И.А. МОРОЗОВ

ЖЕНИТЬБА ДОБРА МОЛОДЦА

РА – 1270484

Государственный республиканский центр
русского фольклора

И. А. МОРОЗОВ

ЖЕНИТЬБА ДОБРА МОЛОДЦА

Происхождение и типология
традиционных молодежных развлечений
с символикой "свадьбы"/"женитьбы"

Москва
«Лабиринт»
1998

ББК 82.3Р
М 80

Печатается по решению Редакционно-издательского совета
Государственного республиканского центра русского фольклора

Редколлегия: **Каргин** А.С. (отв. редактор),
Банин А.А., Жукова Э.Р., Иванов А.Н.,
Смолицкий В.Г., Хренов Н.А.

Рецензенты: кандидат филологических наук **Л.Н. Виноградова,**

кандидат филологических наук **А.Б. Страхов**

М 80 **Морозов НА.** Женитьба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». - М.: Государственный республиканский центр русского фольклора; Издательство «Лабиринт». 1998. - 352 с.

Книга посвящена исследованию народных игр и развлечений в их взаимосвязи с календарной и семейной обрядностью и архаическим комплексом переходно-посвятительных («инициационных») обрядов. Обсуждается проблема происхождения традиционного свадебного обряда из сезонных обходных церемоний, архаических ритуалов с символикой «брака с предком» и обычаев, связанных с собраниями и пирушками неженатой молодежи. В качестве материала использован русский и общеславянский игровой фонд (ролевые, подвижные и хороводные игры, сценки ряжения, розыгрыши и забавы испытательного типа), а также финно-угорские, тюркские и северо-кавказские параллели.

Издание рассчитано на фольклористов, этнографов, историков культуры и широкий круг читателей, интересующихся традиционной народной культурой.

© И.А. Морозов, 1998
© Государственный республиканский центр Русского фольклора, 1998
© Издательство «Лабиринт», 1998

ISBN 5-86132-026-8
ISBN 5-87604-085-1

ТРАДИЦИОННАЯ ИГРА В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

(о книге «Женитьба добра молодца»)

Книга «Женитьба добра молодца» - издание, подготовленное к публикации отделом историко-теоретических и философских проблем традиционной культуры Государственного республиканского центра русского фольклора. Сейчас мы располагаем интереснейшим исследованием об одной из разновидностей народных игр, связанных с мотивами свадьбы. В центре внимания автора - генезис и функционирование игры на протяжении всей истории традиционной культуры. Речь идет, в частности, и о трансформации сакральной стихии, присущей этой игре, в развлечение, что имеет место на поздних этапах истории. Пережив своеобразный ренессанс в городской культуре XIX в., вся эта игровая стихия затем начинает вытесняться активизировавшимся пластом профессионального искусства.

Цель автора - показать тесную взаимосвязь календарных форм молодежных развлечений с играми и развлечениями детей и подростков и обрядовыми развлечениями, практиковавшимися на традиционной свадьбе. В центре его внимания позднейшие, зафиксированные в записях XIX-XX вв., формы традиционной свадьбы, которые являются развитием их календарно-обрядовых прототипов. В контексте последних одновременно развивались и игровые формы свадьбы, трансформировавшиеся затем в поздние, самостоятельные по отношению к календарю формы.

Можно сказать, что в области изучения народной культуры заполнен один из обращающих на себя внимание пробелов, не позволявший без тщательного анализа большого массива эмпирического материала, касающегося повторяющихся игровых ситуаций и сюжетов, ставить общетеоретические вопросы, связанные с отношениями игровой стихии и русской культуры. Внимательное прочтение книги «Женитьба добра молодца» естественно подводит к выводу о том, что в сфере народных игр наконец-то собран и систематизирован богатейший эмпиричесий материал, извлеченный из самых разных источников. Там, где отечественных источников было недостаточно, исследователь, обладающий высокой лингвистической культурой, обращается к фактам, имеющим место у других народов (тюркских, кавказских и т. д.). К достоинствам книги можно отнести и то, что автор основывается на

данных, полученных в результате предпринятых им фольклорно-этнографических экспедиций.

Однако есть необходимость отметить и то, о чем обычно не говорится в исследованиях академической направленности (а именно в этом жанре и написана книга), то есть об ее актуальности. Нельзя не констатировать, что исследования по проблематике игры и, в частности, роли игры в традиционной культуре в русской науке почти отсутствуют. Конечно, была книга Е.А.Покровского и в первой половине 30-х годов выходил сборник, явившийся результатом интереса к играм, известного театроведа В.Н.Всеволодского-Гернгросса. Однако подобное обращение к народным играм на протяжении десятилетий в России несло на себе печать имевшей место в официальной культуре, преимущественно государственной, оппозиции между игровым и серьезным началами. В тоталитарном российском государстве жизнь была регламентирована в соответствии с «серьезным» началом, вытеснившим «игровую стихию» на периферию, в неофициальные пласты жизни. Отсутствие свободы не позволяло насыщать бытие яркими игровыми формами. Совсем иная картина возникла после разрушения регламентированных государством стереотипов поведения.

В ситуации демократизации общества игровой фактор неизбежно активизируется, поскольку игра тесно связана со свободой. Периферийные, неофициальные пласты культуры и вытесненные формы жизни вторгаются в профессиональное искусство, на экраны, театральную сцену, страницы прессы, выставки художников, в сферу досуга, наконец, в саму реальность. Однако дело в том, что такой интерес часто оказывается самоценным, отрываясь от апробированных народом на протяжении столетий ритуально-игровых форм. Об этом напоминают выходящие в последние годы труды фольклористов. Стремясь не отстать от веяний времени, фольклористы предлагают исследования об эротике в народной культуре, основываясь как на скрытых до сих пор от глаз широкого круга читателей архивных материалах, так и на собственных полевых записях. Становится все более очевидным, что эта тайная, сакрально-интимная составляющая традиционного быта и личности некогда оказывала, быть может, не меньшее влияние на формирование социума и личности, чем официальная, государственная политика. Констатируя прорыв неофициальных пластов жизни, мы одновременно не можем не отметить и нарастающего в России протеста против такого «общественного стриптиза». Противоречивые ситуации в общественной жизни и делают актуальной проблематику культуры как хранительницы норм поведения, активизируют дискуссию об ее миссии и социальных функциях.

В этом смысле весьма полезно поразмышлять над игровой традиционной культурой, ставшей не только символом свободы, но и средством воспитания, приобщения к сакральным и духовным ценностям. Формы народной игры не отрицают духовных и нравственных ценностей, а утверждают их. Культура жива, пока существует ее игровое измерение. Вот почему в конце XX в., когда вопреки показному оптимизму политиков новой формации, мы наблюдаем нечто, напоминающее самый настоящий «надлом» русской цивилизации, мы не можем не углубляться в жизненные истоки отечественной ментальности, не размышлять о первоисточниках русской общественной и личной жизни, а следовательно и о роли игры, которая не только делает культуру жизнеспособной, но и предшествует ей. Иначе говоря, разрушенную и продолжающую разрушаться в настоящее время культуру может лечить не только политика и экономика, но, в том числе, и игра. Не будет преувеличением сказать, что русский народ выжил именно в силу сохранения традиционных игровых и фольклорных ценностей, отдельные проявления которых носили ярко оппозиционный характер институциональным императивам. Для такого размышления книга И.А.Морозова предлагает не только богатый исторический и этнографический материал, но и своеобразный взгляд на реалии традиционного русского быта.

Возможно, читателя удивит, как, демонстрируя разнообразные варианты сохранившихся вплоть до начала нашего столетия молодежных забав и развлечений, автор в конечном счете относит их к наиболее древней игровой ситуации, а точнее - прасюжету, имевшему не развлекательный, досуговый, а прежде всего сакральный, мифологический и космологический смысл. Стремление прочитывать фольклорные тексты сквозь призму ритуалов и мифов - не новинка, и для лучших образцов фольклористики такой подход привычен. Однако используя его при выявлении древнейших архетипов игры, И.А.Морозов достигает значительных результатов.

В самом деле, собранный исследователем материал иллюстрирует то, что игры и развлечения с символикой свадьбы имеют жизнеутверждающий, оптимистический характер, выражают смысл смеховой культуры. Смех же, как известно, имел магический ритуальный смысл, соотносился с плодородием и урожайностью и, в конечном счете, с Эросом, если под последним понимать инстинкт жизни в самом широком и философском смысле. Действительно, и смех, и эротика, которых в играх свадебного цикла предостаточно, своими корнями уходят в земледельческую магию и обрядность. Выявление связи поздних игр и развлечений с древнейшей земледельческой обрядностью, чему посвящены многие и лучшие страницы книги, - уже ее большое достоинство.

Но, как представляется, когда речь идет об играх и развлечениях, одного Эроса явно не достаточно, ведь традиционная культура - это не только стихия безудержного разгула и веселья, как может показаться людям, недостаточно глубоко знакомым со стихией народной культуры. В развлекательную стихию современный человек уже почти не вкладывает иных смыслов. Между тем, в случае с играми и вообще фольклором, речь идет о выражении своеобразной ментальности наших предков, носителей традиционных ценностей. Только Эрос просто не способен передать смысл ни игровой стихии, ни ментальности этого типа. Тут должны быть выявлены танатологические мотивы культуры. Но именно их выявление в играх и развлечениях с символикой свадьбы позволяет исследователю разрушить стереотип русского фольклора как стихии бездумного веселья и смеха.

Игра в свадьбу (как, впрочем, и сама свадьба в ее реальных архаических формах) не свободна от одной из универсальных оппозиций традиционной культуры - оппозиции «жизнь - смерть» («рождение - смерть»), о чем и идет речь в первой главе книги И.А.Морозова.

Все дело в том, что для автора любая народная игра - одновременно проявление и жизненного порыва, и смерти. Одно оказывается продолжением другого. Танатос сопровождает Эрос. Эта истина известна не только по психоанализу, особенно в его вульгарном переложении, а по древнейшим космологическим представлениям, согласно которым рождение нового космоса без смерти старого не бывает. В соответствии с подобными представлениями, новый космос не является вечным и, умирая, он уступает место вновь рождающемуся.

Это архетипическое измерение игровой народной культуры исследователю удается реконструировать по мере того, как он начинает улавливать соборность, то есть коллективность всех игровых проявлений, во-первых; и обязательное включение в игру не только всех членов коллектива, но и представителей загробного мира, предков, воздействие которых не только на жизнь людей, но на природу, плодородие, урожайность, несомненно, во-вторых. Так, свадебный говорун и краснобай, т. е. «бахарь» предстает не только как достигший брачного возраста молодой человек, но одновременно и «предок» (покойник, мертвец), благословляющий «женитьбу» присутствующих, освящая их брак, и вступающий в эротический контакт с участниками игрища. Если верить этим выводам, на архаических стадиях культуры брак и свадьба не являются проявлением того, что в поздней истории будут называть «частной жизнью». Вступление в брак в традиционном понимании - прежде всего акт универсальный, космологический, когда в соприкосновение входят мир реальный и мир загробный, мир природный (в который органично включен и мир предков) и мир человеческий. Это,

несомненно мистерия. Всякий раз рождение нового космоса, ради которого активизируется хаос в виде появления в свадебных играх ряженых, которые есть не что иное, как предки. Но основные фигуры свадебной мистерии тоже, как показывает исследователь, перевоплощаются в предков.

Итак, для человека традиционного общества заключение брака, соответствующего календарной обрядности и, следовательно, приуроченного к праздникам (масленицы, например) свадьба - не дело частной жизни, а звено в социально-космической жизни. Это прежде всего переход из одного состояния в другое. Такое состояние нельзя исчерпать исключительно сменой половозрастных ролей. Это одновременно и состояние всей природы и, соответственно, космоса, из которого человек себя не выделял.

Иначе говоря, игры и развлечения с символикой свадьбы происходят из одного корня, из одного архетипа, то есть из инициации, представляющей форму игры, состязания, испытания, поединка, причем не только с соперниками, но и судьбой. Мистерия рождения нового космоса происходит в формах агона. Победы оказывается достойным тот, кто из этого состязания выйдет с честью и славой, т.е. тот, кто достоин покровительства предков, чьи действия соотнесены с завещанными предками нравственными нормами.

Как показывает И.А.Морозов, ситуация возмужания юноши и его вступления в брак часто связана с ритуальными «инициационными» испытаниями на зрелость. Подобные испытания (скачки, бег наперегонки, борьба, попадание в цель, бросание предметов на дальность и др.), в результате которых герой получает руку царевны, известны по славянскому эпосу и сказкам. Однако не менее широко подобная символика распространена и в обрядовой практике, например в ритуальных соревнованиях на опережение после пасхальной заутрени или в беге наперегонки пастухов на Троицу. В этом смысле соревнование за руку прекрасной царевны оказывается частным случаем обрядовых соревнований за обретение доли, судьбы, славы и чести. По-видимому, символика, применяющаяся в соревнованиях подобного рода у южных и западных славян (например, названия «король» и «королева» для победителей в них, между которыми и разыгрывается шуточная свадьба, тесно связана с аналогичной символикой в русских хороводных играх и посиделочных развлечениях и играх типа «в царя», «в царевну», «в короля». Совпадают и способы определения победителей в обрядовых соревнованиях и посиделочных играх: например, бросание жребия или соревнование на опережение. Характерно, что многие посиделочные развлечения сопровождаются испытаниями (в первую очередь девушек и детей). В качестве испытания иногда выступает игровое

наказание. Все это иллюстрирует тесную взаимосвязь в традиционном мировоззрении индивидуального, общественного и космического начал, вписанность процесса личного социо-половозрастного возмужания в природные календарные и общинные трудовые и хозяйственные циклы.

Такое понимание игры, из которого исходит в своей книге И.А.Морозов, представляется оргигинальным и аргументированным. Оно многое добавляет даже к тем многочисленным определениям игры, которые можно найти в известной книге Й.Хейзинги, показавшего огромную роль игрового элемента в культуре. В соответствии с логикой автора книги «Женитьба добра молодца» игра - это форма перехода из одного состояния в другое, когда прежний ритуал или статус нарушен и преодолен, а другой еще следует обрести в противостоянии, соперничестве, испытании, борьбе, то есть в игре. Иначе говоря, игра является не только зрелищем и развлечением, но и жизнью, точнее, проявлением самой жизни. В этом противостоянии принимает участие и социум, и загробный мир, и, наконец, весь космос. Поэтому игра - это прежде всего реальность соревнования за обретение нового статуса. Такое новое понимание игры более понятно и наполнено смыслом. Ничего этого нет в преимущественно описательных предшествующих попытках исследования игры в России, исключая разве что интересные опыты Т.А.Бернштам, учитываемые в данной книге И.А.Морозовым. Для того, чтобы к такому выводу прийти, необходимо было реконструировать содержащиеся в ритуалах древнейшие смыслы, что и проделано автором. Это можно было предпринимать на определенном этапе развития науки, после успехов, достигнутых в культурной антропологии и этнологии.

Такое понимание игры как борьбы за приобретение нового статуса позволяет точнее понять смысл всех конкретных игровых ситуаций вроде скачек или бега наперегонки, пения, розыгрышей и т.п., примеры которых можно найти в самых разных источниках. Проблема заключается лишь в амбивалентности игровой ситуации. В народной культуре порыв к жизни, без которого нет состязания и противостояния, существует рядом с судьбой и смертью. Поэтому соотносимая со своим ритуальным архетипом игровая ситуация могла разрешаться не только восторгом и упоением от победы, лаврами, увенчивавшими чело игрока, но и самой реальной смертью, позднее заменяемой ритуальной, символической, то есть инициационной.

Может быть, автор сделал даже больше того, чем мог воспользоваться в данной монографии, и что, видимо, можно было бы развернуть в последующих работах. Соотнося разнообразные игровые ситуации в их поздних формах с инициацией как прасюжетом, он в то же время

приоткрывает завесу над архаическими этапами становления театра, формы которого также вызревали в игре, в том числе и в играх с символикой свадьбы. Свадьба - это не только демонстрация игр, но и своеобразная стихия лицедейства, скоморошества (не случайно центральный персонаж свадебной мистерии может выступать в личине скомороха).

Это положение иллюстрирует третья глава книги, посвященная анализу форм поведения неженатых парней, по многим своим чертам приближавшимся к поведению скоморохов («веселых»): это и стремление к постоянной демонстрации своей удали, проявляющейся в том числе в повышенной драчливости и склонности к кутежу, а также в непременном владении игрой на музыкальных инструментах, пением и пляской. Аналогии молодец - «скоморох» или «хмель» («Спирька коломенский») можно найти и в ряде хороводных игр. С этой точки зрения представляет интерес мотив «сиротинушки», постоянно встречающийся в ряде хороводных игр и посиделочных развлечений, возвращающий к мотиву «проклятого родителями дитяти», «отрока». Предложенный мотив отчасти проясняет образ молодца-«монаха» или «инока», молодца, сидящего в келье или монастыре, встречающийся во многих посиделочных играх и позволяющий задуматься о роли монастыря в воспитании молодежи в средневековой Руси.

В хороводных играх позднейшего слоя мы имеем дело с переработкой архаических мотивов, связанных с инициационно-посвятительными церемониями и обрядами. Мотив изоляции в «лесной избушке» заменяется более новым и, видимо, навеянным реальным пребыванием молодежи «на ученье» (или «на мученье», как пародийно-шутовской вариант, намекающий на более старые формы испытаний, которым подвергались посвящаемые) в монастырской школе. Мотив посвящаемого, находящегося в наркотическом трансе, преображается в соответствии с веяниями времени в мотив «хмеля», парня-гуляки и кутилы, веселящегося в кабаке, скомороха и игреца. Старый мотив «отрока», отвергнутых или проклятых родителями (отосланных к лесному духу - «лешему» или к «баннику») юноши или девушки, трансформируется в мотив «сиротинушки», стучащегося к девушке в окно. Несколько более изолированным выглядит игровой мотив «сватовства бояр», еще не потерявший связи с традиционным свадебным обрядом и фиксировавшийся в русской свадьбе вплоть до последнего времени.

Спрашивается, если все многообразие проявлений игровой народной культуры исследователь соотносит с ритуальным прасюжетом, т.е. с ритуалом инициации с вытекающими отсюда смыслами, то причем тут специфическая ментальность славянского мира? В самом деле, обряд инициации существовал во всех древних цивилизациях, а не

только в славянском мире. Тем не менее, соотнося игровой универсум с формулой инициации, исследователь делает нечто большее, чем просто систематизирует все разнообразие игровых проявлений. Й.Хей-зинга прав: если вы хотите понять культуру, ищите игру и разбирайтесь в ней, ибо культура - это игра. Применительно к книге И.А.Морозова это следует понимать так: если воспринимать игру сквозь призму обряда инициации, то необходимо из последнего извлекать то, что позволяет объяснить культуру в целом, в частности тот тип культуры, что присущ славянскому миру. Если исходить из логики автора, то переходный обряд - ядро не только игр и развлечений, но и иных культурных форм, более того, данной культуры вообще.

