не путем раздвижения его рамок и дополнительного внедрения ранее неизвестных образов, а путем переименования и некоторого переосмысления уже существующих. Начальник, представитель власти, т.е. социального «верха», может получить в конкретной исторической среде название то *короля*, то *чиновника*, то *старосты*. В свою очередь, военный персонаж может исторически конкретизироваться в виде *солдата*, *драгуна*, *гусара*, *генерала*, *фельдмаршала*, *бойца*, *стрелка* и т.д. Таким образом, стабильным оказывается в данном случае и тот глубинный пласт идей, на которых традиция периодически возобновляется.

В этнографической и театроведческой литературе мир персонажей ряженья описывается обычно как комплекс зооморфных и антропоморфных существ². Последние дифференцируются к тому же на фантастические и бытовые, включая профессиональные, словные, этнографические, сатирические. Если придерживаться принципов, положенных в основу этой классификации, названный ряд можно дополнить еще одним, специфически фольклорным, рядом «персонажей». Имеются в виду неодушевленные предметы, представляемые людьми, — девушки-«деревья»; «масло», которое тщательно «сбивается» маслобойщиком; «кузнечные меха», раздувание которых изображается поочередным сгибанием ног обнаженного окрутника (сам он до определенного момента спрятан под пологом³).

1. См.: Савушкина Н.И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне: (На материале Горьковской области) // Народный театр: Сб. ст. / Отв. ред. В.Е. Гусев. Л., 1974. С. 163—164.

2. См., напр.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт ист.-этногр. исслед. [Л.], 1963. С. 110—112; Носова Г.А. Язычество в православии. М., 1975. С. 45—46.

3. П.Г. Богатырев отмечает также случаи перевоплощения животных и неодушевленных предметов в человека (так он называет, в частности, обрядовое одевание петуха в человеческий костюм или обряжание снопа и наделение его именем собственным (см.: Богатырев П.Г. Народный театр чехов и словаков // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 15), что в терминологическом отношении является, пожалуй, недостаточно строгим).

Являясь формально-логической, такая классификация базируется на буквальном восприятии ряженья, на отношении к нему как к искусству реалистическому, а не символическому. Наконец — на чрезмерном доверии к собирателю, который описывает мир ряженных так же бегло, как театральная программка знакомит зрителя с миром действующих лиц. Вместе с тем безоговорочное вычленение названных типов персонажей далеко не всегда оказывается возможным, целесообразным и содержательно оправданным⁴. Предельная условность такого деления связана как с множественной семантикой игр ряженных, так и с тем, что отвлеченные идеи реализуются здесь путем их персонификации.

С нашей точки зрения, ошибка многих исследователей в том и состоит, что персонажи ряженья анализируются ими как типы, непосредственно взятые из жизни, — в обедняющей их одноплановости социальных признаков. В этом смысле достаточно характерно суждение Н.И.Савушкиной, которая называла *солдата* в числе действующих лиц, «отражающих новые общественные отношения и профессии», появившихся якобы в советские годы, а *барина* и *барыню* — вопреки многим ранним свидетельствам европейских культур — причисляла к сатирическим персонажам позднего происхождения⁵.

Все известные интерпретации «бытовистического» толка малопродуктивны для объяснения ряженья. В том-то и дело, что оно — не просто подражание жизни либо элементарное ее отражение, но прежде всего воплощение определенного представления о мире. Другими словами, это отражение иного, более высокого, порядка. Совершенно невозможно рассматривать характерные для ряженья персонажи как индивидуализированные образы, целиком мотивиро-

4. К примеру, кикиморы, «одетые по-старушечьи во всевозможные лохмотья и тряпки» (см.: [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье и б января: Этногр. очерки Кадниковского уезда // Современник. Т. CIV. 1864. С. 510), непосвященному наблюдателю могут показаться бытовыми персонажами, в то время как на самом деле они являются существами фантастическими.

5. См.: Савушкина Н.И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне. С. 163—164.

ванные определенной средой и состоящие из социальных качеств в чистом виде. Более того, здесь фактически нет этнической специфики в содержании, нет бытового среза в точном смысле слова, зато обнаруживаются общезначимые для многих фольклорных традиций карнавализованные стереотипы мышления и поведения⁶.

Достаточно лишь обратиться к конкретным описаниям — и распространено объяснение «бытовых» персонажей, называемых по социальному (иерархическому), профессиональному или этническому признаку, окажется несостоятельным: на самом деле они вовсе не отражают специфические черты определенного класса, сословия, цеха или этноса, и смысл их — в другом. Ведь *барин* и *барыня* ряженья — не просто копии соответствующих социальных типов или пародийные образы последних: прежде всего это носители идеи социальной инверсии как идеи ритуально-карнавальнoй.