Используя богатый эмпирический материал, связанный с русскими народными играми, И.А.Морозов не всегда пользуется возможностью, исходя из него, сделать заключения философского и культурологического характера. Между тем, пытливого читателя данная сторона дела может заинтересовать. Поэтому возникает соблазн некоторые наблюдения и выводы И.А.Морозова рассмотреть в ракурсе специфической ментальности русского человека. Дело в том, что, как он утверждает, инициация - это не только испытание физических и духовных способностей посвящаемых, но и внутреннее и внешнее преображение, включая преображение внешности и изменение стереотипов поведения. Может быть, в православной цивилизации - да, именно в православной, христианской! - этот инициационный комплекс и стал своеобразным «прасимволом», определяющим все, что в этой цивилизации существует. Именно в России как классической стране перманентного неблагополучия, которое мы продолжаем ощущать даже в конце XX в., имеет место культ всеобщего преображения, о чем свидетельствует творчество многих взыскующих его отечественных художников. Так, может быть, столь значимый для цивилизации мотив преображения, тоже происходит из феномена инициации, получая, конечно, на позднем христианском этапе истории новые значения. То, что обряд инициации вызывается к жизни в языческих культурах - не препятствие для того, чтобы не видеть, как некоторые языческие архетипы в измененном виде продолжают функционировать в недрах христианских культур. Ведь улавливается же в дионисийских языческих мистериях античности будущая Голгофа.

Указывая на культурологическую направленность рассматриваемой книги, мы лишь стремимся подчеркнуть не только то, что там, где игра, там и культура, но и то, что если игра - ядро культуры, то она не может быть воспитательным средством. Поэтому игра никогда не понималась лишь как безграничная свобода и развлечение. Сам ритуал инициации носил воспитательный характер. Как не хватает сегодня представите-

лям нового делового мира России, воспринимающим новую реальность как возможность безудержного грабежа, разгула понимания свободы именно как творчества космоса, а следовательно, творчества по правилам. Иначе говоря, свободы, но не хаоса.

Игровой мир культуры мы не случайно сблизили с современной предпринимательской суетой в России. Именно в этой среде сегодня во многом возрождается игровой импульс, творится в игре новый хозяйственный и деловой космос. Иначе говоря, новая потребительская утопия, которую так активно и даже агрессивно внедряет отечественная реклама, прежде всего телевизионная. Современные «новые русские» уподобляются ритуальным фигурам разухабистых парней, носителей удали и бесшабашности, ухарства, дерзости, раскованности и склонности к безграничному разгулу, о чем пишет автор в связи с характеристикой игровых ситуаций. Но в отличие от инициируемых, им пока неведомо понятие морального авторитета и судьбы. А это означает, что их поведение оказывается не в границах культуры, а за ее пределами. Досадно, поскольку на сегодняшнем этапе предпринимательская субкультура означает в России очень многое. Субъективное осознание ответственности у ее носителей отсутствует.

Нам не научиться существовать в ситуации свободы, если мы не переработаем колоссальный массив текстов народной культуры, не научимся понимать заключенную в них мудрость, способствующую выживанию человека и общества. Исследование И.А.Морозова - одна из попыток осмыслить неоднозначность народного игрового универсума, амбивалентный потенциал игр, их столь необходимые в ситуации надлома цивилизации жизнестроительные функции.

Книга интересна тем, что дает пищу для раздумья над возможностями традиционной культуры, из которой современники так мало умеют брать. Это умное и очень полезное исследование, выполненное автором с огромной любовью к своему предмету.

Н.А. ХРЕНОВ,
доктор философских наук, профессор

ГЛАВА 1. **ВВЕДЕНИЕ В “ЖЕНИТЬБУ”**

Как показывают исследования последних лет, традиционная свадьба являлась не только важнейшим ритуалом жизненного цикла, но и средоточием разного рода развлечений и игр. Игровые формы поведения, розыгрыши, шутки, языковая игра и, конечно, хороводные и круговые игры с выбором пары вклиниваются во все, даже самые “серьезные” ритуальные эпизоды свадебного действа, нередко по форме приближая его к комедии или фарсу. Молодежные собрания в рамках традиционной свадьбы по многим признакам близки к святочным посиделкам и игрищам. В первую очередь это относится к составу развлечений на них, среди которых фигурируют и известные посиделочные игры с “переженивaнием” участников (типа “в солдатский набор”, “в столбушку”, “в соседи”), и хороводные игры с выбором пары (“Вдоль по морю, морю синему”, “Просо сеять”, “Бояре”, “Заюшка”, “Келья”, “Как поехал молодец/Во Китай-город гулять” и др.), и плясовые игры и пляски (“По́ лугу, лугу́“, “Ковер”, “Подушечка”, “Ах вы, сени, мои сени” и др.).

Обращает на себя внимание приуроченность игровых вечеринок (бесед) молодежи к периоду подготовки к свадьбе и к самой свадьбе. При этом показательно варьирование сроков их проведения: *к предсвадебным посиделкам (вечерам)*, на которых обычно подруги невесты помогали ей подготовить “дары” свадебщикам, *к запою*, *к девишнику (“последнему вечеру”)*; *к утру первого дня свадьбы*; *к свадебному застолью* или *застолью во второй день свадьбы*. Можно смело утверждать, что игровые эпизоды пронизывают всю ткань свадебного обряда. В этом смысле оправданно представление народа о том, что свадьбу *играют*.

Вместе с тем хорошо известны факты использования мотивов “свадьбы”/“женитьбы” в обширном круге молодежных развлечений и игр, как посиделочных, так и практиковавшимся во время календарных праздников и обрядов: на святки, масленицу, Красную горку, Троицу и Духов день, Ивана Купала, Петровки. Хотя “зацикленность” молодых людей брачного возраста на теме свадьбы и кажется вполне естественной, при внимательном анализе общего состава молодежных развлечений возникает ряд вопросов. Скажем, не совсем ясно, являются ли эти игровые (в смысле “невсамделишные”, “театрально-фарсовые”) формы свадьбы **подражанием**

настоящим, их условно-игровой переработкой или же они представляют из себя некое самостоятельное явление, лишь позаимствовавшее у настоящей свадьбы, известной нам по этнографическим материалам последнего столетия, название и некоторые внешние аксессуары?

Близость свадебных развлечений к календарным и посиделочным вызывает резонный вопрос: не обусловлено ли это сближение генетической преемственностью? Другими словами, не является ли давно отмечаемая многими исследователями "свадебная окраска" календарных праздников и связанных с ними развлечений и игр[1] их исконным свойством, а не позднейшим наслоением, инновацией? Не означает ли это, что позднейшие формы традиционной свадьбы, зафиксированные в записях XIX-XX вв., являются лишь развитием их календарно-обрядовых прототипов, в рамках которых и развивались первоначально *игровые формы* свадьбы, переросшие затем в свои позднейшие ритуальные, сравнительно независимые от календаря формы?

Доказательству этой гипотезы и посвящена книга «Женитьба добра молодца». Для анализа привлечены в основном русские и восточнославянские материалы, в том числе записи автора, которые составили костяк книги. В качестве типологических параллелей использованы материалы по западным и южным славянам (глава «Введение в женитьбу»), а также финно-угорские, тюркские и кавказские примеры (глава «Ритуально-обрядовые истоки женитьбы»).

СВАДЬБА В СИСТЕМЕ ПЕРЕХОДНЫХ ОБРЯДОВ

Игра "в свадьбу" относится к числу наиболее распространенных традиционных молодежных развлечений, причем не только у русских или славян, но и у других народов Европы. Ее разновидности были известны практически всем возрастным группам. Это и игры с куклами, и ролевые игры маленьких детей и подростков, и календарные молодежные обходы "свадьбой", и посиделочные игры "в свадьбу" или "в женитьбу", и имитации свадьбы в календарных обычаях и обрядах (во время первого выгона скота, при дожинках, молотьбе и т.п.).

При сравнении подобных обрядовых имитаций свадьбы с обрядовой и игровой лексикой (например, названия завершающего свадьбу обычая "*овин тушить*" с календарным обычаем "*женитьба или свадьба овина*") можно убедиться, что наряду с похоронами свадьба, функционируя в рамках более общей категории "жизнь — смерть" ("рождение — смерть"), представляет собой один из ключевых тер-

минов традиционной культуры, позволяющих в сжатой форме охарактеризовать наиболее важные ритуальные и жизненные ситуации, связанные с переходом из одного состояния (возраста, социального статуса, сезона, цикла) в другое[2].

Особый интерес представляет тот факт, что игра “в свадьбу” в перечисленных выше ситуациях имеет как бы удвоенное символическое значение, ведь по традиционным представлениям, получившим отражение в обрядовой фразеологии и терминологии, свадьба (как обряд) уже сама по себе является игрой (отсюда такие выражения, как “*играть свадьбу”* и названия свадьбы типа “*весілля”*)[3].

Игровая составляющая этих обрядов придает им существенный колорит, ведь *игра* и *соревнование* изначально связаны с бросанием жребия, слепой игрой случая, и вместе с тем выдвигают на первый план личные качества главных участников и героев. Здесь можно сослаться на мнение В.Н. Топорова: «Пока игра остается игрой, состязательность никогда не превращается в застывшую мертвую форму, и каждый из участников рассчитывает на **свою** удачу, на свой шанс, на благоприятный случай. И это в игре главное. Игра “свободна”; чтобы выиграть в ней, знания, запасенного заранее, мало, и надо вступить в некое тонкое общение с судьбой»[4]. Свадьба представляет из себя прекрасный пример сочетания интимного, личного и общественного начала. В этой традиционной церемонии личность проходит горнило испытаний, проверку на зрелость и на соответствие общественным идеалам и ценностям. И вместе с тем ни в каком ином случае не оказываются столь важными личные качества главных героев. Их добродетели, остроумие и ум, прилежание и, наконец, ловкость, сила, напор — все подвергается испытанию, все ставится на кон. Характерно, что эти испытания нередко связаны с мотивом получения царского сана и женитьбой на прекрасной царевне. Различные их формы описаны, например, Д. Фрезером в «Золотой ветви», В.Я. Проппом в «Исто-рических корнях русской волшебной сказки»[5]. В польских преданиях, как отмечал в свое время О.Колберг, отражен мотив избрания основателя первой польской королевской династии Пястов в ходе подобных соревнований, к примеру, по результатам конной скачки по гвоздям до столба, где находится корона[6]. Названия “царь” или “король” для победителя во многих традиционных играх соревновательного типа являются, видимо, слабым отголоском такой ритуальной практики.

В архаических жанрах славянского фольклора (сказках, легендах, эпических песнях) среди испытаний, которым подвергается жених (герой, претендующий на руку и сердце царской дочери), чаще всего упоминается отгадывание загадок, рассказывание исто-

рий и сказок, чтобы рассмешить царевну Несмеяну, борьба с разного рода чудовищами и, наконец, игра в прятки, стрельба в цель, бросание предметов на дальность, единоборство с соперниками, скачки и бег наперегонки, то есть чисто игровые формы ритуально-обрядовых соревнований. Так, в сербской эпической песне о женитьбе Душана (или Турча Смедеревца) король требует, чтобы юнак, если он хочет жениться на его дочери, прекрасной Роксанде, обогнал трех быстроногих коней, что и делает посланный Душаном богатырь Михаль[7]. В русских сказках бег наперегонки к колодцу связан с добыванием "целющей и живущей" воды, меча-самосека, ножа-кладенца в потустороннем мире ("тридевятом царстве"). Взамен герой получает царскую дочь[8]. Скачки и бег наперегонки были важной составной частью традиционной свадьбы[9].

Для понимания общей мотивации этих обычаев необходимо учитывать более общий и, видимо, более старый ритуально-обрядовый смысл бега или скачек наперегонки, широко засвидетельствованный в магической практике, где участники, как правило, соревнуются за овладение "долей": прибежавший первым получает счастье, здоровье, преуспевание во всех делах ("успех" — слово, родственное общеславянским "спешить", "поспевать", в том числе и в значении "созревать, достигать спелости или зрелости")[10]. Обращает на себя внимание представление о "доле" как о "*ча́сти*" (в том числе части имущества — ср. *получить свою* ***долю*** *наследства*), а также болг. и макед. *чест*, словен. *čast* и диал. *čest,* чешск. диал. *čest'*, совмещающие значения *"часть"* и "*честь"*. Тем самым получение "доли" в соревновании можно представить еще и как добывание чести и славы. Всем славянам, к примеру, известен бег наперегонки с освященным хлебом (паской, куличом) или иной обрядовой пищей. Так, в Вологодской губ. на Пасху, после Христовой заутрени или обедни бежали домой со всех ног, хотя бы до дома было и несколько верст, т.к. считалось, что у того, кто первым прибежит домой, «работа пойдет в году всех круче». В подтатранских селах Словакии (на Спише) в пасхальное воскресенье все село собиралось у костела, причем в обряде освящения пищи (*velkonočných pokrmov*) принимали непосредственное участие только женщины, а все мужчины стояли у ограды в ожидании завершения церемонии, чтобы отнести корзинки с освященной пищей домой. «Лишь только обряды завершатся, они выхватывают кошёлки у жен и бегут с ними домой, ... так как сколь быстро они бегут домой с освященной пищей, столь быстро завершат работы на полях» [11]. В Хорватии, по свидетельству М.Гавацци, первенство в подобном соревновании связывалось с быстрым замужеством[12], в

селениях над Наревом (Мазовше) — с хорошим урожаем и приплодом скота[13] и т. п. У гуцулов в Синевирской Поляне и Монастырце прихожане, дождавшись освящения последней паски, опрометью бежали домой, нередко в спешке роняя куски “свячоного”. Прибежавший последним должен был умереть или заболеть в течение года, а опередивший всех — становился «бировом» (*“бíроў”* — род старосты у гуцулов), то есть **первым** в деревне[14]. Последний пример убеждает в том, что получаемая в результате упомянутых выше соревнований “корона на царство” — всего лишь разновидность “доли”, за которую могут соревноваться участники. Вариацией этой темы можно считать сюжет болгарской мифической песни, в которой юнак и солнце соревнуются в беге к дому солнца, где лежат волшебные ключи от неба. Победивший в этом беге получает право “светить на весь белый свет”[15].

В обрядовой практике южных и западных славян были широко распространены так называемые *бега пастухов,* совершавшиеся на Юрьев день, Пасху, Вознесение или Троицу. На роли пастушества в традиционных переходно-посвятительных (“инициационных”) обрядах мы еще остановимся ниже. Пока же отметим, что символика этих пастушеских соревнований удивительно близка к уже упомянутой нами. Так, у словенцев в Зильской Долине победитель в беге к майскому деревцу (*binkoštni tek*) считался “*королём Троицы”* и первым пастухом, а у хорватов на острове Крк, как отмечает М.Гаваци, на Вознесение (*Spasovo*) «по старой традиции деревенские парни соревнуются в беге наперегонки (*utrkuju*), и победители получают в награду круги сыра (*sirove*), которых за эту победу им дарят от всей деревни целую кучу. В Славонии, — продолжает далее М. Гаваци, — например, в зоне кайковских говоров, Вознесение имеет значение пастушеского праздника: здесь пастухи выходят на общественное пастбище, и особые почести оказываются тем, кто прибывает первым, а последнего весь год дразнят “*лонцогреб”* (от *лонац* “горшок” — *И.М.*) и под.»[16]. Похожие обычаи на Троицу существовали у словаков (Моравское Валашско)[17] и у поляков в Куявии, в селах над р. Бахож (Bachorz) и под Любенем-Куявским.

Польский вариант обычая, по свидетельству О. Колберга, начавший исчезать уже в начале XIX в., включал церемонию избрания “короля” и “королевы” и инсценировку “свадьбы” между ними. «Кто раньше всех в первый день Зеленых святок пригонит скот в условленное место, тот становится “*королем”* или “*королевой”*... Если к цели придут одновременно несколько пастухов, то спор о первенстве разрешается соревнованием в беге наперегонки: кто первым добежит до назначенной цели, того и считают “королем” или “королевой”. Направление бега помечают колышками,

начальную точку бега отмечают чертой, а у конечной цели становится “король” или “королева” (если один из них уже определен) или кто-либо из имевших это звание в прошлом году... Тот же, кто пригонит скот последним, должен сам в течение трех дней пасти скот, в то время как остальная молодежь целый день предается забавам... [Для этого] все берут с собой праздничную одежду, которую надевают уже на пастбище...» После этого все преподносят “королю” и “королеве” подарки: “королю” — цветы, пуговицы и перья на шапку или кошулю (=свитка, кафтан — *И.М.*), “королеве” — ленты и колечки. Из цветов девушки не мешкая плетут венки для “короля” и “королевы” и делают букеты для себя и парней; для отставшего —соломенный венок (ср. рус. *соломенный жених (вдовец)* или *соломенная невеста (вдова)* — *И.М.*). “Король” назначает слуг (“маршалка двора́” или “подковника”, “кухаря”, “пивничего” и т.д.). Затем устраивают пиршество, продукты для которого приносят все участники. По окончании пира, ближе к вечеру, вновь плетут венки, делают букеты и идут на пастбище. Здесь выбирают наиболее красивого, видного вола и полностью обертывают и обшивают его полотном, а рога украшают цветами; если хозяин не сумеет узнать вола, то должен будет его выкупать. В заключение, уже в сумерках, участники праздничной церемонии направляются в деревню. Процессию возглавляет “маршалок”, за ним следуют двенадцать пастухов с бичами, затем лучшая певунья с двенадцатью девушками, несущими корзинки с цветами и осыпающими ими всех по пути, после них идут музыкант, “королева” с двумя девушками, ведущими ее под руки, “король” с двумя пастухами; замыкает шествие обряженный вол, погоняемый пастушками. При входе в село процессия останавливается и оповещает о своем приходе громкими щелчками бичей. Затем веселье продолжается уже в селе[18].

Мы не случайно приводим здесь столь подробное описание славянских весенне-летних обычаев, во время которых в игровой форме происходит избрание исполнителей главных ролей в ежегодной “сельской драме”, завершающейся ритуально-обрядовой формой брака. Аналогичные обычаи еще в XVIII-XIX вв. были широко распространены во всей Европе[19]. Как видно из приведенных примеров, у южных и западных славян эти обычаи тяготели к наиболее крупным весенним праздникам и были тесно связаны со скотоводческой (пастушеской) магией. Характерно, что к этим же праздникам были, как правило, приурочены и девичьи обходы домов, использовавшие примерно ту же символику: группу девушек, участвовавших в обходе, называли *краљице, kraljevi, kralji, kraljičari*; они выбирали из своей

среды “короля” и “королеву” (*краљ* и *краљица*), а также весь свадебный чин (знаменосец-“барјактар”, “служанка”, “сноха”, “деверь”, “сборщик даров” и т. п.). Вся церемония во многом имитировала обходы, совершавшиеся во время настоящей свадьбы[20].

В последнее время появился целый ряд работ, в которых эти южно- и западнославянские обычаи связываются с церемониями, оформляющими совершеннолетие, представляются своеобразными аналогами архаических инициационных обрядов, в своей первоначальной форме не сохранившихся у славян[21]. Возникает естественный вопрос: если это так, то что из этих церемоний засвидетельствовано у восточных славян? Есть ли какие-либо аналоги такого рода обрядов, обычаев и развлечений у русских, белоруссов и украинцев или стоит довериться мнению, что восточные славяне, особенно русские, ничего не сохранили из подобного рода архаики? Связаны ли с этими обычаями русские развлечения и игры, в которых главными персонажами являются “король”, “князь”, “царь”, вроде посиделочной игры “в короля”, во время которой участники под специальный приговор складывали руки друг друга, и тот, чья рука оказывалась наверху последней, (“король”) получал право поцеловать всех девушек?[22]

Необходимость найти ответ на эти и многие другие вопросы требует рассмотрения всего комплекса фактов традиционной народной культуры восточных славян, в первую очередь русской, с точки зрения их причастности к *переходным* (инициационно-посвятительным) церемониям и обрядам, оформляющим новый, более высокий социополовозрастной статус.

Действительно, даже при первичном, поверхностном рассмотрении становится очевидно, что линии, определяющие как ход рассмотренных нами календарных обрядов южных и западных славян, так и всю драматургию позднейших свадебных обрядов, хорошо просматриваются во многочисленных восточнославянских святочных и весенне-летних играх под названием “женитьба”, “свадьбу играть”, “в жены”. Иногда определяющими в них являются элементы случайности, скажем, в том случае, когда выбор “жениха” или “невесты”, т.е. партнера по игре, совершался по жребию. Например, девушки, участвующие в игре, брались за соломинки с одного конца слегка скрученного пучка соломы, а парни — с другого, и те, кто ухватился за одну соломинку, составляли пары на весь вечер. Так, например, выбирали себе пару участники новгородских посиделок. «Один из юношей, назначенных “хозяйничать”, выходил из избы и набирал пясточку чистенькой, без травы, соломы. Соломинки по счету: на каждого парня с беседы — своя. С одного конца все соломинки были ровными, а с другого имели отметки, чтобы знать, кому именно из парней принадлежит та или

иная соломинка. Тот, кто держал соломинки в пучке, стоял на середке, а другой юноша из “хозяйничающих” по очереди брал каждую девушку за руку и подводил к соломке. Если какая-то из девушек не хотела идти, то “хозяйничающие” могли стегнуть ее ремнем. С того конца, где соломинки были ровно подобраны одна к другой, девушка должна была вытянуть соломинку. Тот из парней, чья отметка окажется на другом конце, садился к прялке вышедшей девушки. Так проходил выбор партнеров в д. Остратово Мошенского р-на. В д. Загвонье Любытинского р-на игра отличалась лишь тем, что за другой конец соломинки ухватывался каждый из парней с беседы, и девушка вытаскивала себе не только соломинку, но заодно и кавалера». Это называлось “*перегоны соломкой*”[23].

Столь же случайным и анонимным был выбор девушками ряженых парней, поскольку выбирающим не было известно, кто скрывается под той или иной личиной. Более поздние варианты такого способа выбора пары — игры типа “солдатский или некрутский набор”, имеющие явно посвятительную символику: “некрутов” — девушек или детей — нередко предварительно испытывали или тренировали (например, учили маршировать строем, отдавать честь и т. п.). Вот одна из подобных сценок, практиковавшихся во время святочных игрищ вплоть до середины прошлого века: описание принадлежит семинаристу Н.С. Преображенскому, наблюдавшему развлечения на игрище в с. Никольском Кадниковского уезда. «Первое испытание, которое обрушилось на бедных ребятишек, был “*рекрутский набор*”. Потаскавши их с печки, с полатей, из-за девушек, собрали среди избы, всех до единого раздели, и “доктор” осматривал, способен ли представленный к военной службе. Кого “доктор” находил способным, тому давали щелчка в лоб и ставили в сторону. Кто же оказывался неспособным, тому давали подзатыльника так, что он летел к дверям. “Рекрутов” поставили в ряды, провели их в ногу по избе раза два-три и, наконец, всех потаскали за волосы на полати»[24].

Не менее широко были распространены и игры с гласным, прилюдным выбором партнера типа “на мосту гореть”, “столбушка” или “в соседи”, при которых испытывалось умение открыто выражать свои симпатии, что оказывало немалое влияние на процесс складывания устойчивых пар.

Большинство этих игр завершалось “венчанием” или “женитьбой”, т.е. поцелуями. Впрочем, если подобная символика и не присутствовала явно, ее можно усмотреть в некоторых игровых действиях и трактовать величание и припевание как сватовство; выбор пары, сопровождающийся гулянием (“проходкой”) парочки по хороводу или кругу, либо пляской в кругу, — как венчание

и свадебный пир; завершающий игру поцелуй — как первую брачную ночь.

Интересно, что в некоторых играх поцелуй может рассматриваться как своеобразное *игровое наказание*. По-видимому, это можно сравнить с остаточными формами свадьбы или “женитьбы”, сохранившимися в наказаниях некоторых детских игр, например, в виде загадывания имен или кличек на пальцах или пуговицах, до сих пор бытующего под названием “женитьба” во многочисленных разновидностях народной игры “в выклики” (современные названия “хали-хало”, “в подкидного”, “в имена”).

Если сопоставить эти факты употребления символического брака в виде *наказания* проигравшему с упомянутыми выше случаями выбора “жениха” или “невесты” (игрового партнера) *по жребию*, то неизбежно оказываешься перед необходимостью ответа на вопрос: не являются ли эти игровые мотивы отражением древних обрядовых соревнований, результатом которых могла быть ритуальная смерть (в прежнем облике) и получение нового статуса (брак)?

Проблеме социо-возрастных переходов в русской и восточнославянской традиционной культуре отечественная этнология уделяет пока недостаточное внимание. Специальные исследования этого вопроса практически исчерпываются небольшой работой Д.К. Зеленина и классическим трудом В.Я. Проппа, где эта проблема впервые, пожалуй, была обозначена во всем масштабе, но проанализирована, в основном, на этнографическом материале весьма удаленных культур. Отдельные аспекты этой проблемы затрагиваются в работах Л.А. Абрамяна и Г.А. Левинтона, Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова, Н.А. Криничной[25]. Из крупных исследований последнего времени, в которых было уделено достаточно много внимания анализу проблем социализации молодежи и переходно-посвятительным обрядам на этнографически достоверных фактах традиционной русской или восточнославянской культур, необходимо назвать работы М.М. Громыко и Т.А. Бернштам, представляющих разные научные школы и, соответственно, различные взгляды на эти проблемы[26]. Знаменательно, впрочем, что несмотря на разницу в методологии оба исследователя приходят к выводу о тесной взаимосвязи в традиционном мировоззрении индивидуального, общественного и космического начал, о вписанности процесса личного социо-половозрастного возмужания в природные календарные и общинные трудовые и хозяйственные циклы.

Несколько ранее к аналогичным выводам на основе анализа обширного круга славянской социальной терминологии пришли Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров, отмечавшие, в частности, что «вы-

деляемые в праславянском и индоевропейском (языках — *И.М.*) возрастные группы параллельны и в том, что касается их состава, и в том, что касается их последовательности, временному членению природного и хозяйственного, в особенности годового цикла, так же составляющего некое замкнутое, как и жизнь человека. Роль обрядов типа родин, инициации, свадьбы, похорон, отмечающих границы жизни в целом и ее частей, сопоставима со значимостью ритуалов перехода от одного сезона к другому — ср. выражение этого отождествления в славянских ритуалах похорон зимы, представления весны и других сезонов в виде членов одного из возрастных классов (молодого и старого), а всех сезонов или фаз мужской силы — в виде четырехчленного божества (у балтийских славян, по идее Р.Якобсона), многозначность соответствующих терминов (в частности, слав. **jar-* и его ритуальных, биологических и хозяйственных производных, восходящих не только к индоевропейскому, но и к ностратическому, и т. п.). Как и по отношению к основной ячейке социальной организации, постоянно прослеживается параллелизм разных кодов: природного, хозяйственного, социального, космоса и общества»[27].

Эту тему активно разрабатывает в последних своих работах Т.А. Бернштам[28]. В общем виде подобные идеи высказывались еще в прошлом веке: например, праздник Ивана Купалы как отражение мифа о космической свадьбе Ивана да Марьи у балтов и славян, брак солнца на Георгиев день у болгар, и др.[29]. На это же указывает связь метеорологических явлений с представлениями о “небесной” свадьбе. Скажем, в Южной Болгарии, на Родопах во время “слепого” дождя кричат: “*Лисица се жени! Лисица се жени!*” У сербов считают, что “когда идет дождь и солнце светит, это тогда значит *медведь женится* (*мечка жени*)” (Гружа, Ниша, Заечар, Пазарджик). “Когда дождь идет и солнце сияет, *волк женится, медведица замуж вышла*” (Лесковац) или “*медведица выходит замуж, волк ее венчает*” (д. Момина Клисура в Пазарджике)[30]. Об использовании сходной символики в восточнославянских молодежных развлечениях и играх (например, в сценках ряженых) еще пойдет речь ниже.

Однако идея проекции мифологических представлений и верований в плоскость календарных праздников и обрядов и — далее — на процесс развития конкретной личности (в качестве возможного аналога подобных воззрений укажем на частичное развертывание в календаре жизни Иисуса Христа), несомненно требует дальнейшего тщательного анализа на основе уже имеющихся фактов, а также поиска новой информации, в том числе и новых полевых исследований.

БРАЧНЫЕ МОТИВЫ И СЮЖЕТЫ В МОЛОДЕЖНЫХ ИГРАХ

Прежде чем перейти к анализу собственно русского игрового материала, рассмотрим, как используется мотив “брака” (“свадьбы”, “женитьбы”) в славянских хороводных и круговых играх. Среди множества мотивов, составляющих игровые сюжеты, преобладают или наиболее часто встречаются такие, как “похищение”, “кража”, “война”, “сватовство и женитьба”, “ярмарка, торг (купля-продажа)”, “болезнь или смерть главного персонажа и его оживание”, “главный персонаж находится возле дерева (кустарника, столба, печи)”, “главный персонаж побывал за морем и рассказывает об этом присутствующим”, “потеря девушкой венка (кольца) и их поиск”, “переход главными персонажами реки (моста, кладки) или прохождение в ворота”, “возделывание и выращивание тех или иных сельскохозяйственных культур, их уборка и обработка, изготовление из них пищи, напитков, одежды или ткани” и как разновидность этого мотива — “выращивание девушкой в саду (в огороде) какого-либо растения или выращивание девушками рощи”, и более частные: “пожар”, “персонаж плывет по реке или тонет”, “баня”, “персонажа нет дома: он уехал на ярмарку (в город) или в лес (по дрова)” и др.

Некоторые из этих мотивов уже были проанализировались в свое время такими исследователями, как А.Н. Веселовский, А.А. Потебня, В.Я. Пропп, О. Зилинский[31] и др. и являются общефольклорными. Однако в игре большинство из них приобретает особые оттенки смысла и поэтому требует специального объяснения.

Мотив похищения, кражи. Этот мотив широко распространен и в обрядовом фольклоре — ср., например, такие мотивы свадебных песен, как “селезень или сокол похищает (забивает) утицу”, “молодец уводит девицу с гуляния или предлагает поехать с ним на его вороном коне” и т. п. Косвенно мотив похищения в контексте свадебного обряда может трактоваться как архаический способ брака — *умыканием*. Именно эта разновидность мотива в большинстве случаев составила основу соответствующих игровых текстов. Можно перечислить игры, в которых распространен этот вид мотива похищения. В первую очередь — типа “ворон”/“коршун” (“хищная птица похищает деток у матки”), причем в украинских вариантах игры главная цель похитителя — “красна дівка”, обычно игрок, стоящий за маткой. Тот же мотив в сочетании с другими, менее значительными, характерными для игры “ворон”/“коршун”, нередко появляется в южнорусских вариантах игры “в ящура” или “в оленя”/“у алéю”. В качестве осложняющих игру

выступают в этом случае мотивы “поиска маткой своих деток” (“Сама одна рыщу, рыщу/Своих деток ищу, ищу”) или “бани”, которую устраивают остальные игроки похитителю — обычно это обозначает избиение похитителя жгутом или иные экзекуции: преследование с колочением по спине кулаками, “турыканье”, т.е. крик в уши с целью оглушить, обсыпание пылью или песком и др.

На Русском Севере встречаются прямые аналоги этих игр, но с другой символикой — “волк и овцы”[32], что, впрочем, не выводит их из рамок свадьбы. В этой связи можно указать на широко распространенное в западной части русского ареала, у белорусов, западных славян и литовцев отождествление невеста — “овечка” (“ярочка”), а также свадебные ритуалы с поиском невесты-“овечки” женихом или поезжанами, которые могли ассоциироваться с хищными животными (медведь, волк). Эта символика, видимо, еще в древности была противопоставлена орнитоморфной: невеста — “уточка”, “лебедь белая”, “галочка”, “перепелочка” и др.

Нередко мотив “похищения” встречается также в хороводно-круговых играх, куда, по мнению большинства исследователей, он попал из свадебной лирики. Наиболее известный пример — игра “Как по морю, морю синему” (“селезень похищает утушку”, “орел побивает лебедь белую”), которая, кстати, нередко встречается и в составе свадебных развлечений. К этому мотиву очень близок по смыслу более общий мотив “порча или кража имущества”. Он очень популярен в детских играх, многие из которых еще в прошлом веке функционировали и в молодежной среде. В качестве примера можно привести известную игру “дедушка-медведушка” со множеством локальных разновидностей: “игроки похищают или вытаптывают у главного персонажа (“медведя”, “волка”, “деда”, “бабушки” и проч.) что-либо в огороде, саду, на лужку и т.д.” (ср. подобный мотив в играх типа “ворон”/“коршун” и “репка”/“редька”).

В хороводных и хороводно-круговых играх этот мотив также встречается в старейшем пласте игр с зооморфными и антропоморфными персонажами типа “вскочил козел в огород” (“козел забирается в девушкин огород, она бранится и мирится с ним”), “посеяли девки лен” (“в девушкин лен забирается паренек и бросает лен в Дунай-реку”) и др.

Мотив войны. В русском ареале этот мотив сравнительно редок, встречается в основном в играх типа “просо сеять”. Некоторые разновидности этих игр носят на себе следы эволюции из текстов типа “Кто со мною на вой воевать”[33] или “Кто со мной да за Дунай вое-

вать”[34], которые широко распространены на Карпатах. Вот, к примеру, игра-веснянка, приводимая О. Колбергом[35].

— Пустите нас, пустите нас, сей свит войоваты!
— Не пустымо, не пустымо, мосты поломаты.
— А мы як схочемо, мосты поломымо,
Та вси гроши заберемо,
Та пойидемо геть преч, геть преч.

Как видно из этого варианта, в карпатских текстах мотив войны тесно связан с мотивом “*моста и перехода по нему”*. Игры, основанные на этом мотиве, образуют отдельную большую группу, о которой написаны специальные исследования А.А. Потебни и О. Зилинского. Русские же версии, как правило, не самостоятельны и являются продолжением игры “просо сеять”[36], а самостоятельные варианты не имеют явно выраженного игрового сюжета. Обычно эта игра заключается в перечислении (“проверке перед боем”?) воинского снаряжения[37]. Тексты типа, приводимого А.А. Сладкопевцевым, в которых игра завершается требованием отдать жену молодую (“Отдай мне ее, жену молодую,/Жену молодую отдай мне ее/— Есть у меня — ах! два ножа булатныя./Два ножа булатныя. На тебе, вот!”), видимо, достаточно позднего происхождения и испытали воздействие игр типа “просо сеять” с их непременным требованием красной девицы.

Сам по себе мотив войны в русских игровых текстах в большинстве случаев также несомненно происходит из свадебного обряда, где мотив взятия или штурма дружиной (“воинством”) жениха дома (терема) невесты является вполне обычным.

Вместе с тем календарная приуроченность игр с мотивом войны (как правило, к гуляниям, связанным с весенне-летним обрядовым циклом) и факт широкой распространенности мотивов обрядового сражения (например, в форме кулачных боев или севернорусской игры в мяч), обрядовой перебранкой хоров двух противостоящих партий, представителей разных деревень или концов большого села, а также партий жениха и невесты в свадебной обрядности[38], позволяет предположить, что большинство игр с мотивом войны имеет и более глубокие корни в ритуально-обрядовой сфере.

Мотив торга, купли-продажи. В игровом фольклоре не мог не получить отражения и столь популярный во всей Европе обычай как “ярмарка невест” или “дівочий торг”. Сам обычай, как правило, приурочивался к весенне-летним гуляньям (от Пасхи до Петрова дня) и уже издавна сопровождался и особыми играми, напоминающими игру “просо сеять”. Наиболее выразительные варианты этих игр можно найти также на Карпатах[39].

— Ой ходжу я по торгу, по торгу.
Свойи жоны не выджу, не выджу.
— Ой мы йейи выдымо, выдымо,
Мы йейи тоби не дамо, не дамо,
— Я вам коней нажену, нажену,
Жону свойу виручу, виручу.
— А мы кони спродамо, спродамо,
Тоби жону не дамо, не дамо.
— Я вам волив нажену, нажену... и т.д.

Далее: коров, овец, козы, гусей, кур и, наконец, торг завершался предложением выкупа:

— Я вам грошей нанесу, нанесу,
Жону свою виручу, виручу.
— А мы гроши возмемó, возмемо,
Тоби жону виддамó, виддамо.

Сравнение этой версии текста с русским показывает, что карпатский текст более архаичен. Его сюжет более прост (перечисление предметов, на которые предлагается обменять девушку), в то время как в русских версиях текста сюжет не топчется на месте, а постоянно развивается ("мы просо вытопчем конями" — "мы коней заберем себе" — далее идет торг вокруг захваченных коней). Сама символика, представленная в русских вариантах: выкупание именно коней, а не разной домашней живности несет на себе отпечаток кочевнической или военно-дружинной идеологии (главный предмет торга — кони, то есть именно то, что представляется самым дорогим и ценным; земледельцу равно важны и кони, и волы, и коровы). Вместе с тем символика девушки-"кони" вполне обычна в русском фольклоре. Здесь можно указать, например, на святочный обычай "подковывания кобылиц", приводимый С.В. Максимовым[40].

В некоторых вариантах этой игры, на Волыни и в Западном Полесье известных под названием "рогулька", за жену могут предлагать вино или мед:

— Эй, подойду я коло городу,
Шукаючи, пытаючи моей жоны:
— Чи не бачили моэй жоны
В городе вы?
— Хочь мы бачили, хочь мы видели,
Не возьмёшь, не возьмёшь!
— Выставлю я бочку медочку,
Вина две, вина две.
(Гродненская губ.)[41]

Мотив купли-продажи девушки встречается и в ряде других игр, например, в весенней круговой игре “кума, кума, продай дитя (горшка́/котя/кола́)”, в играх типа “репа”/“редька” (“бабушка, продай редечки!”), где под “редечкой” подразумевается девушка, а также в родственной им круговой игре “Ах ты хрен, ты мой хрен” (см. еще мотив “выращивание девушкой в саду или огороде какого-либо растения”). В последнем случае мотив “купли-продажи” нередко разворачивается в сцену выкупа девушки боярами (ср. аналогичную символику в свадебной лирике). Иногда этот мотив встречается и в играх “ворон”/“коршун”. Все эти игры в той или иной степени воспроизводят сцены сватовства или рукобитья (запоя), то есть фактически представляют из себя имитацию различных фаз свадебного обряда.