По разным причинам *доктора*, *мельника*, *кузнеца* нельзя назвать лишь персонажами, «изображающими представителей наиболее типичных для дореволюционной России профессий», как это делала Н.И.Савушкина⁷. *Турки* же, *испанцы*, *остяки*, *малороссы*, *китайцы*, *тирольцы*, *вотяки*, *самоеды* и прочие т.н. национальные типы могут быть наряжены совершенно одинаково («...разрисовывают собственные физиономии пробками и прикладывают усы»⁸).

6. В сравнительном плане представляет интерес ряд персонажей карнавала и календарных обрядов, бытующих у разных европейских народов, в частности *кузнец*, *дурак*, *черт*, *турок*, *смерть*, *врач*, *хвостливый солдат*, *оружейник* и пр. (см.: Winterstein A. An der Ursprung der Tragödie. Leipzig; Wien; Zürich, 1925. S. 11, 16—17, 22; Radermacher L. Kalenden-Masken und Komödien-Masken // Philologus. 1932. № 4. S. 121—139; Lehmann H. Volksbrauch im Jahreslauf. München, 1964. S. 23), а также ряд терно-орнито-антропоморфных масок (см., напр.: Kuret N. K fenomenologiji maske: nekaj vidikov // Traditioes: 2 [Zbornik] / Slovenska akademija znanosti i umetnosti; Inštitut za Slovensko narodopisje. Ljubljana, 1973. S. 97—118).

7. См.: Савушкина Н.И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне. С. 163.

8. Шадрин А. Летние и зимние гулянья Шенкурского народа и околотородных крестьян: Этногр. очерк // Тр. Архангельского статком. за 1865 г. Кн. 1 (отд. этногр.). Архангельск, 1866. С. 110.

И смысл их нужно видеть отнюдь не в достоверной передаче броских этнических признаков, а в общей противопоставленности русским чужих — иноземцев или иноверцев⁹. Точно так же общая деталь — гусиное крыло — одинаково служит знаком *гусара, улана и козачка*¹⁰, делая их всех в равной мере представителями «каких-то фантастических армий»¹¹.

Ряженье дает много аналогичных примеров. В каждом подобном случае дело, вероятно, не только в условности игры, нарочитом пародировании или шаржировании как художественных приемах создания образа (обычно именно так исследователи квалифицируют все несоответствия между собственными отсылками к реалиям — в целях трактовки данного материала — и самим материалом, которому среди этих реалий тесно¹²).

9. В украинской свадьбе зафиксированы, например, эпизоды, когда ряженные «убіраються циганами, циганками, москалями («цыгани да москали крадуть». — *Л.И.*), жидами («жиды переводять». — *Л.И.*)...» (Весілля: У 2 кн. / Ред. колегія: О.І.Дей (голова), М.М.Гордійчук та інш. Кн. 1. Київ, 1970. С. 144), а у черемисов — случаи ряженья стариком, одетым «в черный русский кафтан» и говорящим «на ломаном русском языке» (*Зорин П.* Как веселится черемисская молодежь // Тр. Костромского науч. о-ва по изуч. местного края. Вып. II. Кострома, 1915. С. 167).

В свою очередь, греки наряжались в день Рождества Христова по-готски, как свидетельствует Константин Багрянородный (см.: [*Забылин М.*] Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1992. С. 5); у чехов отмечено ряженье цыганом, евреем и турком (см.: *Jeřábek R.* Masken und Maskenbrauchtum in den tschechischen Ländern // Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa / Hrsg. von R. Wildhaber. Basel, 1968. S. (121) 8, (125) 12); у литовцев — цыганами и венграми (см.: *Skrodenis S.* Kostüme und Masken in Litauen // *Ibid.* S. (1) 127) и пр.

10. См.: [*Кораблев С.П.*] Этнографический и географический очерк гор. Каргополя Олонецкой губернии, с словарем особенностей тамошнего наречия, составленный и изданный С.П.Кораблевым. М., 1851. С. 61.

11. *Бартенева В.* На крайнем северо-западе Сибири: Очерки Обдорского края. СПб., 1896. С. 124.

12. См.: *Богатырев П.Г.* Народный театр // Русское народное творчество: Учебник для ВУЗов. М., 1966. С. 116.

Стремление понять ряженье лишь в его соотношении с ближайшим жизненным пластом, как и попытки найти все ответы непосредственно в плоскости языка (в названиях персонажей, которые даны собирателями), во многих случаях неизбежно оставят нас «на уровне наблюдения», т.е. на поверхности ряженья. Эти персонажи не могут рассматриваться каждый в отдельности (к тому же в одномерном соотношении с определенным жизненным прототипом), иначе говоря — вне объединяющей их идеи. Здесь нужен такой ключ к эмпирическому материалу, который позволит выявить связи между отдельными персонажами, выраженные не только сюжетно, но и семантически.

Особенно интересный в этом отношении результат может, как нам кажется, дать сопоставление городской и деревенской традиции святочного маскирования. Они одинаково удерживают общее значение ряженья, но актуализируют его разными списками действующих лиц. Как выясняется, некоторая часть персонажей в любой традиции ряженья служит отражением того, что мыслится в соответствующей среде как чужое, инородное, внеположное ей¹³.

Для крестьян к этому разряду лиц относятся, например, *барин, пан, солдат, офицер, генерал, начальник, чиновник, писарь, купец, сбитенищик* и прочие «герои» ряженья, многие из которых функционально взаимозаменяемы (их отличия друг от друга зачастую сводятся именно к разному названию¹⁴). В мещанской, купеческой среде по существующим описаниям (к сожалению, они весьма малочисленны) в этот круг персонажей входят *крестьянин, дворовый, кухарка, одетый «в народное»* и т.п.

Продолжая сказанное, можно отметить, что для носителя русской традиции к числу таких типов в равной мере принадлежат *татарин, турок, самоед, малоросс, еврей, мордвин* и другие

13. Для традиции сельского ряженья впервые это было отмечено В.Я.Проппом (см.: *Пропп В.Я. Русские аграрные праздники* С.111).

14. Напр., т.н. *начальник*, который окручен в солдатский мундир (см.: *Шустиков А. Троищина Кадниковского уезда: (Бытовой очерк) // Живая старина. 1892. Вып. III. С.113*), внешне мало чем отличается от *солдата* и по существу эквивалентен ему.

«этнические» персонажи. Они обычно не были даны в одной местной традиции одновременно, не дублировали друг друга, но появлялись избирательно, будучи всякий раз своеобразным конкретным выражением одной и той же идеи. В результате их можно рассматривать как варианты, принадлежащие плану выражения¹⁵.

Параллельное изучение разных локальных «списков» персонажей приводит к выводу о том, что для ряженья в любой его разновидности (будь то деревенская либо городская, включая мещанскую или купеческую) характерна и чрезвычайно важна демонстрация некоторого числа противопоставлений. Это, в первую очередь, оппозиция мужского—женского, своего—чужого, молодого—старого, социально высокого—социально низкого. Один из членов такой оппозиции бывает отмечен особо. Он воплощается в определенных персонажах как инверсированная (по отношению к реально данному, исходному) форма. Не случайно наиболее распространенные виды ряженья — карнавальное по своей природе переодевание молодых стариками (и наоборот), женщин мужчинами (и

15. Нередко в верованиях этнически чужеродное приобретает демонологический оттенок: например, в тексте былички, который приведен М.Е.Соколовым, рассказывается о том, как в брюхе распоротой свиньи «нашли ведьму — мордовку в лаптях» (Соколов М.Е.Обряды, поверья и суеверия великоруссов Саратовской губернии // Тр. Саратовской учен. архивной комис. Вып.33. 1916. С. 101). Аналогичные представления о другом этносе как носителе злого, демонического начала находим у многих народов в текстах разной природы. В материалах РГО зафиксировано, в частности, предание о женщине «в роде татарки», от которой некто получил в чертовом городище много денег, на самом же деле они оказались углями (см: Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива РГО: В 3 вып. Вып.1. Пг., 1914. С. 85); среди сообщений корреспондентов РЭМ есть рассказ о женщине, к которой «в турецкую войну похаживали татары»; от них, как считается, она «и выучилась обращаться (в свинью и черну кошку)» (РА РЭМ, ф. 7, оп. 1, ед.хр. 31, л. 4—5) и т.п. Все эти факты могут стать достаточно содержательным комментарием к случаям ряженья в иноэтнические персонажи.

наоборот)¹⁶. В равной мере вряд ли случайно велик здесь удельный вес таких персонажей, как *нищие, странники, разбойники, бродяги-горбуны* — всевозможные изгои и захожие чужаки, лишенные определенной пространственной закреплённости, в своем роде «дно» социальной иерархии.

Таким образом, часть персонажей действительно оказывается обусловленной социально, но отнюдь не в строго бытовой определенности этого понятия. Их социальный характер вызван тем, что принцип ритуально значимой оппозиции реализуется здесь в его социальном выражении (в социальной интерпретации своего—чужого, верха—низа и пр.) и конкретизируется с помощью социальной терминологии. Здесь приходится сталкиваться не с непосредственной копией социальной действительности, но с осмыслением социальных различий мифологическим сознанием. Иначе говоря, игры ряженных лишь «обманывают» нас видимостью связи с эмпирическим миром. На самом же деле, когда поверхностный их пласт соотносится с социальной жизнью, глубинный просвечивает мифологическими значениями социальных форм и отношений.