Не менее распространенным в народных играх является мотив *покупки*, тесно связанный с мотивами “торга-продажи” и “одаривания”. Так, скажем, в русской хороводной игре “Как поеду я в Китай-город гулять” и в родственных ей украинских веснянках мотивы “покупки” и “дара” являются сюжетообразующими. В ходе игры муж последовательно покупает жене различные вещи, а она их отвергает: “А ну тебя к чорту и с тваим падаркым!” (Смоленская губ.); “Жена не примает, все на пол бросает” (Вятская губ.)[42]. Игра завершается покупкой плетки, хотя завершающие реплики могут существенно отличаться. Скажем, в большинстве русских вариантов жена, увидев плетку, показывает, как она любит мужа (“Посмотрите, добры люди, как жена-то мужа любит!”). В одном варианте из Смоленской губ. муж покупает топор, чтобы насечь прутьев:

Як куплю я, младец, вастрэй тапор,
И насяку, младец, воз дубья.
Як начну, младец, жану ахаживати,
А учить, научать, як пастелю слать,
Як мужа на пастельку класть!
Тады жана стала абнимать,
Мильга цалавать:
— Прасти, милый, замыслы уперёдашнии!
(Рославльский у.)[43]

Западноукраинские и полесские варианты этой игры отличаются более пространным перечнем покупаемых предметов, чем сближаются с чешско-словацкой игрой “Гелишка”/“Евичка” и русской “Селезня я любила” (“Утка селезня любила”)[44].

— Ой, хожу я, хожу
Киля городечка:
Куплю своий жони
Сорочыну в торзи.
— Сорочыну зношу,
Мыленьким не назову.

Далее муж покупает жене “спидныченьку”, “каптурыночку”, “хустыночку”, “каральки”, “черевычки”, “панчишечки”, “свы-тыночку”, “поясыну”, “кожушыну” и наконец — “нагаечку”. Игра завершалась репликой строптивой жены:

— Нагайку сломаю,
Пиду погуляю!
(Житомирский у. Волынской губ.)[45]

В сборнике В.Н.Добровольского можно найти вариант, связанный с одариванием девушки (а не жены, как в вышеупомянутых вариантах). Любопытно, что текст игры состоит из классического игрового диалога и завершающей его игровой припевки, чем эта версия игры также отличается от рассмотренных нами выше.

— Ваня, пайдем!
— Куда?
— На базар.
— Чаго?
— Купим Дуни рубашку.
— За што?
— А за то ж мы Дуни купим,
Што мы яе верна любим!
Ах, думы мае, мысли маладецкие!

Затем песня повторялась, только “рубаха” последовательно сменялась “сарахваном”, “хвартуком”, “чулками”, “башмаками”, “платочком”[46].

Мотивировку подобных перечней можно найти в западноукраинской игровой песне “Галя”: девушка отказывается идти танцевать, пока ее кавалер не подарит ей по частям весь наряд[47]. Л.Н. Виноградова, анализируя польские колядки аналогичного типа (так называемые “уберанки”), приходит к выводу об их генезисе из свадебного фольклора, например, из песен девушек, наряжающих невесту[48].

Мотив *“покупки”* нередко встречается в игровых текстах, содержащих в себе формулу “*N (хозяина, короля, попа, Ивана) нет дома, он поехал на ярмарку (в город)”*. Например, в игре “в короли”:

— Что ж ты не идешь?
— Короля боюсь.
— А нашего короля дома нет, в город поехал.
— Зачем же он поехал?
— Пряники закупать.
— На что вам?
— Вас кормить, вас поить!
(Щигровский у. Курской губ.)[49]

Аналогичный мотив появляется в зачинах многих хороводных игр, в том числе и упомянутых выше (ср. “Как поеду я в Китай-город гулять”), а также в игровых песнях с мотивом *“покупки трех девушек”*. Скажем, в песне “На дубчику два голубчика”:

Я хочу ехать в иной город
Торги торговать,
Деушек закупать!..
(Тульская губ.)[50]

По наблюдениям Л.Н. Виноградовой, мотив “*N* нет дома” также очень часто встречается в колядных песнях и обычно связан с мотивом “женитьбы”[51]. Однако, если для польских коляд “наиболее типичной разновидностью” является сюжетная ситуация: “Нет хозяина дома — поехал к королю”, то в восточнославянских колядках чаще встречаются мотивировки: “поехал в город суды судить”, “у чыстым поли да жыта сее”, “у новым гумне золото вее” и т. п. Ср., впрочем, в брянской колядке:

Машка маленька,
Рости скоренько.
Приедет к тебе
Король у сваты...
Привезет тебе
Три подарочка...[52]

Такие коляды, как правило, завершаются мотивом “*одаривания семейников*”:

У нас хазяина дома нетути,
Он уехавши ва Нов-город,
Ва Нов-город суды судить.
Пысудивши-пырядивши дамой идё,
Дамой идё, жаны вязё.
Он жаны вязё кунью шубу,
Малым детушкам — па сапожачкам,
Сваим служенькам — па сярёжачкам...
(Печорский р-н Псковской обл.)[53]

Каляда-маляда!
Дома ли хозяин?
Нет хозяина дома,
Он уехал в город
Денег добывати,
Ребятам давати…
(Судогодский у. Владимирской губ.)[54]

Нетрудно заметить близость этих колядок к игровым текстам с одариванием жены или девушки, приведенным выше.

В колядках кумулятивного типа мотив “N нет дома” нередко сочетается с мотивами женитьбы, в частности “*приготовления еды или (варки) пива*” для женитьбы сына:

Сень-усень!
— Дома ли хозяин?
— Нет его дома, в город уехал
Сына женити, дочь отдавати…
(Судогодский у. Владимирской губ.)[55]

— Дома ли хозяева?
— Дома нет!
— А где же хозяин?
— Уехал на торг соли купить.
— Для чего соли?
— Мясо солить.
— На что мясо?
— Сына женить.
— На что сына женить?
— Чтобы пашенку пахати, хлеба промышляти.
(г. Муром и окрестности)[56]

Возделывание и выращивание растений. Этот мотив объединяет большую группу имитативно-подражательных игр, известных, как свидетельствует А.Н. Веселовский, многим народам Европы[57]. Большинство русских игр подобного рода представляет из себя пространные (порой до 10-15 реплик) диалоговые тексты с более или менее подробным описанием посева и этапов выращивания какого-либо культурного растения, а также изготовления из него одежды или пищи. К наиболее древним можно, по-видимому, отнести игры под названиями “конопелька” (“канапельку сеять”), “лен” и “мак”. Об обрядово-магических функциях этих текстов существуют специальные исследования[58]. Исполнение этих текстов в важных обрядовых ситуациях, связанных с отгоном болезней (“мора”, “скотьей чумы”) или града, позволяет сделать вывод о важности воспроизведения, “пересоздания” или “снования” заново всего миропорядка в ситуации, когда старый миропорядок по тем или иным причинам разрушился, пришел в негодность, деградировал. В соответствующих обрядах это подкрепляется параллельными действиями участников: например, снованием обыденного полотна или полотенца, которое затем используют в обрядовых действиях, направленных на защиту скота, полей или деревни.

С теми же целями, судя по наблюдениям Н.И. Толстого, употреблялись и тексты с посевом и выращиванием мака, применявшегося не только как важный оберег (апотропея), но и как магическое средство для вызывания дождя.

Сложная и длинная предыстория такого рода игровых текстов отнюдь не противоречит их новому осмыслению в восточнославянском и русском фольклоре, где пространные обрядовые операционные тексты были приспособлены к общим целям молодежных игр: выбору пары и “женитьбе”. Основные сюжеты и мотивы игр “в конопельку”, “в лен” и “мак” (*“парни рвут, трясут или щиплют мак”*, *“воробейка или соловейка клюет конопельку”*, *“паренек, соколок или щеголёк топчет девичий лен”*) проанализированы в разделах “Под личиной животного или птицы” и “Брак на поле”.

Поздние фольклорные интерпретации мотива “выращивания растения” часто имеют яркий эротический оттенок, что видно, скажем, по играм “в репку”/“в редьку”, “в хрен”, “в капустку”. Дальнейшее развитие эротическая символика получила в плясовых и шуточных припевках и песнях, которые восходят к свадебному фольклору или припевкам ряженых. К примеру, в Черниговском уезде после первой брачной ночи «нечестной» невесте пели:

Усі люде капусту садять,
Усі люде капусту поливають,
А я молода, а я хороша,
Я не сажу, я не гляжу.
Діжду я пятниці, пойду до торгу,
Пойду до торгу да куплю розсади.
Діжду до суботи, пійду посажу,
Діжду до неділі — пійду поглежу́.
Аж мій качан він рости став,
Уз пень завви́шки, а з дуб зато́вшки.
Я за качан, а віи закричав,
Я за його, а він за мене,
Да стали качаться да перекидаться:
Я через тин, а віи не пустив,
Попадали під бороною
До гори куно́ю,
Под боронúцею
До гори кунúцею.
(Глуховский пов. Черниговского у.)[59]

Очень близкий мотив: “*Животное или птица вытаптывают (портят) девичий сад или огород”*, представлен в русском игровом фольклоре разновидностями игр “в заиньку” или “в козла” (см. раздел “Под личиной животного или птицы”). Анализ игровых текстов

позволяет обнаружить близость этих игр с еще одной большой группой игр, построенной на мотиве "выращивания растений": "капустка" ("плетень"). Эти игры, в свою очередь, тесно связаны с общеславянским игровым типом "роща" ("гай", "зеленый шум"). У украинцев и западных славян имитативно-подражательные игры такого рода, во время которых игроки изображают выращивание "рощи" или "гая", символизирующих девичью *славу* и *честь*, относятся, как правило, к песням и играм весенне-летнего цикла ("веснянкам", "гаївкам", "гаилкам"). Употребление игр типа "капустка" ("плетень") в белорусской и русской свадьбе делает закономерным наличие в них мотивов "женитьбы" и брака.

Сватовство и свадьба. Перечисленные выше мотивы представляют из себя лишь вариации мотива "сватовства и свадьбы", который пронизывает практически все молодежные игры, включая и такие несомненно архаические их типы, как "ящер (Яша)", "олень", "ворон"/"коршун". Сватовство и женитьба главного персонажа ("выбор красной девки") является важной, если не основной составляющей их сюжета. В некоторых версиях хороводных игр этот мотив может быть представлен и в чистом виде, без осложняющей символики. Наиболее яркий пример в русском игровом репертуаре — хоровод "Хожу я, гуляю вдоль по хороводу" (см. раздел "Гляжу, выбираю я себе невесту"). К нему примыкает большая группа хороводов под названием "король" или "царев сын, королёв" ("Ходит кароль па курагоду,/Ищит кароль книгиню", "Царев сын король/Вкруг города ходит,/Невест выбирает"), а также хороводные игры, в которых главными действующими лицами выступают "донской казак", "казачок" или "пан" ("Как под лесом, под лесочком/Шелкова трава росла").

В более старых версиях текстов с мотивом "сватовства и свадьбы" выступают архаические зооморфные ("заюшка") или орнитоморфные ("качор", "селезень" или "лебедь") персонажи. В русском фольклоре тексты с такими персонажами чаще всего встречаются среди веснянок или свадебных песен: хороводных наборных на девичнике либо величальных на свадебном пиру.

У варот разливам разливаитца,
Разливаитца широкае озеро.
Па том озеру три лебедя плавають...
(Орловская губ., "свадебная")

Как у наших у варот,
Как у наших шураких
Улица шурака,
Возира глубака.

Па том па возиру
Три селязни плывуть, / 2 р.
Три касастыя...
(Смоленская губ. и у., “веснянка”)

Как сы гор горы,
Со крутой горы
Протекал ручей
Бел-серебчатый.
По тому ручью
Плывут селезни, / 2 р.
Сизокосатые...
(Касимовский у. Рязанской губ.)

Ты кума мыя,
Ты душа мыя,
Мы с табой, кума,
Через тын живем,
Мы не знаемся,
Не витаемся.
Между нас, кума,
Пратикла река,
Речка быстрая.
Што на той ряке
Силязень плувет, / 2 р.
С серый вутицей...
(Ельнинский у. Смоленской губ.,
“величальная на пирушке или беседе”)[60].

Сюжет этих хороводных игр очень прост: трое парней (“лебедей”, “селезней”) выбирают себе пару или девушка выбирает одного из них. Выбор пары, как правило, завершается поцелуем. То, что это завуалированная форма “женитьбы”, брака, можно понять из текстуально близких игр с тем же зачином: “У ворот у новыих/Разливалося море воды” (Тверская губ.); “У нас па речушки/Серый селезень плывёть” (Смоленская губ.), “Вдоль по речке,/Вдоль да по Казанке”, — в которых “селезень” “красным девкам весть несёть”, что их в Казань (или в Рязань) “за солдат замуж гонят”. Далее, как и в предыдущих вариантах, следуют перечни мóлодцев и девушек, но здесь последние напрямую именуются “невестами”:

... Как у Митрюшки была невестушка,
Невеста хорошая да Устиньюшка,
Дочь Трофимовна...
(Ржевский у. Тверской губ.)

... Выбирай, Пятрушинька.
Нивесту харошую!..
(далее обращаются ко всем молодцам по порядку)
(Вяземский у. Смоленской губ.)[61]

Мотив перебора (припевания трем молодцам трех девушек), который был в свое время проанализирован Н.П. Колпаковой[62], характерен также для игры "У нас по кругу шли три молодца", известной еще под названием "женитьба (или свадьба) молодцóв".

В трансформированном виде мотив "сватовства и свадьбы" встречается в ряде детских игр. Распространен этот мотив и в игровом фольклоре: скоморошинах, небылицах, потешках, игровых припевках (наиболее известные сюжеты: "свадьба воробья или совы", "свадьба комара или вши").

Можно предположить, что большинство игр подобного рода является рудиментарными, пережиточными формами обрядового брака, приуроченного к переломным датам земледельческого календаря (начало календарного года, точки солнцеворота, начало и конец сева или жатвы и т. п.). К доказательству этого тезиса мы еще неоднократно будем возвращаться в последующих главах.

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ

Введение в «женитьбу»

[1] *Чичеров*, 1957; *Пропп*, 1963; *Земцовский*, 1974; *Ивашнёва*, 1976; *Бернштам*, 1988 и др.

Свадьба в системе переходных обрядов

[2] См. по этому поводу, например: *Фрейденберг*, 1997:67-82; *Криничная*, 1988:38-41; *Байбурин*, 1993:62 и след.; Еремина, 1991:83 и след.

[3] *Толстой*, ЯНК, 1995:306-309; *Самоделова*, 1993:242, 246.

[4] *Топоров*, Загадка, 1994:53.

[5] *Фрезер*, 1986:154-155; *Пропп,* 1986:303-332.

[6] *Kolberg*, DW, 1962, 3:243-244.

[7] *Караџић,* 1875:132-154, 469-479; Этнографическое обозрение, кн.8, 1890:137.

[8] *Пропп*, 1986:319.

[9] *Krauss*, 1890:112-122; *Vajnory*, 1978:185;

[10] *Морозов*, СД («Бег»), 1995:145.

[11] *Иваницкий*, 1890:130; *Olejnik*, 1978:118; см. также: *Kotarski*, 1917:198; *Kuret*, 1970, 4:182.

[12] *Gavazzi*, 1939, 1:37.

[13] *Dworakowski*, 1964, 1:81.

[14] *Богатырев*, 1971:232-233.

[15] *Смирнов*, 1968:55-66. См. также: *Путилов*, 1971:125 и след., 239 и след.

[16] *Gavazzi*, 1939, 1:67.

[17] *Тотељš*, 1972:401.

[18] *Kolberg*, DW, 1962, 3:243-244.

[19] *Mannhardt*, 1904:282-285, 387-388; *Фрезер*, 1986:130-134 и др.; КООСЗЕ, 1977:44-46, 65-66, 74, 105-106, 108, 157, 172, 199-200 и др.

[20] *Gavazzi*, 1939, 1:69-81; NOL-K, 1967; *Kuret*, 1967, 2:19-46.

[21] *Колева*, 1973:12; 1974:74-85.

[22] Вроде посиделочной игры “*в короля*”, во время которой участники под специальный приговор складывали в стопку руки, и тот, кто оказывался наверху (“король”) получал право поцеловать всех девушек (*Морозов-Слепцова*, 1993:137-139).
[23] *Лобанов*, 1988:100, № 13.
[24] *Преображенский*, 1864:517.
[25] *Зеленин*, 1994:179-192; *Пропп*, 1996; *Абрамян*, 1983; *Левинтон*, 1979:172-178; *Криничная*, 1988.
[26] *Громыко*, 1986; *Бернштам*, 1988.
[27] *Иванов-Топоров*, 1984:97.
[28] *Бернштам*, 1991:234-257; 1992; 1995.
[29] *Терещенко*, 1848, 5:75, 78; *Афанасьев*, ПМ, 1996:313-314; *Сумцов*, 1996:35-61.
[30] *Афанасьев*, 1994, 1:329-330, 435; 2:179; *Kuusi*, 1957:34, 37-38.

Брачные мотивы и сюжеты в молодежных играх

[31] См., например: *Веселовский*, 1989:156-306; *Потебня*, 1914; 1883, 1; *Zilynskyj*, 1958; 1961; и др.
[32] *Цейтлин*, 1911:9-10.
[33] *Сладкопевцев*, 1990:56-59 (г. Елатьма Рязанской губ. ?).
[34] *Пшеницын*, д.306, л. 20 об.
[35] *Kolberg*, DW, 1962, 29:186, № 42; 178, № 34, 86 (Коломыйский округ, Рунгуры и Слобода Рунгурская).
[36] Игры крестьян..., 1851:2.
[37] *Пшеницын*, д.306, л. 20 об.
[38] См., например, *Максимов*, 1993, 2:368; *Зеленин*, 1991:332, 378; *Веселовский*, 1989:168-170 и др.
[39] *Schneider*, 1899:25.
[40] *Максимов*, 1993, 2:297-298.
[41] *Крачковский*, 1874:87.
[42] *Добровольский*, 1903:58, № 95б; *Руднева*, 1977:56, № 18.
[43] *Добовольский*, 1903:58, № 95б.
[44] *Смирнов*, 1847: 91-98, № 48; ПФМ, 1967: 187-191, № 135.
[45] Живая старина, 1894, № 1: 86, № 18.
[46] *Добровольский*, 1903:35-36, № 50а.
[47] *Головацкий*, 1878, 2:188; 1878, 3:172-173.
[48] *Виноградова*, 1982:59-65.
[49] *Шейн*, Великорусс…, 1898:58.
[50] *Киреевский*, 1986:201, № 256.
[51] *Виноградова*, 1982:105-108.
[52] *Свитова*, 1966:87, № 60.
[53] *Мехнецов*, 1989:30; ср. *Шейн*, Великорусс…, 1898:305, № 1030 (Псковская губ.).
[54] *Дмитриев*, 1995:17.
[55] *Дмитриев*, 1995:26.
[56] *Терещенко*, 1848, 5:114.
[57] *Веселовский*, 1989:163, 179.
[58] *Толстой*, 1994:139-168; *Цивьян*, 1977: 305-317.
[59] *Литвинов*, 1900:156-157, № 221.
[60] *Киреевский*, 1911:153, № 537 (д. Занкина Мценского у.); *Добровольский*, 1903:107, № 53; 280, № 16; *Урусов*, д. 511, № 76, л. 3.
[61] НПО, 1850:99.
[62] *Колпакова*, 1962:60.