Те же закономерности можно обнаружить и в мире ряженных животными. Большинство «зооморфных» действующих лиц, как будто наделенных признаками определенного зоологического вида (голова-маска лошади, рога и борода козла, клюв журавля, гуся или курицы), не отличаются, однако, стремлением окрутника отразить

16. Отметим, что неприятие ряженья по принципу травестики в крестьянской среде, которую еще не охватило влияние города, подчеркивает в своем сообщении И.К.Копаневич: «Крестьянин, даже самый юный, — пишет он, — ни за что не согласится одеться в женский костюм» (Копаневич И. К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 12). Это свидетельство стоит особняком и вызывает сомнение именно в плане его отношения к праздничным формам ряженья (скорее всего, оно передает восприятие крестьянами собственно бытовой, а не обрядовой практики травестизма).

соответствующее животное во всей его видовой неповторимости¹⁷. Легко показать, что внутри таких групп, как 1) журавль, курица, гусь, петух; 2) лось, бык, корова; 3) собака, волк, лисица, медведь, даже в пределах одной локальной системы средства изображения персонажей не дифференцируются, а, наоборот, унифицируются. Не случайно, кстати, ряженный медведем облачается отнюдь не в медвежью, но — подобно козе, лошади, журавлю и др. — в ритуальную овечью шубу. Волк здесь также ходит в овечьей шкуре.

Условность в изображении животного в данном случае не может быть отнесена исключительно за счет определенной художественной тенденции. Дело здесь не в условности жанра, а в том, что корова (бык), свинья, собака, коза, лошадь (конь, кобылка), верблюд, медведь, лисица, гусь, журавль, баран, лось, лягушка, пчелы — весь этот «зоосад» ряженья — не являются (вопреки широко распространенному мнению) «выхваченными непосредственно (выделено мною. — Л.И.) из жизни»¹⁸. Они воспроизводятся не как слепки соответствующих животных с оглядкой на специфически видовые черты последних, но как мифологически окрашенная идея этих животных. Иными словами, они берутся в тех значениях, которые несут печать мифологии и имеют ритуальный смысл. По существу, это всего лишь игровое воплощение их мифологического значения, а мифологически многие из них служат содержательными эквивалента-

17. Напомним, что во многих описаниях подчеркивается такая деталь, как нарочито страшная маска лошади. Кроме того, интерес игр ряженных в козла, медведя, гуся состоит не в подражании повадкам перечисленных животных, а в том, чтобы «подолы поднимать девкам» (АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 1, с. 98); «клубить их (девок. — Л.И.) по полу» (АКФ РИИИ, Кириши-север-70, тетр. 2, л. 25 об.); «бодаться на девок» (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 1, № 153); «покумякать барышень» (АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 1, № 30) и т.п. Ограниченность подражательных действий в изображении животного подчеркнута и в следующем свидетельстве Е.В.Боровиковой о ряженье журавлем: «Сперша поскоблю свой нос, как птушка, а тады йщу, кого долбануть» (зап. автором в д. Лабынщине Усвятского р-на Псковской обл. (АКФ РИИИ, колл. 1990 г.)).

18. Варнеке Б.В. История русского театра. 2-е изд. СПб., [б.г.]. С. 5.

ми друг друга¹⁹. Именно поэтому в облике и поведении «равнозначных» персонажей ряженья можно отметить немало сходного. По этой причине многие типичные для них действия оказываются совершенно неоправданными с реалистической точки зрения: ведь последняя связана всегда с подражательностью и ориентацией непосредственно на действительность, в то время как они получают истолкование лишь в мифологическом контексте²⁰.

Отмеченная особенность ряженья отчасти объясняет и отношение к некоторым персонажам в среде т.н. зрителей, в том числе чувство страха. Оно часто перерастает, по свидетельству С.В.Максимова, собственно эстетические рамки и даже имеет для участников представления весьма серьезные последствия: некоторые из них заболевают²¹. Все это лишний раз доказывает, что прагматика ряженья не может быть без остатка сведена к прагматике праздничного развлечения и удовольствия. Это подтверждается и фактами «строгого отношения к обычаю рядиться» со стороны стариков²², и позволительностью всевозможных вольностей и шалостей в системе поведения окрестников, и обязательным их купанием напоследок, распространенным практически повсеместно.

В связи с нашим общим выводом рассмотрим на конкретном примере еще один тип персонажей. Обратимся к группе т.н. профессиональных масок и остановимся на одной из них — маске кузнеца. *Коваль* в ряженье по существу чрезвычайно далек от того «деревен-

19. Подобные отношения тождества описаны в кн.: *Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексич. и фразеол. вопросы реконструкции текстов. М., 1974* (см., в частности, с. 78, где перечисляется ряд персонифицированных образов коровьей смерти, в том числе ее зооморфные символы)

20. Вряд ли надо доказывать, что представление с ряженой козой, падающей за смертью и затем воскресающей, действия быка, болящего зрителей так, чтобы им «было не только больно, но и стыдно» (*Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 298*), никак не связаны с игровым воспроизведением характерных свойств названных животных в условной, шаржированной или гротескной манере.

21. См.: Там же. С. 31.

22. См.: Там же. С. 328.