ГЛАВА 2. СМОТР ДЕВУШЕК-НЕВЕСТ

СВАДЬБА “ПОНАРОШКУ”

Среди символических переходно-посвятительных обрядов особое место занимали церемонии, в той или иной форме имитирующие заключение брака. Изучение источников показывает, что в традиционном детском и подростковом фольклоре существовали разнообразные ролевые игры “в женитьбу” или “в свадьбу”. К сожалению, этот разряд развлечений очень плохо описан в специальной литературе. Пожалуй, единственной отечественной работой, включающей достаточно подробное описание детской ролевой игры такого рода с куклами, является статья И.М.Левиной «Кукольные игры в свадьбу и метище»[1]. Судя по этой статье, а также по наблюдениям (к сожалению, гораздо более лаконичным) других авторов и нашим собственным материалам, детские игры “в свадьбу” могут довольно точно копировать многие особенности свадебного обряда, характерного для данной местности. Детализованность и пространность игры, по-видимому, во многом зависят от степени сохранности и разветвленности реального свадебного обряда, бытовавшего на момент записи игры. Так, в пинежских деревнях, в которых сделала свои записи И.М.Левина, в 20-е годы свадебный обряд имел еще очень высокую степень сохранности, поэтому в детской игре тщательно имитировались даже такие сложные для воспроизведения его компоненты, как причеты невесты.

Впрочем, детализация в детских играх “в свадьбу” встречается довольно редко. Игра, как известно, имеет свои предпочтения: в ней выживает только то из материала внешней действительности, что внутренне присуще игре. Как пишет И.М.Левина, игры “в свадьбу”, “в метище”, “в бесёду” и “в похороны” «являются играми типовыми, бытующими в Покшеньге. В них перед нами проходит быт взрослых в своеобразной передаче его детьми. Рассматривая данные игры, мы видим, что *дети останавливают своё особенное внимание на моментах, наиболее насыщенных движением и изобразительностью* (выделено нами — *И.М.*). Так, в ... “свадьбе” много внимания уделяется передвижениям кукол, поклонам, здорованью за руку, “захватыванию накрест” во время причитания, шумным катаниям поезда жениха по избе и т.д., — одним словом, всей динамике игры.

[Свадебные] посидки, вероятно, являются одним из наиболее интересных моментов игры: им было уделено больше всего внимания. Они насыщены движением. Здесь много действия, мало лиц, участвующих активно. На мой вопрос, предложенный Але (одной из девочек, от которых И.М.Левина записала игры с куклами — *И.М.*) на заваленке, как происходила свадьба ее куклы Натальи Николаевны, — девочка ответила: "Были посидки," — и начала изображать свадьбу именно с этого момента. *С очень большим оживлением происходит и венчание* (выделено нами — *И.М.*), как центральный момент свадебного обряда, также вполне насыщенный изобразительностью: тысяцкий меняет колечки, брачующимся надевают венцы, они ходят вокруг аналоя, прикладываются к бревнам стены, заменяющим иконы. Кукле-"молодке" надевают повойник, заплетая косы по-бабьи. Венчанье дается только несколькими штрихами, в его наиболее ярких и динамичных моментах. В "девишнике" и "приезде жениха" берутся опять-таки моменты наиболее изобразительные: "приношение приноса" и "благославление хлебом". Во время пира у жениха, "княжого стола", берется только один момент: обряд с кашей, где хозяйка кланяется, угощает каждого в отдельности, где все целуются, смеются, где все полно веселия и шума»[2].

В Каргапольском р-не Архангельской обл., по свидетельству Е.И.Мельник, «свадьбы делали. У мамы лоскут — приданого возьмешь. Нарядим ее — как же, невеста! Жениха, парня сделаем... "Давай, — как двое играют, дак, — твою девку возьмем за моего парня!" Сватались. У одной на окошке куклы, у другой — на другом» (д. Кононово). «Я какую-то баночку нашла, наложила лепаков, вот таких лоскутков. Кукле говорю: "Собирай да клади в свой сундучок!" Вот как раньше приданое было у девки, так и я кукле. Тут сошьешь себе такой матрасик и подушечку. Все-все, одеяльце — это приданое повезем к жениху» (д. Лукино)[3].

Сравнивая разные варианты игры "в свадьбу", можно вычленить то, что в них повторяется, то есть выделяется и осознается самими участниками как важнейшие и неотъемлемейшие (в их глазах) признаки свадьбы. Скажем, анализ детских игр показывает, что наиболее часто встречаются такие компоненты, как "свадебный пир", "застолье" (подавляющее большинство известных нам описаний), "сватовство" и/или "венчание", "первая брачная ночь" (более половины вариантов). Все остальные компоненты свадебного обряда возникают в детской игре спонтанно, скорее всего под влиянием свежих впечатлений от недавно увиденного реального свадебного действа. Все выделенные элементы имеют ярко выраженный "переходный", "инициационный" характер.

Отметим, что в играх подобного рода нередко использовались те же самые куклы, которые выполняли важные функции в традиционном свадебном обряде. Так, в Рязанской свадьбе обычным атрибутом свадебного застолья были специальные куколки “жениха” и “невесты” (“барина” и “барыни”), которыми, в частности, могли украшать свадебный каравай или пирог-“курник”: «Накануне свадьбы — девишник, и у жениха тоже. Привозят курник к жениху круглый, с двумя куклами наверху...»[4]. «Пичужка эта вот на палачки: из бумажки нарежут(ь) вот тах-т вот мелка-мелка и завёртывають. И ани прям этими, ку́дрюшками, из разнай бумаги. И в редьки иль там в свёкли втыкають. И в сирёдках этих “ба́рын(е)в”-т(ы) сажають (из теста пикли). Вот пасля абеда выносють и хватать начинають — хто схватить. Гаварять: “Пичужкыв хватать, пичужкыв хватать!”»[5]. Куклы величиной до 20-ти см, вырезанные из дерева, скрученные из лоскутков или выпеченные в виде плоского печенья часто служили “разгонщиком”, то есть подавались к столу в конце свадебного пира в знак его окончания. При этом между гостями нередко разыгрывалось шуточное “сражение” за право обладания самими куколками или кусками каравая, в которые они были воткнуты. Обычно стремились, чтобы куколка “жениха” досталась кому-либо из родственников невесты и наоборот. “Выигранную” таким образом куклу отдавали впоследствии детям, которые использовали ее для игры “в свадьбу”. «Пекли такой пирог, в форми — каравай. И вот этыт пирог весь утыквали “пичу́шкыми”. А тут ищё шили куклы — вродь “жениха” и “нивесту”. Из тряпкав сашьють и кырандашом глаза йим нарисують, нос, рот. И штаны йиму — жениха-т сделають в штанах! Эт в центре каравая паставють. И вот йих, эти вот самыи “пичужки”, схватывали с каравая радня и жениха, и нивесты. Эт пачти што как расхаду́цца. Сибе куда-нить там, в волысы куды ваткнуть и пляшуть. И эт старались схватить: “жениха” старались схватить нивестина радня, а “барыню”-ту — эт женихова радня. Ну, вот эт схватить, у коо́, можить, дети есть — придёть дамой, дивчонкам играть атдасть. Вродь чудили над мыладыми, ума давали...»; «На первый день, когда оттуляют, когда “сыр-каравай”, то “пичужки” втыкают в круглый пирог и вместе с ними две куколки — мужскую и женскую фигурки. Выносит пирог женихова сваха: “Счас сыр-коровай будет!” Подносит к молодым, а все тем временем хватают “пичужек”. Сваха наливает две рюмки, подносит по очереди гостям и говорит: “Сыр примите, а блюдечко озолотите!” Гости выпивают и кладут подарок, а молодые целуются. Пирог потом съедают, а с пичужками пляшут на второй день. Куколок после отдадут кому-нибудь из детей»[6].

Описанный обычай выглядит особенно примечательным, если учесть, что в старину куклы, как правило, передавались от дочери к

матери. Малолетние невесты нередко везли к жениху вместе с сундуками с приданым и коробки с куклами, что послужило причиной для многочисленных народных анекдотов и шуток-поддевок ("у нёо жонка ишшо в куклы играёт") и получило отражение в сказочной прозе[7]. В этом контексте игрушка оказывается не менее ценным элементом наследства, чем прочее "добро" (одежда, скот). Более того, по поверьям, куклы могли оказывать влияние на всю последующую судьбу своих обладательниц. Скажем, в Вятской губ. было известно поверье, что болезнь или смерть женщины зависит от куклы, которой она играла в детстве[8]. Таким образом, игра "в свадьбу" с куклами некогда несомненно имела *магический смысл*, вполне осознававшийся самими участниками. При этом не только испытывали себя в роли "молодоженов", но и стремились повлиять на последующий ход событий приемами имитативной магии.

С этой точки зрения не менее любопытными представляются и многочисленные разновидности детских ролевых игр "в семью", "в дом" и "в свадьбу", которые обычно считаются игровыми имитациями взрослой жизни. Вместе с тем уже рассмотренные факты позволяют предположить, что за имитационно-подражательной формой этих игр скрывается более глубокий, мотивированный ритуально-обрядовыми причинами смысл.

Приведем несколько вариантов детских ролевых игр "в свадьбу". В д. Бараново Куньинского р-на Псковской обл. так развлекались на младших посиделках. «Мы детьми тоже собирались. А как же? Танцевали, учились. И вот кто на язык наигрываеть, а кто — ў пляску. Собираемся и на улице, и ў доме. А когда и свадьбу сделаем: кто жаних, кто нявеста. Делаем с платка нявесте вянок, стол ставим какой-нибудь (скамейку деревенскую). И на стол сделаем чего-нибудь. Хотя и игрушечного, с земли, но все равно ж — свадьба! Тады садёмсь, песни свадёбные поём, как полагается. И ў нас свадьба получалась такая, как у взрослых. Мы еще тады ў посиделки [взрослые] не ходили — и мальчики, и девочки. Нам кому восемь, кому десять, а кто и постарше быў. У нас тады и "матерь" была. И голосила она, Таня такая Жукова. Она ўсё, бувало, за мать йграеть, когда мы "надел" [=одаривание "молодых"] делаем... А чем наделяють? Да бумажкам каким-то, мы ж тады денёг не видели. Ну вот, бумажкам нас наделять, а она голосить. А нам же интересно, что ў свадьбу, взрослые как выходють замуж, голосють. Ну и мы так же. И ўсё было, как надо: эта девочка голосить, и тут наделяють, а мы кланяёмсь. Мы тоже учились голосить. А как же ж? Соберешь там — что-то надо говорить. Дети, как взрослые, и они собирають такое»[9].

Как видно из этого описания, при игре сохранялись и такие сложные элементы обряда, как свадебные причеты, исполнявшиеся более взрослой девочкой, для которой роль заводилы (“матери”) была привычной. Какова была роль в игре мальчиков, а также как вели себя “жених” и “невеста” в данном случае неясно. Однако можно сделать общий вывод, что детские ролевые игры “в свадьбу”, как и рассмотренные выше игры с куклами, всегда были преимущественно развлечением для девочек, а следовательно входили в группу *девичьих* посвятительно-испытательных церемоний (точнее — являлись игровой формой подготовки к ним). Мальчики, если и принимали участие в подобного рода играх, то лишь на правах статистов (роль “жениха” очень часто выполняла “переодетая мальчиком” девочка — “переодевание” же чаще всего заключалось в том, что ей напяливали на голову шапку). Об этом же свидетельствует практика использования в кукольных играх “в свадьбу” вместо мужчин (“жениха”, “парней” или “дружков”) их простейших символических замен: обмотанных лоскутками палочек, дощечек, кукурузных початков и т. п. В то же время кукла-“невеста” выполнялась с величайшим тщанием, с соблюдением мельчайших особенностей наряда и даже вышивки на головном уборе и платье[10].

У терских казаков в середине 30-х годов играли так. «Малышня еще мы, хадили в плащадку (т. е. в детский сад. — *И.М.*). Па 8 и па 9 лет нам было. И на плащадке тоже “невесту” нарядим... Из платка сделаем фату, здесь саберем аборачку, как фату (повязывали платок, чтобы сверху он был “аборачками”, а концы свисали вниз с двух сторон. — *И.М.*)... Тада чем занимацца? Ни игрушек, ничего не было... А мы невесту нарядим. В туалете там жениха запрем — “женихом” бывает и девчонку наряжають, мальчики стесняюцца играть с девчонками. Он в туалете, аттуда ево выводим, к невесте ведем... Он там живеть, а мы ево аттуда будем вывадить к невесте... “Стол” там не устраивали, а только невесту привадили. Ды приведем к жениху и тут и укладуем спать. Тут сделаем эти, с дасок чё-нибудь — скамейки паламаюцца, мы эти скамейки палажили, ложим их спать тут. А мы пашли к сватам: “Ну, вы лежите, а мы пашли к сватам!” Ага, тоже как люди, всё перехватывали. Дети, как же!..»[11].

Это одно из немногих описаний, в котором нет свадебного пира. Вместе с тем акцентирован столь сокровенный и, несомненно, очень привлекательный своей таинственностью эпизод свадьбы, как “первая ночь”. И не удивительно, ведь “первая ночь” — это действительно одно из важнейших жизненных испытаний, в первую очередь для девушки и особенно в традиционной культуре. Играющие хорошо осознают его важное значение, иначе он не мог

бы уцелеть при полной редукции ритуально-обрядовой канвы. Это действительно кульминационный момент не только настоящей свадьбы, но и детской игры. Недаром И.М.Левина в своей статье отмечает возрастающее возбуждение и оживление играющих девочек по мере приближения к этому моменту игры, несущему на себе отпечаток сакральности.

То, что первая брачная ночь в рамках игровой версии свадьбы осознается участниками как важный и торжественный момент, почти ритуальный по своей серьезности (хоть и игра), можно проиллюстрировать забавной сценкой из Сямженского р-на Вологодской обл. Здесь участник игры “в свадьбу” (воспоминание относится к началу 20-х годов, когда рассказчику было 8-10 лет) со смехом рассказал, что когда “парняшка́”, исполнявшего роль “жениха”, повели вместе с “невестой” спать, та неожиданно взбунтовалась из-за того, что у него якобы “грязные подштанники”. Незадачливому “жениху” пришлось срочно бежать домой, чтобы привести свою одежду в соответствие с торжественным моментом («побежал к матке штаны менять; прибежал в чистых — пустила»). При этом, по утверждению рассказчика, “спали” раздетыми. «Первую брачную ночь устраивали: парень на девчонку залезет — раздетые... Просто баловались», — добавляет он, снимая “серьезность” ситуации в глазах озадаченных слушателей[12]. Из рассказа ясно, что протест был вызван не столько брезгливостью или “соображениями гигиены”, сколько шокирующим несоответствием внешнего вида “новобрачного” значимости данной игровой ситуации.

Упоминания о “первой ночи” в детских играх “в свадьбу” можно найти у многих дореволюционных этнографов. Один из них отмечает, что дети «играют “в молодых”, для чего мальчики и девочки ложатся вместе». Другой уточняет, что “молодых” укладывают «на соломе где-нибудь под сараем, в погребище, в амбаре или сеновале»[13]. Игра, по-видимому, чаще всего не завершалась “первой ночью”, а еще и имитировала беременность, роды и семейную жизнь, растягиваясь порой на несколько дней, а то и месяцев. К примеру, в Орловском уезде в конце прошлого века дети 10-12-летнего возраста во время игры “в свадьбу” укладывали “молодых” (девочку и мальчика) в саду под яблоней, накрыв их шубой, а сами прятались неподалеку, за смородинными кустами — «быдто ночь (на)стала». Далее, судя по словам одной из участниц, выполнявшей роль “невесты”, изображалась беременность и роды: «Полежали мы с ним, и я забрюхатела», — для чего подружки намотали ей на живот тряпок и т.д.[14].

У русских, проживающих на Тереке, летние игры “в свадьбу” тяготели к Троице, что позволяет соотнести эти разновидности

игры с весенними (пасхальными, вознесенскими и троицкими) обходами домов “свадьбой”, практиковавшимися в центральной и южной Европе. Так, в станице Екатериноградской свадьба была наиболее популярной летней забавой маленьких детей до 10-12 лет. Очень часто “в свадьбу” играли на Троицу, когда, по заведенному обычаю, праздник отмечался разными возрастными группами отдельно: детьми, молодежью и взрослыми. Этот обычай позволял детям собираться большими компаниями и предоставлял их самим себе, так как взрослые были заняты “завиванием венков”, то есть гулянкой в своих компаниях. Из своей среды дети выбирали “жениха” и “невесту”. Их наряжали соответствующим образом, используя цветы, платки, ленты. Каждый участник прикалывал себе на голову живой цветок, подобно тому как в настоящей свадьбе каждый прикалывал искусственный цветок. К обеду делали “вино” из тутика (шелковицы). Венчать “жениха” и “невесту” везли с пением свадебных песен на арбочке, двухколесной тележке, в которую сами же участники впрягались. “Молодых” привозили в баню, где имитировали церковный обряд “венчания”. Разыгрывали и другие фрагменты обряда, заканчивавшиеся в детском исполнении “обедом” и “дарами”.

В станице Луковская дети в возрасте 8-10 лет играли “в свадьбу” летом в огороде. Наряжали “невесту”, делали ей фату из марли. “Женихом” наряжали тоже девочку. Из дома приносили иконы, которые снимали в святом углу, и благославляли “молодых”. После благословления “жениха” и “невесту” усаживали в большие сани, и все остальные “гости”, украшенные цветами, впрягшись, катали в них “молодых” под пение свадебных песен[15].

Впрочем, в некоторых разновидностях игр “в свадьбу”, особенно в подростковых их вариантах, роль мальчиков (юношей) могла быть более значительной. Например, в Вологодском уезде (Фетиньинская и Кубенская волости), дети, занимавшиеся выпасом скота большими разновозрастными компаниями, в игровой форме имитировали жизнь взрослых: устраивали “дома” в виде небольших шалашей с печками из дерна, а ребята постарше составляли супружеские пары, изображая “мужа” и “жену”, в то время как младшие братья и сестры представляли из себя их детей. Новоявленные супруги ревностно вели все “домашнее хозяйство”, вплоть до исполнения супружеских обязанностей: «В пастухи назначаются дети достаточно взрослые... (лет по 12-15). К ним являются из деревни их товарищи подростки от трех до четырнадцати и более лет мальчики и не менее взрослые девочки. В поле или “подскотине” устраиваются поджоги (теплины), жарятся грибы и произво-

дятся подражательные игры: из дерна строится шалаш с печкою (также из дерна); в другом месте поодаль устраиваются подобные же шалаши. Вся группа мальчиков и девочек разделяется на семьи. Более взрослые играют роль мужей с женами, а малолетки — их дети. <...> Мнимые мужья и жены весьма умело подражают своим отцам и матерям в половых отправлениях и других занятиях семейной жизни, как то со стороны мальчиков — в винопитии (особенно в праздничные дни, когда дети тайком от родителей уносят в поле водку и нередко напиваются допьяна), а со стороны девочек — в стряпании пирогов из глины и жареньи грибов, убаюкивании мнимых детей и пр.»[16]. Хотя свадебная церемония в данном описании не упоминается, нетрудно догадаться, что она должна была предшествовать игре “в дом” и “семейные пары” могли, по-видимому, сохраняться в течение нескольких сезонов.

Большинство психологов и этнографов, описывавших детские игры такого рода, обращают особое внимание на их значение в процессе социализации и освоения ребенком половозрастных ролей[17]. Роль игровых форм свадьбы в традиционной культуре становится более ясной при знакомстве с некоторыми подростковыми ее вариантами, у терского казачества практиковавшимися вплоть до 40-х годов. В них гораздо более выпукло проявляется другая важнейшая функция игры “в свадьбу”: при помощи “венчания” и “женитьбы” происходил прием новичков (*в первую очередь девушек*) в круг подростков, допущенных на гуляния и вечеринки. Тем самым, по сути, отмечался этап полового созревания, готовности к браку. Повзрослев, «на те подражательные игры, какие были в детстве, молодежь (конечно, женская) смотрит уже серьезнее и, за исключением немногих, не допускает подобных детству подражаний»[18]. Конечно, к 20-м годам нашего века эти смыслы уже во многом были сглажены и забыты.

«Игры были такие вечером. Нарядють невестой и венчають. И “свещенник” у нас тута, и всё — с мальчишками. [Они] уже пабольше были, лет па питнадцать, вот такие... Вот я, например, паменьше была — на нашей улице пастарше все дети были. И от адин мальчишка гаварить: “Давайте мы Марусю нарядим и венчать будем, са Степаном он”. Ну а я маленькая, глупая еще. Ну, нарядили мине, нивестой нарядили (“невесте” сооружали “фату” из тонкого белого платка, собрав его на голове в “грибяшочик” — *И.М.*). Грудей жы ни былó: дивчатишки из платка груди сделають. Патом он — Ефим Степаныч венчал, он как раз от сасед наш патом был, — и гаварить: “Ну, таперча пацелуйтесь!” — А я как заривела — и ушла дамой... Игра такая была»[19].

Судя по описаниям других участников и очевидцев, церемония “венчания” совершалась в доме или во дворе одной из девочек с ведома ее родителей. “Священник” (*“батюшка”*), избранный из числа мальчиков (они, как правило, были на 2-3 года старше девочек — лет по пятнадцати-шестнадцати) и наряженный в рясу из старой дедовской черкески, обводил молодоженов вокруг табуретки, после чего заставлял их поцеловаться. Затем начинался свадебный пир: «На стол там хлеба, салонку, соль там — чёо есть там. Пиражки хто принесёть — мать дома пекёть. Хто с калинай, хто с тыквай — на закуску... Вадички нальём — вроде как выпивка у нас (рака или вино ли там)...». Первой ночи при этом не устраивали[20].

Активное функционирование развлечений подобного рода у терского казачества является важным аргументом в пользу их древности. Это же, видимо подтверждает и засвидетельствованный Н.Н.Ха-рузиным факт их бытования у лопарей (саамов)[21]. Судя по описанию (“новобрачных” водят вокруг стола или столба с пением: «Положил еси, наложил еси!» и кладут им «на головы крестообразно две палочки вместо венцов»), эта игра была заимствована лопарями у местных русских старожилов. Любопытно, что у лопарей дети 5-6 лет играли так «преимущественно *перед чьей-нибудь свадьбой* (курсив наш — *И.М.*) и всегда тайком от родителей», причем игра включала в себя имитацию венчания, свадебного пира и первой брачной ночи.

По-видимому, существовала устойчивая зависимость инициационно-посвятительной формы свадьбы (в виде детской и подростковой игры) от физиологических признаков полового созревания. Так, Т.А.Бернштам приводит описание игры “в молодых” в Вязниковском уезде, приурочивавшейся к первым регулам. Игра состояла в том, что виновницу торжества (“невесту”) вместе с одной из старших девушек, исполнявшей роль “жениха”, торжественно отводили в овин (“половню”), где они должны были “молодиться”, то есть провести вместе ночь[22].

Не менее показательна возможная приуроченность игровых версий свадьбы к масленице, то есть к тому календарному периоду, во время которого у западных и отчасти у восточных славян (белоруссы, украинцы) практиковался обычай шуточного наказания девушек и парней, не вступивших в брак в прошедшем сезоне, — “колодка” или “колодку таскать (тянуть)”. Скажем, у поляков Лодзьского воеводства шуточная “свадьба” обычно устраивалась на масленицу (“мясопуст”) и представляла из себя танцевальную (“тане́чную”) игру под названием *“siemieniec”* (ср. русскую пляску *“Семеновна”*), в ходе которой парни выкупали

своих девушек-иартнерш у ведущего игру. Приговоры при этом имитировали свадебное выкупание невесты. Девушек, которых партнеры по тем или иным причинам не захотели выкупить, били прутом или выставляли за дверь. В Мазовше на Нареве молодежь в Прощеное ("старозапустное") воскресенье играла "в матку". "Маткой", то есть матерью, выбирали кого-либо из девушек. Две девушки наряжались "женихами", а остальные, представлявшие из себя "дочерей матки", по очереди "выходили за них замуж". Когда все "переженивались", запевали песню, в которой предлагалось выдать "матку" за старика. Но та не соглашалась. Тогда пели, что выдадут ее за молодого парня, на что она давала согласие. После этого гасили свет, и девушки таскали парней за волосы «в наказание за то, что они не женились в прошедший карнавал»[23]. В других случаях это масленичное развлечение напоминало игру "в бояре": парням по очереди припевали девушек и если какая-либо из припетых "невест" отказывалась от "жениха", ее прогоняли с посиделок[24].

Как видно из описаний, в данном случае шуточная свадьба выступает как магический эквивалент настоящей, как своеобразное заклинание и оберег для не вступивших в брак. Согласно традиционным воззрениям, безбрачие тех, кто уже переступил порог полового созревания, наносит серьезный ущерб общей "способности", "плодности", губительно сказывается на будущем урожае, приплоде скота, состоянии природных стихий и т. п. Отсюда стремление снять эти угрозы при помощи разного рода подражательных игр, имитирующих брак. Уклоняющиеся от них несут наказание, иногда довольно серьезное, наносящее ущерб их репутации и "чести".

СМОТРИНЫ И СВАТОВСТВО

Для девушек главную роль в утверждении их нового статуса играли особые церемонии. Некоторые из них уже подвергались анализу в специальной литературе[25], однако удовлетворительного их объяснения в контексте народной культуры пока не дано. И все же имеющийся материал позволяет выделить некоторые значимые для посвятительных обрядов элементы. Принципиально важно, что в период становления и перехода в иную социо-половозрастную категорию все девушки, равно как и все парни, ощущали себя как единая группа, сплоченный игровой коллектив: "артель", "стая" (Владимирская, Вологодская обл.), "табун" (Костромская обл.), "кайда́л" (Терек), "роща" (Приангарье) и др.[26].

Последний термин имел, по-видимому, не только метафорическое значение ("молодая поросль"), но и существовал в качестве возрастной характеристики (ср. выражения "быть на возрасте", "взро́щи" у старожильческого населения Сибири как характеристика девушки, вошедшей в пору совершеннолетия).

Эта символика получила воплощение в большой группе весенне-летних (пасхально-троицких) игр с символикой *"рощи"*. Любопытна отраженная в этих играх символика деревца, где все девущки, входящие в группу, представляются его ветвями. С такой трактовкой связан ряд свадебных, а также календарных обрядов: деревце как "девья красота" и заламывание свадебного деревца, символизирующее "отпадение" от девичьего коллектива невесты; девушка-"ку́ща" или "куста" и т. п.[5] Рассмотрим здесь лишь некоторые из церемоний и обрядов, дающих, как нам кажется, возможность иначе взглянуть на предысторию традиционного свадебного обряда, органично включив его в общую ткань более древних инициационно-посвятительных обрядов, остатки которых фиксировались в течение последних двух столетий.

Обратимся сначала к тем из них, которые (по крайней мере формально) близки к традиционной свадьбе и по названиям, и по некоторым своим функциям. Это, в первую очередь, ритуальные обходы дворов, приуроченные к календарным датам, началу или концу работ, сезона посиделок и т. п., которые очень часто напрямую связывались с символикой "свадьбы" или "женитьбы". Так, во многих регионах России (Костромской, Вологодской, Владимирской, Рязанской, Пензенской, Тульской и др. губерниях) были известны святочные обходы ряженых "свадьбой" ("женихом" и "невестой", "барином" и "барыней").

Автор небольшой заметки в "Этнографическом обозрении" писал, что в начале сезона посиделок (конец сентября — начало октября), в одно из воскресений, участницы рядятся "цыганами" и обходят дворы, собирая продукты для угощения. На следующий день утром занимаются стряпней и уборкой дома. «Позавтракавши, девушки идут в гости в одну из соседних деревень к посидельщицам или остаются весь день дома и ждут других посидельщиц к себе. В первом случае, то есть если девушки хотят идти в другую деревню, после завтрака у них начинаются сборы. Особое внимание обращается на наряд четырех избранных девушек. Двух из них рядят в мужскую одежду: надевают на них красные рубашки, плисовые штаны, суконные поддевки и сапоги с бураками; на головы с подобранными кверху косами надевают картузы.

Двух же других избранных девушек наряжают **как невест**: убирают их в новый растегай или, что то же, сарафан. Голову спереди украшают цветами, сделанными из бумаги. Цветы бывают прикреплены к ленте, которая завязывается под косой. К этой же ленте прикалывается или пришивается несколько других лент, которые сзади спускаются на плечи. На шею надеваются ожерелья — ниток пять и более. Наконец, на плечи накидывается цветная шаль, которая спереди скалывается булавкой. Девушку, одетую мóлодцем, называют "барином", а одетую невестой — "барыней".

Во время убора этих "господ" прочие девушки, уже нарядившиеся по-праздничному, поют песни. Когда все сборы закончены, девушки выходят из дому в таком порядке: спереди идут два "барина", за ними — две "барыни"; позади следуют остальные. "Господа" первые запевают песни и первые же начинают пляску. Если какая-нибудь из других девушек станет разговаривать с кем-либо из господ, то, называя их "господином-барином" или "госпожою-барыней", говорит им "вы".

Песни, которые поются посидельщицами, обыкновенно бывают плясовые. Когда входят в деревню, где есть посиделки, то поют следующие небольшие три песни непосредственно одна за другою и на один напев: "Во лужках была, во лужочках", "Через город летел голубь", "Против солнца, на восходе, рябина стояла"...

Девушки подходят к тому дому, в котором квартируют посидельщицы. Последние встречают гостей, приглашают войти к себе в хату и сажают их за стол, причем пришедших "господ" усаживают в переднем углу.

Гостей потчуют чаем, десертом, состоящим из конфект, жамок, орехов и проч., курятиной, блинами, ржаными пирогами, водкой и наливкой. Последняя иногда бывает собственного приготовления — ее делают из сока вареной свеклы с сахаром.

К "господам" относятся *как на свадьбе к жениху и невесте* (курсив наш — *И.М.*). Так, "господ" величают в песнях, а когда угощаются водкой, то говоря "горько", заставляют их целоваться, чтобы "подсластить" водку их поцелуями. Из гостей отправляются домой с песнями и плясками...»[6].

В Шацком районе Рязанской обл. "барынями" могли ходить до Покрова, на Филипповское заговенье перед Рождественским постом или во время святок. Участницы обхода убирались в *китайки* и непременно надевали шляпы, которые в 20-е годы девушки, как правило, сооружали из мужских: обшивали их голубыми шелковыми платками, а сзади прикрепляли к ним от трех до пяти разноцветных лент, спускавшихся по спине до пояса (в некоторых селах такое

украшение называли “связкой”). Вокруг тульи часто пришивали бумажные или тряпичные цветы, наматывали бусы, втыкали перышки и т. п. “Барыни” обязательно обходили все посиделки (“кругом сяла абайдём”). В обходе принимали участие все девушки, “сидевшие” на тех или иных посиделках: «Пад загавенье хадили “барынями”: все, кто начують, кто “барынями”, кто ребятами [наряжались] — для смеху. Хадили на сиделки, плясали. Кругом абайдём, патом вернимсе апять на сиделки. Так жа и на святки хадили — все сиделки, сколька начуем, все ходють...»[7] Вот несколько свидетельств очевидцев и участников подобных обходов.

«На загавынье осенью, перед пастом убирались девки в шляпы (в цвяты), в сарафаны и хадили па сиделкам — “барынями” хадили. На кажну сиделку придуть, им играють игруши на гармони. Сперва девка, катора начуить, папляшить, а тада “барыню” вызывають, “барыня” пляшить. Папляшуть, паприбасають, и дальше идуть»[8]. «... Шляпы надявали, када “святкыми” вбирались... Хадили в горыд, платьи брали. У нас тада платьи-т ни насили, у нас китайки насили. Вот. А ани пайдуть в горыд, спросють платью — вродь как “барыня”. И вот и назывались “святки” —“барыня” и “барин”. “Барин” в шляпе мужской, а женщина наряжаицца в женский шляпи. Бус навешають — и в платьи. Вот и пляшуть ани. Прибаски там какии прибасають — хто какии знаить... Йих два, а заследым девык многа хадила»[9].

«...“Святки” назывались. Идешь за святкыми, сматреть святки... Маладыи хадили тока. Многа-многа шло народу — маладежи. Вот, например, ты жинилси два-три года — все-равно идешь. Ды и вот такий-т (т. е. маленькие — *И.М.*) рибитишки бегали заследам за нами: “Свя-ятки идуть! Святки идуть!” Ну а как жа...

Я вот убиралась “баринам”, а падруга мая — “барыней”. Я, значить, адявала брюки, рубашку, сапаги. А на голаву шапка, а тут кудри ва весь лоб были навитыи. Кудри и шапка такая — каракылива... А “барыня” — тада платьив вить ни насили, эт щас! А у миня в Шацки жила тетя. У ней была девка. И я пайду у ней спрашу платью. И шляпу убира-ають та-ак! Всё в лентых, у бусычкых таких наря-адных! Шляпа настаящая, саломинная эт, крылья такии бальшии. Ленты все вниз, и тут (то есть на тулье — *И.М.*) апаясыны, и тут всё бусочкыми занизаны. Плясать станить, а ани: “Динь-динь-динь!”...

Да. И вот мы, значить, хадили па дама́м, — были пасиделки, и мы в эть дама́ захадили и плясали. И прибаутки прибасали:

Разайдитесь, народ,
Па старонушки,
Мая барыня прайдёть
Па саломушки!

Ах, барин мой,
Што чуфарисси?
Тибя девки ни любють,
А ты хвалисси!

В саду пташки пають,
Перелётывають,
Маю барыню цалують,
Перевертывають!»[10]

На несколько иную приуроченность обхода указывает П.И. Волкович: «... Девицы наряжаются на масленицу, причем главной частью наряда служит мужское платье. Наряженные ходят толпами, днем. Причем бывает так, что часть девушек наряжается "городской барышней", одевая на голову какую-нибудь допотопную шляпу (обычно же они кроме шляп ничего на голове не носят). Другая часть, нарядившись мужчинами, берет их под руку, и так толпами они ходят по некоторым избам, пляшут там и поют, за что собирают мзду, не брезгуя ничем (деньги, пшено, яйца, масло и пр.). К концу недели набирается порядочное количество этих продуктов. Из них устраиваются блины и "масленники", и этим угощаются приходящие на посиделки ребята»[11]. Разница в календарной приуроченности обходов отражает, видимо, временные рамки "прото-свадьбы".

В Вологодском крае обходы такого рода практиковались обычно на святки и назывались "свадьбой ходить" или "молодыми ходить", причем наиболее полные описания обычая встречаются в Тарногском р-не, где, кстати, до последнего времени сохранялся и традиционный свадебный обряд. Формы названий обхода из Верховажья — "со свадьбой ходить", "свадьбу водить" — близки к рязанским (ср. "идешь са святкыми"). Отметим, что подобные обходы нередко совершались и во время настоящих свадеб, которые по времени проведения тяготели к Рождественским праздникам и святкам. Основной целью обхода был сбор еды или денег для устройства пирушки, поэтому в "свадьбе" обычно участвовали все, кто пришел в этот день на вечерку, или по крайней мере значительная часть ее участников: «С вецёрок ходили. Мы так это на вецёрках-то вецеруём вецером вмисте-то, да сговоримси, да пошли наредимси тамо, у ково цёво ес(т)ь»[12]. При этом нередко использовали наряды своих подруг, чтобы не сразу быть узнанными при приходе в дом к односельчанам. Нередко свадебщики прикрывали лица кружевными полотенцами. «Соберемси — и пошли этим, застольём-то. В хорошу одежу наряжали, весь прибор. Нарядяцця молодые — "жоних" и "невеста". Тут "дружка", тут "божатко" и "хрёсной"... Наряжухи покрасяцця тожо, побасце штоб быть: брови

наведут, шчоки красочкой красют. “Невеста” во всё хорошое: сарафан, рубаха, лицё закрыто шалью шовковой. “Жених” тожо во всем хорошом: в вышитой рубахе, черном суконном костюме, в сапогах, пояс шовковый на ём»[13]. В д. Кузьминская Тарногского р-на “жених” подпоясывался рушником, ему наводили сажей усы и привязывали волосы из кудели. “Басота” невесты подчеркивалась особым нарядом — шелковой шалью, прикрывающей лицо, борушкой, восковыми цветами в волосах, а если лицо было открыто, то своеобразной косметикой: подкрашенными глиной губами, наведенными сажей бровями и мушками на лбу и на щеках. Состав участников “свадьбы” был очень разнообразным: «Ковда и одни робята наредяцца да свадьбой пойдут, а ковда и с девками». В других случаях все роли, включая жениха, исполняли девушки (Тарногский р-н) или пожилые женщины (Верховажский р-н). Компанию “свадебщиков” (10-15 человек) сопровождала ватага любопытствующих из числа стариков и детишек, пришедших поглазеть на вечерку.

Сам обход проходил следующим образом. Перед процессией нередко шли “сватья” и “дружка” — “пропахивали веницьками дорогу”. Подойдя к дому, кричали: “Свадьба идет!” В доме вели себя по-разному. Чаще всего — «за стол сразу, свадьба пришла раз. Стаём перед столом, нам стол опраствают, место дают... Зайдут за стол, сядут прибором, кругом: “сватья”, рядом “невеста”, “жених”, его “отец”, дальше его родные, напротив — “дружка”». Хозяева несли угощение. Иногда оно было чисто символическим: «За стов посадят, нальют бутывку воды да угошчают — что-нибудь на стов поставят», — а иногда и настоящим: «Хозяева нанесут на стол вино, пирогов, супу. “Жениху” и “невесте” нальют по рюмоцьке. Они выпьют, поцелуюцця, говорят: “Спасибо!”». Вино наливали “божатко” и “дружка”. Кричали “горько!” молодым. В некоторых деревнях свадебляне пели припевки, в основном для любопытствующей публики: «Припоют припевоцьку, дак за припевоцьку денежки давай... На денежки те назавтре вина купим, да лешо испекем чёнибудь, да вецерок сделаем». Припевки пели те же, что на свадьбе: “Каты-покаты”, “Веник да голик”, “Укатився катышок за овсяну мучку” и др. Те, кого “припели”, должны были поцеловаться и дать по 1-2 копейки свадеблянам, которые теребили их, подобно ряженым-“цыганам”: «Плотите денежки! Плотите денежки!».