ского кузнеца», с которым как с бесспорным прототипом его сближает Н.И.Савушкина²³. Последний не может считаться прямым прообразом святочного кузнеца, поскольку округник лишь до известного предела «подражает» реальному кузнецу в его профессиональных действиях и собственно профессиональным «портретом» не исчерпывается. За гранью внешних совпадений начинаются расхождения, глубинные и принципиальные, но именно они в посвященных ряженью исследованиях, к сожалению, меньше всего учитываются. Достаточно вспомнить костюм ряженого, в котором нет чего-либо профессионально-типичного (иногда это, кстати, «наряд», не скрывающий, по выражению собирателя, «ничего из организма»), предметы, которые он «производит» (преимущественно атрибуты брака), саму ковку как процесс превращения старых в молодых. Добавим, что омолаживание стариков, в этой игре связанное с кузнечной терминологией, иногда становится результатом перемалывания, т.е. выступает как функция мельника²⁴. Таким образом, кузнец и мельник в ряженье подчас сопоставимы даже с большим основанием, чем ряженный и реальный кузнецы.

Как результат наших наблюдений напрашивается вывод о том, что «профессиональная» специфика в изображении кузнеца и мельника подчиняется мифологической трактовке кузнечного и мельничного ремесел (в их отношении к браку, плодородию, акту творения), а следовательно, сложным образом опосредована. В равной мере это может быть распространено и на другие персонажи, которые принято рассматривать в связи с отдельными «земными» профессиями. К их числу относятся, между прочим, плотник, печник, пекарь, рыболов, действия которых в ряженье откровенно эротизированы. Некоторые из них, в частности рыболов, отождествляются,

23. См.: Савушкина Н.И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне. С. 163.

24. См.: РА РГО, разр. 8, ед. хр. № 6 (рукопись В.Абрамовича «Простонародный полисский календарь»).

О мифологии мельника и мельницы см. также: Deutsche Jahrbuch für Volkskunde. 1955. Bd I. S. 157—168.

судя по описаниям, с нечистой силой: «Черт — это считается рыболов»²⁵.

В свете сказанного утрачивает значение методика традиционного вычленения отдельных персонажей из общего списка, с тем чтобы затем отождествить их с жизненными прототипами. В противоположность ей особую важность приобретает методика определения смысловых границ одного персонажа в его соотношении с другими действующими лицами. Это означает, что формальной законченности и выделенности каждого «героя» может быть противопоставлена его принципиальная пограничность с остальными персонажами, его внутреннее с ними единство — при всей кажущейся отграниченности от них.

То, что ряженье не было ориентировано на эмпирическую действительность, обеспечило ему достаточно высокий уровень устойчивости. Предметом его изображения была вневременная «действительность» мифологических, в том числе космологических, представлений, а не изменчивая и подвижная действительность быта и истории. Став отражением последней, ряженье неизбежно превратилось бы в игру на отдельные местные или исторически актуальные темы. Это привело бы, в свою очередь, к произвольному обновлению мира персонажей, обусловленному, соответственно, только личными вкусами и пристрастиями окрестников. С таким нарушением границ этого мира, с вторжением в него всего неклассифицируемого и единичного (типа *стиляги*, *спекулянта*, *полоумной Варвары* и т.п.) как раз и было связано разрушение традиции. Однако фиксация перечисленных персонажей носит случайный характер, а традиционный мир действующих лиц выявляет — в противовес этому — явную повторяемость в записях, относящихся к разным времени и месту.

Говоря о повторяемости, было бы ошибкой понимать ее только как возможность буквального наложения одной локальной системы персонажей на другую. Во-первых, частные несовпадения традиций

25. Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор. Вып. XXVI Пробл. текстологии фольклора Л., 1991. С. 174, № 21.

могут касаться не содержательных характеристик местных вариантов ряженья, а лишь их терминологии (бывает, что под разными названиями скрываются функционально и семантически сводимые друг к другу действующие лица). Во-вторых, они могут быть связаны с выражением одной и той же идеи разным (для каждой системы своим) количеством персонажей: на месте улана одной системы появляются, к примеру, два тождественных ему действующих лица — улан и драгун; вместо одного священника — несколько попов, и все они «поют на церковную мелодию неприличные слова: “Удивил, удивил, на ... банк срубил, девки парились, девки жарились” (далее следует еще более неприличное...)»²⁶.

Таким образом, проблема неполного совпадения традиций имеет два аспекта. С одной стороны, однотипная картина ряженья в описаниях как бы разнообразится за счет различных обозначений персонажей. Например, купец, торговец, продавец набойки, торговец «мелочного товару», сбитенщик и пр. — всего лишь местные варианты одного и того же персонажа, символизирующего определенную ритуальную идею в терминах купли-продажи²⁷. Иногда такой персонаж реализуется, кстати, в одной локальной системе веером перечисленных возможностей. Точно так же солдат, матрос, гусар, генерал, вооруженный стражник, боец, стрелок и, наконец, Чапаев — не что иное как модификации единого в сущности образа, который иногда бывает как бы расщеплен и представлен в виде иерархического ряда внутри одной традиции.