Долго в одном доме обычно не задерживались. В конце обхода во всех деревнях заходили на вечерку, где их встречали особенно весело и где “молодые” обязательно плясали перед всеми “русского”. В остальных домах плясали очень редко[14].

Очевидна цель такого рода обходов: показ достоинств потенциальных женихов и невест, чествование устоявшихся парочек. Аналогичные цели ставили перед собой и владимирские “наряжухи”: «В зимнее время — эта святки назывались, такой период. Молодежь рядилась в такии нарядныи: на голыву шляпу с лентыми, наряжали шляпу лентыми, — адна на сибя там удияла... Эт вот каторая нарядилась, ана вродь “барыня”. А парни — так балышинство ни рядились. Девки рядились вот в эту, в “барыню”. Ходили, собирались артелью. Пойдут куды-та в другую деревню. Вот, скажим, мы пайдем в Чимирёво или, скажим, в Пласково, а оне приходят сюды, к нам ... Приходили в деревню, собирались в дом — это молодежь, в которую деревню пришли, для этих прихожан находили дом, и вот и в этим доме гуляли... И танцы были тут, и вот пляски разные там. Вот там и танцуют за полночь, а потом домой идут»[15].

Необходимо отметить возможную приуроченность обходов “свадьбой” именно к началу сезона (“засиживанию”) посиделок, совпадающему в календаре с окончанием полевых работ; причем в этом случае становится более понятным обычай собирания денег или продуктов обходчиками: продукты шли на пирушку, посвященную началу сезона посиделок, а деньги — на выкупание (“кортомле́ние”) избы. Например, в д. Оносово Кирилловского р-на: «Ковды робята приедут на днёвки, с заговенья начнут беседы делать (в другие деревни ездили). Ковда хлеба (т. е. угощения) нет, товда сделаем “свадьбу”. Нарядим девку: цветы восковые на голову, фату из марли (“уваль”). “Невеста” плачет по-настоящему:

Отдадут тода молодёшеньку
За чужово да чужен-чуженца,
Меня на дальнюю да во сторонушку,
Там и избы-то как мекильницы,
Там и бабы-то как медвидицы,
Там и полки-то да высокие,
Все корзиночки глубокие
Не достанешь до рогушечки,
Не отломишь да налетушечки!

Потом шутовые писни споет. “Дружку” приведем боевого, повяжем полотенцем, которое “невеста” вышила. “Женихам” и “невестам” тожо кто побойчее. “Дружка” выводит их за руки, дорогу виничком разметат. Они садятся в сани — три лошади запряжом — да три раза по деревне проедут. Пока они катаются, собирали “на свадьбу”: стол нанесут (суп, мясо, налетушки, рогушечки), пива наварят... За стол сядут: “Горько!” — рычат. “Невеста” с “женихом” целуецца, а ей деньги дарят, от трех копеек до рубля... Попируем. Что на столе останется —

хозяйке»[16]. Деньги, собранные во время такой “свадьбы”, использовали для выкупания избы под игрища и вечерки.

Обращает на себя внимание такая яркая деталь наряда участниц обхода “свадьбой” (в вологодских вариантах, впрочем, отмечающаяся не всегда), как богато украшенные лентами, бисером и перьями соломенные или фетровые шляпки. Значимость этой детали подтверждает тот факт, что в Харовском р-не Вологодской обл. “шляпницами” часто называли “славутниц”, т.е. девушек на выданьи[17].

Еще одна важная деталь — возможная приуроченность обходов к осеннему празднику Кузьмы-Демьяна, тесно связанному с началом сезона посиделок и свадеб. В Колышлейском районе Пензенской обл., по свидетельству Н.Н. Гиляровой, в этот день ватаги ребятишек обходили дома, причем на того, в чей дом шли, надевали соломенную шляпу, разукрашенную бантиками и лентами. В дом заходили с песней “На Кузьму, Кузьму-Демьяна,/На девичий праздник”. Здесь детей ждало угощение, завершавшееся пением и пляской. Выйдя на улицу, надевали шляпу следующему[18]. Как видно из этого описания, шляпа выполняет ту же роль, что и венок при игровой форме “венчания”.

Связь Кузьмы-Демьяна со свадьбой уже достаточно хорошо известна и изучена[19]. Этот персонаж ярко проявляется и в жатвенной обрядности: при дожинках оставляли последний пучок колосьев “Кузьме-Демьяну на бородку”; на последние колосья, завитые особым образом (“Кузьму-Демьяна”), толкали девушек и женщин, считая, что от этого “все будет лучше родиться”; придя с дожинок, ели дежень, приговаривая: “Кузьма-Демьяныч, приходи дежня хлебать!” — или, окончив жатву, садились тут же обедать, приговаривая: “Кузьма-Демьяне, садись с нами обедать, мы пожали!.. ” и т.п.[20] Для описываемых нами обычаев особенно значимо осознание этих святых как близнецов, а также возможное осмысление слитной формы их имени то в категории мужского, то в категории женского рода[21]. Бисексуальность Кузьмы-Демьяна вызывает ассоциации с описанными выше парами ряженых, участвующих в “женитьбе”: “старик” и “старуха”, “барин” и “барыня” (ср. также ниже Сидор и Дзюд, Дед и Коза в святочном и масленичном ряжении и т. п.). В паре Кузьма и Демьян на народно-этимологической основе также нередко выделяется мужской персонаж (Кузьма) и женский (Демьяна). Подобные толкования, кстати, наиболее употребительны в зонах активных контактов с финно-уграми.

В этой связи можно отметить, что прямые параллели с описанными выше церемониями дают формы обхода, бытовавшие в удмуртских деревнях Якшур-Бодьинского р-на, испытавших сильное русское влияние. Здесь обычай был приурочен к Покрову — в русском

традиционном календаре связывавшемуся с началом нового брачного сезона. В обходе принимали участие девочки от 10-15 лет, наряженные в старинную одежду или “в черных платьях, как у невесты”. Непременной частью наряда были шляпы, состоявшие из проволочного каркаса (часто из круга от лампы), поверх которого красовалась половинка каляги. Края шляп обшивались “тряпочкой с бахромой” и лентами, а в калягу втыкали лучинки с бумажными цветами и лентами на конце. Затем в сопровождении почетного эскорта из одного-двух мальчиков (сверстников девочек-“невест”) обходили все дома деревни, исполняя в каждом доме церемонию представления хозяевам, сопровождавшуюся пляской и пением. Интересно, что первыми заходили в дом и просили принять гостей мальчики, но в дальнейшем действии они активного участия не принимали, наблюдая за ним от дверей. Однако самое любопытное в этой церемонии — название *“свадьба каляги”* (удм. “кушман сюан”) или *“малая свадьба”* (удм. “пичи сюан”). Дело в том, что непременным угощением для участников обхода, выставлявшимся в каждом доме, была квашеная свекла (удм. “горд кушман”)[22]. Появление такого угощения в данной церемонии, по-видимому, не случайно — достаточно вспомнить свекольную наливку, которой угощались “свадебляне” в Веневском уезде (см. выше). Добавим к этому известный по рязанской свадьбе обычай изготовлять из свеклы шуточный каравай-“разгонщик”, в который втыкали такие же лучинки, обмотанные разноцветной бумагой или лоскутками либо увенчивавшиеся маленькими печеньями-“птичками”, как и в калягу на шляпках девочек, принимавших участие в “свадьбе каляги”[23]. В удмуртском фольклоре (и в играх в том числе) свекла или каляга обычно символизируют девушку[24]. Впрочем, символический ряд: “девушка”=“корнеплод” известен и славянам — ср. хотя бы распространенные игры “в репу”/“в редьку”, “в хрен” (словац. игра “korienki”), а также близкие к ним по символике игры с мотивом “выращивания и кражи капусты”. Что касается названия “малая свадьба”, то можно указать на аналогичное название обряда обрезания у среднеазиатских народов, исповедающих мусульманство, что вновь возвращает нас к инициационно-посвятительной семантике рассматриваемых обрядов.

Привязка девичьих обходов к празднику Кузьмы-Демьяна интересна еще и потому, что приурочивавшиеся к этой дате молодежные пирушки, нередко со ссыпщиной и непременным ритуальным блюдом — курицей, кашей или блинами обычно завершались своеобразной символической “первой ночью”, то есть подночевыванием специально приглашенных парней, как правило, из числа уже сложившихся парочек[25]. Встречаются указания на то, что посиделки, начавшись еще в

сентябре, до Кузьминок были чисто девичьими, а уже с этой даты становились смешанными и сопровождались подночевыванием. Причем на первую ночевку оставались только парочки, образовавшиеся в этом сезоне.

Интересно сравнить эти факты с аналогичными обычаями финно-угорских народов Поволжья, у которых сохранились стадиально более ранние их формы. Скажем, у удмуртов похожее празднество ("пукон-табань") устраивалось при переходе посиделок на зиму из помещения, в котором они приходили осенью (баня или "скотская изба"), в специально выкупленный для этой цели нежилой дом, как правило только что отстроенный (часто хозяева не вселялись в новый дом, пока в нем не устроят посиделки). К празднику девушки специально пекли большие лепешки — "табани" — внешне напоминающие блины. Этими лепешками угощали приглашенных парней, с которыми оставались ночевать. Утром к молодежи приходили старшие женщины, в первую очередь матери девушек, которые также пекли для проснувшейся молодежи табани, но особенные — с дыркой посредине. В это время пели разные насмешливые песенки, напоминавшие те, которые обычно распевались на второй день свадьбы. Угостившись табанями, молодежь затевала разнообразные посиделочные игры[26].

Характерно, что у терских казаков совместные ночевки девушек и парней обычно практиковались *на свадебных вечеринках*, то есть собраниях подруг девушки после ее просватания для того, чтобы помочь ей приготовить "дары". Вечером к девушкам приходили парни во главе с женихом, которые активно участвовали в плясках и играх, в том числе с символикой "женитьбы", а затем (как правило, при согласии своих девушек) оставались с ними на ночь. При этом чаще всего не спали, а развлекали друг друга рассказыванием различных историй, а также целовались и "щупались"[27].

Любопытной представляется и символика совместной трапезы с курицей или блинами. Курица, как известно, играла важную роль в южнорусском и украинском свадебном обряде: курицу-"прида́нку", украшенную бусами, разноцветными лентами или лоскутками, приносила в дом жениха родня невесты в первый или во второй день свадьбы. Застолье у невесты завершал обряд с выносом и разделом между гостями вареной курицы[28]. В Парфеньевском районе Костромской обл. эта церемония имела ярко выраженный шутовской характер, сопровождаясь приплясыванием и пением известной хороводной песни "Вдоль по морю, морю синему". «Курицу тоже наряжали. Это перед "красным столом" её выносили у невесты. Сначала на свадьбе были — как приедут — "отогрева". От венчания приедут, сидят "ото-

греваюцца”. Жених с невестой сидят между столам, в одёже во всёй — не роздеваюцца. Перед ним два пирога — жениха и невесты, все лентам уряжены. Это к винчанию возили. И полочка перед ними. Их сажают на одеяло и оне сидят. И сватья садяцца — все розденуцца — садяцца за стол. Закусят и вылезают, а с молодых одёжу снимают и повядут кормить. И начинаюцца “обеды” — свадьба пуйдёт. Сначала “квасы” — квас с холодцом. В блюдах всё ставят. Потом суп, потом лапша. Опять мясноэ всё нёсут — всё в блюдах. Это сменяет другоё. Потом каша из ячной крупы. Потом кисель — это уш “погонятой”. Кисель выгоняэт — всё уш, это перед концом. А потом “красной стол” пойдёт. Вот тогда и курицу принесут. Курицу сделаэм тоже: и нос у иё, и всё. Всё, всё — и крылья такие сделаэм такими, и хвост — всё. И перья втыкали — в крылья по пяру воткнём. Её всю бумагой уредят, тряпочками. Простую бумагу брали, потом бумагу сделаам гармошкой: всю иё исстригём, исстригём, она таким зубчикам, зубчикам. И всю кругом курицу наряжали и выносили. Сваха выйдёт и запôёт “Вдоль по морю, морю синему”. Да. Сваха [с курицей] ходит так вот вокруг. Она идёт курицу несёт, а под курицу яйца подсыпают. Курица в торелке лежит, а хôзяева яйца подсыпают (и курица варёная, и яйца варёные — всё варёноо). А там вылезают все свахи и за нёй жо ходят все вместе. Все поют, все прихлопуют ладошкам. Вот. Потом вылезаэт дружка и курицу ту — раз! — вилкой. И закричат: “О-ой, о-ой! Политела курица, политела!” — курица улитела. И на столах потрошат иё. Кладут на торелки всем курицу. Вот»[29].

Если обычай приурочивался ко второму дню, курица нередко сочеталась с “калиной” — символом “кра́соты” невесты. В дальнейшем функции курицы-“приданки” могли различаться. Однако курица нередко выступала еще и как “разгонщик” — последнее блюдо во время свадебного стола. Вареную курицу подавали гостям, причем резал ее на части и раздавал присутствующим обычно дружка. К роли последнего мы еще вернемся.

Блины обычно трактуются как принадлежность похоронно-поминальной обрядности. Они возникают также в календарной обрядности (например, на масленицу). Их применение на осенних молодежных посиделках особенно примечательно, если учесть что трапеза с блинами нередко сочеталась с шуточно-игровыми формами похорон. В Рязанской обл. они устраивались в заговенье перед Рождественским постом (“Филипповское заговенье”) è назывались *“похороны Тар-кана́”*[30]. Этот шуточный обычай часто исполнялся исключительно девушками: они изготавливали соломенное чучело “Таркана́“, оплакивали его (*“Ой, да жала́нный наш дедушка, ты нам, бывала, лапти плел, або́ры вил! Ну, милай наш*

дедушка, ну как жи ты ат нас уходишь?" или *"Размилый ты мой дедушка, да на каво же ты нас пакинул, аставил? А тапéрчи мы находимси разýмши! И милый ты наш дедушка, а на каво ш ты нас аставил?"* — д. Троицкое, Никито-Поляны Шацкого р-на), а затем "хоронили", то есть выносили на околицу, на середину села, к часовне и там сжигали. Парни присоединялись к девушкам уже в процессе "похорон", а затем принимали активное участие в "поминках", для которых девушки приносили из дома пшено для блинов, картошку, капусту, постное масло. На парней традиционно ложилась обязанность достать вино или самогонку. Пока основная часть молодежи ходила "хоронить таракана", хозяйка того дома, в котором проходили посиделки, вместе с несколькими оставшимися девушками готовила угощение. «Хазяйка блины пякёть, а рибята, девки паминають. Сядуть, [блин] ламають: "Царство Божие таракáну!" Тут уж задають пляски, играють, всё...»; «Блины пикли — вроди паминать яво. Да. Вот мы на сиделках вот у етай, у Гани-т, мы сидели пасленнюю зиму-ты. Ну, и посли вроди как эта, памяним там: блины хазяйка напикёть нам...»[31]. Среди упоминающихся в описаниях очевидцев "поминальных" блюд фигурирует и уже известная нам по "свадьбе каляги" свекла: «Ну, а патом пóмины, как жы, помины. Там чё-нить наделають: свёкылы какой-нить — вроди на паминки. Пригатовють этыт, как яво называють — свёкла тама с лукам? — винигрет. И чё-нить ищё такоя...»[32]. "Поминали", как правило, только те, кто участвовал в "похоронах". Церемония "поминок" завершалась пляской, играми, нередко сочетавшимися с шумным гулянием участников по улицам деревни. Нередко участники пирушки оставались и на ночевку парочками, как это было, впрочем, и в иных, уже упомянутых нами случаях.

Особый интерес для рассматриваемой нами темы имеют формы "похорон таракана", встречавшиеся в некоторых селах, расположенных вдоль течения реки Цна. Здесь этот обычай мог приурочиваться к святкам и сопровождался своеобразной игрой, в ходе которой парень, исполнявший роль "таракана", выбирал себе девушку-"невесту". «"Таракана харанили": любова парня завирнем в шубу, на санки паложим и па всей ночи таскаим... И вот он закутаицца, лежить, будта он ничё ни видить [=вниз лицом]. А мы окал дома (любова) станим и пригавариваим: *"Таракан, таракан, куды ты усами павидёшь?"* А нас вить вон скок*а* налипляицца — мы жи прям вот так саидиняимси (то есть становятся вокруг саней плотным кольцом — *И.М.*). А он лижить и вот этык вот руками [кругом], вроди как ни видить. Патом как хлысницца с санак и хватаить, катораю девку он хочить любить. Он вроди как сам ни видить, а встаёть (он, вроди,

“таракан”) и хватаицца за девичью ногу. Эт вот “какой жиних”. Какую девку он вот схватить, значить, эт яво будить, он такую иивесту хочить взять и любить будить. Даже савсем вот ани ни ходють, ни дружуть ани — и раз! — пряма: “Давайти, давайти!” Слизаить, и с тех пор он с ней дружить, гуляить»[33].

Очевидна близость этого обычая как к девичьим гаданиям о “суженом-ряженом”, так и к другим другим святочным обходам, например, к “авсенькам”. В соседней д. Токарёво эти обычаи действительно могли совмещаться: «Эт вот такой, знач, “тыраканный день” был. На святки. Эт мыладыя из салом*ы* какой нибудь вот такой свяж*у*ть снапок, шапк*у* какуй-нибудь с газетых наденуть и ходють: “Увсень, увсень! Нынч*и*, — гыварить, — *у*всенькя, таракана хароним! Таракана хароним, таварищ*а* свайиво́!” А хто выйдить: хто два блина выносить, хто пышк*у*, хто диньгам*и* дають...»[34]. По-видимому, вполне закономерно, что в качестве подаяния в данном обходе выступают блины (в других случаях в этой местности колядовщикам-”авсенькам” подавали гусиные или свиные ножки или самодельные колбаски — “чинёнки”, “авсеньки”).

Отпевание или похороны “таракана”, который в Рязанских деревнях мог иметь очень разную форму — от снопа соломы или соломенного жгута до обвитого соломой “донця” прялки — можно трактовать очень по-разному. Например, считать, что этот передпостовой или святочный обычай символизировал избавление от работы (“похороны прялки”) или представить, что здесь в фарсовой форме избавляются на время поста от эротического символа (ср. распространенное девичье гадание с привязыванием на ночь к ноге таракана, *чтобы увидеть во сне жениха*).