Подчеркнем при этом такую принципиальную особенность ряженья, как возможность удвоения и даже умножения в нем числа абсолютно однотипных персонажей. В одной группе окрутников бывает, к примеру, несколько *стариков* («...бабы одеваются стариками»²⁸), *рыболовов* («Рыболовы приходили. Нарядятся, закроются.

26. См.: РА МГУ, ФЭ—06, 5482 (КАССР, Беломорский р-н, с. Унежма).

27. О значении «лавки со всяким ломом и хламом (для продажи)» как символа преисподней см.: Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 427.

28. [Селиванов В.В.] Год русского земледельца // Сочинения В.В.Селиванова: В 2 т. Т. 2. Владимир на Клязьме, 1902. С. 129.

Когда один, когда двое»²⁹), *цыганонок* («Цыгане зайдут в избу нарядивши, говорят по-цыгански, просят чего»³⁰), *нищих* («Нищие просят милостыню»³¹). В материалах встречается также несколько *купцов*³², *косцов*³³, *мастеровых* («В горницу вошла целая ватага мастеровых...»³⁴), *кикимор* («В избу <...> вбежали кикиморы и принялись завывать...»³⁵), *покойников* («...в избу для посиделок врывается иногда целая артель покойников»³⁶), *гусей* («А тут ишшо гуси (курсив авторов. — Л.И.) приходили <...>. Колды троё, колды четвёро»³⁷).

Каждой традиции известен свой набор («список») персонажей, и он воспроизводится ею каждый раз — то в большем, то в меньшем объеме³⁸. Кроме списка она как бы задает еще и определенные границы возможного отклонения от него в реальной практике ряженья. Иначе говоря, максимум персонажей может быть редуцирован до известного минимума, ограниченного, вероятно, теми рамками,

29. АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 3, № 31.

30. АКФ РИИИ, Кириши-юг-71, тетр. 3, № 20.

31. *Неуступов А.Д.* Святочные обычаи в Кадниковском уезде // Изв. Архангельского о-ва изуч. Русского Севера: (Журн. жизни Северного края). 1913. № 1. С. 24.

32. См.: [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье... С. 511

33. См.: [Архангельский А.] Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда / Публ. священника А.Архангельского // Этногр. сб. Вып. 2. СПб., 1854 С. 37

34. *Фенютин А.А.* Увеселения города Мологи // Тр. Ярославского губ. стат. комитета. Вып.1. Ярославль, 1866. С. 121.

35. [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье... С. 509—510.

36. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 302.

37. *Альбинский В.А., Шумов К.Э.* Святочные игры Камско-Вишерского междуречья. С. 173.

38. К сожалению, собирательских наблюдений такого рода мало, как и вообще повторных записей ряженья в одной местности. Поэтому особого внимания заслуживает сообщение Вл. Александрова, учитывающего некоторые колебания в пределах списка персонажей одного села (см.: [Александров Вл.] Деревенское веселье в Вологодском уезде: Этногр. материалы Вл. Александрова // Современник. Т. СIII. 1864. № 7 (июль). С. 169—200)

которые способны обеспечить реализацию всего комплекса актуальных значений ряженья и достижение основной его цели³⁹.

Один из возможных вариантов традиции ряженья связан с приемом удвоения персонажей — прежде всего с их парностью по признаку пола: *цыган* и *цыганка*, *старик* и *старуха*, *женех* и *невеста*, *солдат* и *солдатка*, *пан* и *панья*, «*гусь да гусиха*»⁴⁰ — чрезвычайно характерные примеры подобной ситуации.

Мир ряженных, представленный максимальным набором персонажей, по сути дела, обладает избыточными возможностями ритуально-магического воздействия. Особенность этого мира, как и специфика любой обрядовой семиотической системы, связана с принципом многократного дублирования и, значит, с синонимией отдельных явлений. Сокращенный его вариант, в котором синонимия представлена не многочленными рядами, а минимально, хотя и лишен сверхгарантий в плане ритуального воздействия, тем не менее должен выражать основное значение ряженья и обладать его действенностью. При этом редупликация ряда персонажей не дает окрутницкой игре никакого нового сюжетного движения. Развития соответствующего мотива в данном случае не возникает: происходящее с одним действующим лицом всего лишь — по принципу эха — повторяется с другим. В этом и заключается, как нам кажется, проблема традиции и импровизации применительно к окрутничеству. Поэтому новые персонажи в традиционном ряженье не присоединяются, не примыкают к уже существующим, а вытесняют их, наследуя, во-первых, связанную с ними идею, во-вторых, их место в системе.

39. Указанием на это может служить информация собирателей в работах: [Пр-ский Н.] Баня, игрища, слушанье... С. 517; Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке // Этногр. сб. / Тр. Костромского науч. о-ва по изуч. местного края. Вып. VIII (II). Кострома, 1917. С. 23. На латышском материале эта тенденция отмечена в работе: [Вольтер Э.А.] Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии / Собрал и снабдил объяснениями Э.А.Вольтер // Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. XV, вып. 1. 1890. С. 101—102 (в числе обязательных «масок» здесь называются медведь, козел и журавль).

40. См.: Альбинский В.А., Шумов К.Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья. С. 173.

Именно в свете намеченных здесь закономерностей трудно согласиться с мнением П.Г.Богатырева, который видел сущность ряженья в том обновлении, которое связано с перевоплощением в другое лицо. Такое представление выросло из общепринятого суждения о том, что для участников обрядовой игры не имеет значения, в кого маскироваться, что окручиваются они, как и в кого хотят, важен же при этом лишь процесс переряживания. При таком подходе ряженье выглядит, естественно, результатом индивидуального творчества, предстает как полный произвол вкусов, как нескончаемое состязание в остроумных находках и изобретательности.

Любопытно, что подобный взгляд на окруничество является проекцией его собирательских оценок и находит подтверждение в большом количестве свидетельств. Имеются в виду многочисленные данные в пользу того, что выбор роли был целиком предоставлен фантазии окрутника, что импровизационное начало ряженья обнаруживалось прежде всего в таком выборе: «Вечером лица обоёго пола, от мала до велика, “машкарутся” <.:> кто во что горазд»⁴¹; «Молодые ребята наряжаются кому как пришлось»⁴²; «...рядятся обыкновенно кто как вздумает, кто на что горазд»⁴³.

Однако такая психологическая установка, превратившаяся в общее место многих описаний, заставляет нас усомниться в достоверности подобных выводов: они плохо согласуются с конечным результатом ряженья. Мир персонажей, который в сообщениях этого типа утверждается как хаотичный и неканонический, на самом деле всегда оказывается замкнутым, более или менее тождественным самому себе. Заодно отметим, что помимо списка персонажей особую роль играет также принципиальная узнаваемость каждого из них (узнаваемость самого персонажа, а не исполнителя роли!). Следовательно, речь должна идти вдобавок об использовании в ряженье традиционных, привычных средств перевоплощения, о воспроиз-

41. Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Восточная Сибирь, Енисейская губ. // Зап. ИРГО по отделению этнографии. Т. XXXVI 1913. С. 47.

42. [Кораблев С.П.] Этнографический и географический очерк гор. Каргополя Олонецкой губернии... С. 61

43. Завойко Г.К. В Костромских лесах по Ветлуге реке. С. 24.

ведении каждого действующего лица в рамках того игрового языка, который свойствен данной традиции.

Все вместе это и составляет ту основу, на фоне которой в ряженье на разных уровнях господствует принцип повторяемости: повторяются здесь — с некоторыми вариациями — идея, сюжетная схема, персонажи, наконец, сами приемы воплощения героев.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АКФ РИИИ** — Архив кабинета фольклора Российского института истории искусств
- ИОЛЕАиЭ** — Императорское Общество любителей естествознания, археологии и этнографии
- (И)РГО** — (Императорское) Русское географическое общество
- ИРЛИ РАН** — Институт русской литературы Российской Академии наук (Пушкинский Дом)
- НИО ЛГИТМИК** — Ленинградский институт театра, музыки и кинематографии им. Н.К.Черкасова (ныне РИИИ)
- МАЭ** — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
- ОРЯС АН** — Отделение русского языка и словесности Академии наук
- РА МГУ** — Рукописный архив кафедры фольклора филологического факультета Московского государственного университета
- РА РЭМ** — Рукописный архив Российского этнографического музея (С.-Петербург)
- ЭО** — этнографический отдел

MUMMERS IN RUSSIAN TRADITIONAL KULTURE

SUMMARY

Larisa Ivleva's monograph researches into traditional forms of mummary in Russian culture. The work centres round the kind of mummary connected with a show (performong) type of behavior. One of the monograph's goals is dwell on it what role it plays in the system of calendar and family rites. The introduction prefacing the work contains the review of the available sources. Besides the data published the author goes by a lot of manuscript materials, her own notes made during the expeditions including. The work is furnished with the survey of the key concepts of mummary (symbolical and mythological, totemistic, magic, naive and immitatory) associated with the names of A.Afanasjev, A.Veselovskij, N.Sumtsov, Ye.Kagarov, V.Chicherov, V.Propp and other researchers.

Chapter one substantiates the thesis about mummary belonging simultaneously to ritual and show (performing) culture. The author regards mummary as playing in form and myth in content. The show aspect of embodying mythological ideas is, in the author's opinion, of a great ritual significance: personages of mummary represented «in flesh» are as though embodied with the limit of the possible almost reached.

Chapter two treats of the set of mummary's denominations interpreted as its explanatory dictionary. The denominations reflect the general principles of ritual reembodiment, calendar timing of mummary, particular methods of costume-making. Some of the terms indicates to typical actions of the mummerns, whereas the other ones displays the connection between mummary and the next world, the world of demonic. The review of, and the research into the linguistic data entail the author's treatment of mummary as a specific language of maintaining contact with the preternatural world and of a magic game with it.

Chapter three comprises some parts to reveal the peculiarities of mummary functioning as a structural element of many rites pertaining to the calendar and the family set; to tackle the distinctions in the structure of the show action, which different forms of mummary are typical of; the particular heed is taken of choreography as the key type of mummers' behavior. The last part of the Chapter contains special verbal formulae to accompany the choreographic introduction and the end of mummary: they arrange it in line with the principle of the «frame» and represent the most generalized principle of the show behavior. The dance is tackled as an equivalent of a mask for such essential traits of a show as ritual silence and unrecognizability of a mummer are linked with it.

Chapter four is devoted to the analysis of the symbolic meanings of object and material articles of mummary, including the mask and the attire. The author dwells on the key kinds of ritual clothes — a kind of «anti-clothes» — and reviews the main forms of costume-making. They are turning inside out and smearing ordinary attire; ritual making oneself nude; a tendency towards archaization of the costume and towards utilizing various eccentric elements (those from other estates and ethnoses); use of diverse «anti-materials» — rags, twigs and bark, etc. The definition of traditional colour symbols in mummary is provided in comparison with colour symbols of mythological personages reflected by tradition. This allows one to see demonic creatures in the personages of mummary. As the author shows, some particular elements of mummary witness about it, the aforesaid elements equally employed in practical magic. The author pays particular heed to the problem of correlation between a mask and an effigy in a rite as well as to the system of mythological notions about a mask. The work shows that not unfrequently everyday articles are turned into masks, with their symbolization occurring in the rite and with the popular notions of a mask being a dangerous thing transferred on them.

The last chapter of the work deals with the key types of the personages and the principles uniting them within the confines of separate local traditions.

TABLE OF CONTENTS

INTRODUCTION INTO THE WORLD OF MUMMERY:
the sources and problems of research 5

Chapter one. MUMMERY AS A TYPE OF SHOW 24

**Chapter two. MUMMERY AS REFLECTED
 BY FOLK TERMINOLOGY 39**

Chapter three. MUMMERY AND RITES

1. MUMMERY WITHIN THE SYSTEM OF RITES 78

2. ACTION IN A MUMMERY SHOW 122

**3. CHOREOGRAPHY AS A TYPE
 OF MUMMERS' BEHAVIOR 131**

Chapter four. ARTICLES OF MUMMERY

**1. THE SYMBOLISM OF CLOTHES AND THINGS
 IN THE MUMMERY 155**

2. COSTUMES AND MASKS 173

Chapter five. THE WORLD OF MUMMERY'S PERSONAGES . 195

List of abbreviations 231

Summary 232

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ В МИР РЯЖЕНЬЯ: источники, проблемы изучения	5
<i>Глава первая.</i> РЯЖЕНЬЕ КАК ТИП ИГРЫ	24
<i>Глава вторая.</i> РЯЖЕНЬЕ В СВЕТЕ НАРОДНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ	39
<i>Глава третья.</i> РЯЖЕНЬЕ И ОБРЯД	
1. РЯЖЕНЬЕ В СИСТЕМЕ ОБРЯДОВ	78
2. ДЕЙСТВИЕ В ИГРЕ РЯЖЕННЫХ	122
3. ХОРЕОГРАФИЯ КАК ТИП ПОВЕДЕНИЯ РЯЖЕННЫХ	131
<i>Глава четвертая.</i> ПРЕДМЕТНЫЙ МИР РЯЖЕНЬЯ	
1. СИМВОЛИЗМ ОДЕЖДЫ И ВЕЩЕЙ	155
2. МАСКА В СИСТЕМЕ РЯЖЕНЬЯ: игровой и мифологический аспекты	173
<i>Глава пятая.</i> МИР ПЕРСОНАЖЕЙ РЯЖЕНЬЯ	193
<hr/>	
<i>Список сокращений</i>	231
<i>Summary</i>	232

Лариса Михайловна Ивлева
РЯЖЕНЬЕ В РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Редактор *В.Д.Кен*

Адрес редакции: 190000 С.-Петербург, Исаакиевская пл., 5
РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИСКУССТВ

Тел. 314-41-36, 314-46-13

Текст сверстан в Производственно-коммерческой фирме «ОЮ-92»
С.-Петербург, ул. Марата, 72. Тел. 315-17-05, 164-91-75

Сдано в набор 20.03.1994. Подписано в печать 25.05.1994. Формат 60x84¹/16.

Объем 14.5 усл.-печ. л. Тираж 1500 экз. Бумага «Типографская № 1».

Заказ № 297

СППО-2 С.-Петербург, Парголово, ул. Ломоносова, 115