Обратим внимание на близость этого обычая к еще одной достаточно редкой обрядовой форме, в свое время описанной Д. К. Зелениным[35] и вплоть до 20-х гг. встречавшейся в крестьянском быту. Речь идет об архаической форме сватовства, которая, впрочем, в ряде случаев выступает как способ оповещения “о совершеннолетии девицы”, то есть как разновидность инициационно-посвятительного обряда. Вот несколько описаний этого обычая.

В с. Юриновка Новгородсеверского уезда Черниговской губ. «со-вершеннолетие девицы празднуется так: к такой девушке собираются родные и знакомые, поздравляют ее с совершеннолетием, едят пироги, пьют водку, а после выкидывают над домом белый флаг — знак радости, или возят именинницу на саночках или в корыте по селу, причем скачут и кричат: “Паспела, паспела!” После такого обнародывания совершеннолетия девушки всякий имеет

право сватать ее, до того же — никто»[36]. В Вашкинском р-не Вологодской обл. «надолобьём раньше возили. Дак это давно ищо — наваливали, возили. “Надолобьём” и назовут, што нихто ни бирёт. Так вот и повезут, ну, наваливать — это, ну, предлагать. [Невесту] везут по волосте, по волосте. Это как устареэт, да нихто не берёт, так и повезут — “надолобьём”. Кто-нибудь уш и везёт — может и отец. Надоела, дак повезёт. Вот и говорили: “Кому надобна?” Ехали [к тому], у коо женихи ес(т)ь. Кому как нада невеста, да што: “Приворачивайте к моэму двору!” Это я от старых слыхала, это давно, от свекровушки. Свекровушка была проходивица элака, она тожо у бар жила, да. Ну, это ищё и при ёй бытности этово не былó. Это уш очень давно, очень давно»[37].

В Шацком р-не Рязанской обл. этот обычай также был очень распространен. «Нивесту — их рана выдавали-та! — сажають нивесту на салазки и вязуть иё [к тем], у као жинихи. “Сазрела, — стучать в акно, — сазрела, паспела, нихто замуж ни бярёть!” Вот хто жиницца захочить, [то], гаварять, [и] вводють нивесту [в дом]. А ана, нивеста, — раньши халсты ткали — в халщовай, гаварить, рубашки в адной, и косы распушóны, вот эти. Впускають. Тада лавки были, ничаво вить ни была, лавки-та. “Ну, становься на лавку!” А гаварили-та “цавó”. Ана, гаварить, становицца и вот так ходить па лавки, а эти (эти, каторы хочить жиницца, свякры — мать иё и свякры) панёву держать, вот так вота [то есть кольцом], а ана ходить па лавки в этай в рубахи, косы распушоны. А ани ей гаварять: “Скаци, скаци, доцька милая!” — в эту панёву-ту. А ана жиниха видить, можить он ей ни нравицца, вить насилку атдаютьта. Ана, гаварить, ходить, ходить, а патом и — прыг! — в эту панёву. Ана иё сразу — раз! Ну, значить, завязвають — всё, значить, вышла»[38]. «Сажають иё [девушку] на каляску или на салазки и вязут па диревни: “Паспела, сазрела, каму ни нада ли? Каму ни нада ли?” А хазяин выходить, каму нужна иивеста (у них есть жених). Он гаварить: “Визитя дыру к ма*и*му двару! Визитя дыру к ма*и*му двару!”»[39].

Подобные архаические обрядовые формы помогают лучше понять и многие из рассматриваемых нами молодежных развлечений. Так, иногда “женитьбой” могла называться игра типа “обчинивания” или “корения”, то есть расхваливания или, напротив, осмеивания потенциальных “женихов” и “невест”. Эта игра, по-видимому, один из осколков сложной и многоступенчатой церемонии посвящения — “испытания на славутность и честь”, которую условно можно соотнести со “сватовством”. Характерно, что часто в этой церемонии принимали активное участие ряженые.

В Сямженском р-не Вологодской обл. “обчинивание” проводили ряженые-“старики”. Зайдя в избу, “старуха” влезала на печь,

а “старик” обходил девушек и подвергал их тщательному досмотру, каждый раз обращаясь к “старухе”: «Как, старуха, годится эта девка в невесты нашему сыну?» — а та отвечала “годится” или “не годится”, добавляя при этом разные лестные и ругательные характеристики в адрес “претендентки”[40]. Комизм ситуации, возникавшей при такого рода “женитьбе” мог, по-видимому, поддерживаться тем, что “старики” нередко приносили с собой “сынишку”: редечного “ребеночка” (“Фофанця”), иногда настоящего ребенка лет 7-10, поросенка и т. п., причем заставляли девушек (отобранных “невест”) возиться с ним или целовать его, что можно сравнить с целованием ряженого-“покойника”. О том, что подобное сравнение не беспочвенно, свидетельствуют факты ношения ряжеными дохлого поросенка, голого мужчины на шесте или в корзине (“борова”, “свиньи”), а также “украшение” ряженого-“покойника” свиным пятачком[41].

В восточной части Холмского р-на Новгородской обл. записаны святочные сценки с участием “Сидора” и “Дзюда” (“Самсона”), в которых принимали участие практически все присутствовавшие на гулянке парни. Сидора и Дзюда изображали два парня. Они садились на скамейку спиной друг другу, причем каждый накрывался тулупом или мешковиной, под которые подкладывали подушки (так изображались горбы). Скамейку с ряжеными вносили на святочную вечеринку и ставили посреди избы. Затем к ним подходил кто-либо из парней (“жаних”) и “жерябнув” одного из них по горбу палкой с привязанным на конце бантом, говорил: “Дзюд, а Дзюд!” Дзюд отзывался только после третьего раза: “Ну, чаво тебе?” — “Да жаницца хочу!” — “Это дело не мое, это дело Сидора”. Тогда парень обращался ко второму “нагорбленному”, хлопнув его по горбу: “Сидор, а Сидор!” Сидор также отвечал лишь на третий раз: “Ну, чаво тебе?” — “Да жаницца хочу!” — “Это дело хорошее. А девка-то есть?” — “Да вот (называет имя любой из присутствующих девушек) Марфа” — “О, девка хороша, да хулинка есть”. — “А кака хулинка?” — “Да несла коню сена,/Конь ее вдарил,/Она и села”. Сидор при этом произносил “хулинки” (как ругательные, так и хвалебные), среди которых были и традиционные, и сочиненные “для разового пользования”. При этом любой девке позволялось говорить самые срамные вещи. Например:

Щи варила —
Пятки (вар.: ж...) обварила!
Шла через озеро —
Ж... обморозила.

Сидела на тыну,
Давала петуну.
Коней пасла —
Жеребца за ... трясла.

На печке спала —
Портянки обоссала.

На изгороду лезла —
У ней ..... облезла.

Кросны ткала —
Ниток не хватало:
С ..... волосья тягала
И кросны затыкала.

Да не умеет ни престь, ни ткать,
А только спать да жрать.

Парни по очереди подходили к Сидору и Дзюду, называя имена все новых и новых невест. Так продолжалось до тех пор, пока не перебирали всех девушек. Девушка, в адрес которой звучала насмешливая хулинка, обязана была выслушать ее до конца: обижаться на это не полагалось. Если же она, не выдержав, убегала, ей грозило еще большее осмеяние: в подобных случаях считалось, что "правда глаза колет". Церемония "хуления" могла завершаться "венчанием": «Вот высватают [девок] и свадьбу начинают. Молодых выводили, поп приходил с отопком. Водят молодых кругом ступы, поп поет, вянчают, причащают — и все с прибауткам»[42].

В Карачевском уезде Орловской губ. на святочных посиделках играли "в женихи": большую соломенную куклу, изображавшую "жениха", взяв за "руки", вели вдоль сидящих девушек и по очереди сватались к ним. Задача "невест" заключалась в том, чтобы как можно остроумнее "раскарить" жениха: «Не пойду за него — он сопливый, старый, табак нюхает! У него матка злая ведьма!» — и т. п. При этом, как отмечает собиратель, «стараются выставить недостатки действительных женихов и их родни»[43].

Соломенное чучело в этой игре появляется, по-видимому, не случайно. Так, в Сямженском районе Вологодской обл. "обчинивание" могли совершать ряженые, приводившие на игрище "сноп соломы". Забавная сценка с участием "снопа" разыгрывалась в д. Рытино. Здесь на игрище приходили два парня, один из которых был обвязан пучками соломы и прикрыт соломенной "шляпой" ("как на суслоне"), то есть с напяленным на голову пучком соломы, завязанным с верхнего конца. Его провожатый был одет в вывернутый наизнанку тулуп, со старой шапкой на голове, обшитой ленточками и лоскутами. Лица у обоих были измазаны сажей. "Сноп" сажали а угол, а его помощник расхаживал по избе, постукивая посошком и рассказывая о присутствующих разные невероятные истории или задавая вопросы, которые вгоняли спрашиваемых в краску. "Сноп" же завершал каждую шутку своего товарища короткой фразой: "Правда, правда, истинная правда!" — произнося ее низким голосом и нарочито медленно. Рассказчица вспоминала о том, как подшутили над ее подругой. Первый ряженый, по-

дойдя к ней, сказал, как будто его это очень удивило: “Алешка из Шишакова вез Полю в гости, и она в санях написала!” — “Правда, правда, истинная правда!” — пробасил “сноп”. Оскорбленная Полина не выдержала, выскочила на середину избы и закричала: “Вот и нетушки, я не писала!” Все умерли со смеху[44].

Подобные церемонии с участием ряженых восходят, видимо, к специальным обычаям “смотрин” потенциальных невест и женихов во время обхода домов в осенние праздники, на святки или масленицу. Так, по сообщению Т.А.Бернштам, поморки, сыновья которых собирались жениться, приходили на молодежные вечеринки ряжеными (“хухольницами”), чтобы свободно выбрать или изучить будущую невестку[45]. С другой стороны, девушки на святки “бегали” по окрестным деревням “баскúми наряжонками” не только для того, чтобы показать себя и свои наряды, но и чтобы своими собственными глазами увидеть семью и достаток своих возможных женихов. В Кирилловском р-не Вологодской обл. еще в 20-е годы «девки пойдут, набасяцца кудесум и идут в другý деревню посмотреть, какой дом у дроли»[46].

К развлечениям, относящимся к разряду “обчинивания, следует, видимо, отнести и особую церемонию рассматривания парнями вышивок и тканых узоров на девичьих рубахах, известную под названием *“смотр подóльниц или поподóльниц”*. Эта церемония, устраивавшаяся как на посиделках, так и во время гуляния на Крещенье, по сути являлась своеобразным публичным обсуждением готовности девушки к замужеству. В Мольском приходе парни устраивали “смотр подольниц” так. С пучком зажженой лучины они обходили всех девушек, начиная с сидящей в красном углу, с просьбой показать подольницу (девочки-подростки их не имели). После долгих отказов и кокетства девушки показывали свои подольницы, а парни обсуждали вышивку и кружева на них, сравнивая мастерство и вкус их обладательниц[47].

Очень распространен был смотр подольниц в Сямженском р-не Вологодской обл. В д. Арганово, Пирогово трое-пятеро парней, вооружившись лучиной, обходили девушек и осматривали их поподольницы. Парень, держащий лучину, подойдя к девушке, спрашивал ее: “Как молода приготовилась? Есь ли поподольница?” Вместо ответа она загибала сарафан и выставляла поближе к свету край подольницы. Если та была красивой, кричали: “Ой, эта хороша! Хороша поподольница!” — а если нет, то: “Ой, эта, робята, худая! Не годиця взамуж!” — над этой смеялись. Поэтому иногда девушки прибегали к хитрости: «Которая с поподольницей, которая нет. Другая так фатку (платок — *И.М.*) сунет, кажет кончик»[48].

Отметим, что “смотр подольниц” являлся разновидностью церемонии, более известной в научной литературе под названием *“аукцион* или *ярмарка невест”*[49]. На Русском Севере, по свидетельству С.В. Максимова, относящемуся к концу прошлого века, «обычай устраивать на Крещение так называемые *“дивьи” (девичьи) смотрины* принадлежит к числу вымирающих. Он сохранился лишь в самых глухих местах, где еще не исчезли предания старины и где браки устраиваются с патриархальной простотой, по выбору родителей. Смотрины происходят либо в церкви, во время литургии, либо на городской площади, где прогуливаются (катаются) матери с дочками, а мужской пол стоит стеной и наблюдает. “Все невесты, — рассказывает наш вологодский корреспондент, — наряженные в лучшие платья и разрумяненные, выстраиваются в длинный ряд около “ердани”. При этом каждая старается выставить напоказ и подчеркнуть свои достоинства”. Между невестами, называемыми также “славушницами”, прохаживаются парни, сопровождаемые своими родителями и выбирают себе суженую. При этом, как водится, заботливая родительница не только внимательно рассматривает, но даже и щупает платья девиц и берет их за руки, чтобы узнать, не слишком ли холодны руки у славушницы (“славушницы” выходят на смотрины обязательно с голыми руками, без рукавиц). Если руки холодны, то такая невеста, хотя бы она обладала всеми другими качествами, считается “зябкой” и потому не подходящей для суровой крестьянской жизни»[50].

Характерно, что одним из элементов “смотра” могло быть катание девушек по деревне на санях — обычай широко распространенный в масленичной обрядности и перекликающийся с описанными выше вариантами “похорон таракана”. Так, Н.С. Преображенский, описывая “смотр подольниц” в с. Никольском Кадниковского уезда Вологодской губ., пишет, что после окончания обедни на Крещение все девушки рассаживались по саням и ехали на иордань, которая находилась в версте от церкви. «Повозником или кучером бывает молодец-жених, одетый в синий суконный тулуп, подпоясанный кушаком. Кучер должен представить в этот день для родных и знакомых девушек лошадь, хорошо раскрашенные сани и лучшую дугу — тяжелую, раззолоченную и раскрашенную. Девушки же должны позаботиться об украшении лошади и саней. Сбрую лошади обыкновенно украшают множеством разноцветных бантов, как делается это на свадьбах». Процессия из таких саней следовала через все село к иордани и обратно, сопровождаемая множеством зрителей. Но основное действие разворачивалось во второй половине дня. После обеда девушки выстраивались рядами у церковной ограды. Около них сначала ходили

молодцы и угощали знакомых девушек пряниками. «Потом пять-шесть парней выбирали себе пожилую бабу и под ее предводительством направлялись к рядам девушек. Те стояли не шевелясь, как статуи. Баба, подошедши к девушке, раздвигала полы шубки и показывала парням передники; потом поднимала подол сарафана до грудей и показывала рубашку. Затем поднимала подол другой рубашки, третьей, четвертой — до той самой рубашки, на подоле которой было две красных полосы». Женщина, возглавлявшая процессию, подробно разъясняла кавалерам все достоинства рукоделия. После этого компания переходила к другой девушке. Парни, внимая рассказу, одновременно рассматривали и самих рукоделиц, лица которых были покрыты толстым слоем белил и румян. Так, "в обозревании всевозможных подолов", проходил весь день до вечера[51].

Материалы из Вологодской обл. показывают, что в ряде мест подобные церемонии практиковались вплоть до 30-х годов. Причем чаще всего в них принимали участие только самые богатые и красивые девушки — *славу́тницы, гла́вницы, сла́вницы, коновни́цы.* Так, в с. Кумзеро Харовского р-на на Крещение собирались на ярмарку поселяне со всей округи. На площади, где проходила ярмарка, из комьев снега — "гли́бок" ("глибкой" могли называть также возвышенное место у церкви делали небольшую площадку, своего рода сцену, на которой и стояли несколько часов подряд славутницы. Это называлось *ставить славутниц на глибку.* Славутниц, как правило, бывало немного — со всей волости собиралось человек пятнадцать. Перед выходом "на глибку" они поджидали друг друга в келье у церкви и там же переодевались.

Стояние "на глибке" было довольно серьезным испытанием для девушки ("семь потов сойдет, пока стоишь"). Матери женихов вслух обсуждали достоинства и недостатки девушки и ее наряда, и эта молва могла впоследствии оказать серьезное влияние на репутацию невесты. Если славутница по мнению собравшихся женщин была недостаточно хороша, чтобы стоять "на глибке", ее сводили под руки вниз, и она ходила вместе с другими девушками по площади "увязкой" (то есть под ручку). Девушки, гулявшие в увязке, старались идти так, чтобы попадаться навстречу парням, которые смогли бы оценить их по достоинству. Иногда в церемонии принимали участие и парни: "По правую руку вставали невесты, по левую — женихи"[52].

Крещение было не единственным праздником, к которому могли быть приурочены "дивьи смотрины". Так, на Терском и Онежском берегах девушки-невесты приходили в лучших нарядах в церковь на Покров и Параскеву Пятницу. Поставив перед иконой

свечу, приговаривали: “Покров, покрой мне голову золотым кокошником!” или “Пятница Парасковея, пошли мне жениха поскорее!” Затем выходили на паперть, возле которой уже толпились желающие “смотреть” невест[53]. В деревнях Харовского р-на Вологодской обл. “смотрины” часто устраивались на престольные праздники: Афанасьев день (д. Арганово), Егорьев день (д. Георгиевская). В д. Дягилево «в Рождество жонихи и невесты в церкву йиздят. Жонихи и старушки невест выбирают, девок хороших. Тебя отдадут севó года, ты уш и встаёшь наперед — на паперть-то. Девки ак стоят на паперте́-то (тут их пять-шесть стоит): перекрестецця, дак вси вмести уш, и кланяцця станут вси вмисти. Дак старушки-ти подойдут к девкам-то да и загибну́т подольцик-от у платья-то. Подолы-те тканые, широкие, товстые, красивые, а там ишо лентоцьки полосатые нашиты в три пёрста́. Та́мока эти узоры — знацит богата невеста.

Старухи-ти погледят, а потом спрашивают потихоньку: “Это цья-от девушка хорóшенькяя? Наверно от богатово от места, из хорошово, и родителей хороших?” И скажут, цья. От Рождество-то пройдет, и женихи обезательно йиздят в эту деревню на лошаде́ на игришчо, девок гледеть, про которых матери выспросили»[54].

В этом описании привлекает внимание две детали. Во-первых, несмотря на то, что совершающийся выбор строго индивидуален, девушки выступают во время “смотрин” как единый коллектив (“перекрестяцця, дак вси вмести уш” и т.д.). Их поведение целиком подчинено интересам группы — и это всячески подчеркивается участницами обряда. Эта, казалось бы, малозначительная деталь проясняет некоторые особенности их поведения и во время посиделок и святочных игрищ, в частности, однотипность (“коллективность”) реакции во время развлечений и игр, а также забав ряженых, *осознание необходимости* следовать общественно принятым нормам поведения, в частности, в эротических сценках святочного ряжения, не только под угрозой утраты репутации (“славы”, “чести”), но и из-за уже упоминавшейся выше опасности негативного воздействия на общее благосостояние общины (здоровье, урожай, приплод скота) в случае отказа от участия в церемониях и обрядах, имевших ритуально-магическое значение.

Во-вторых, обращает на себя внимание приуроченность “смотрин” к началу святок, а следовательно — к началу периода игр “в женитьбу”. Важно, что совершенный выбор затем реализуется в святочной “игре” с участием потенциальных женихов и невест. Вместе с тем обращает на себя внимание некая вторичность проблемы выбора для парней: *решение за них принимают родители*

(чаще всего мать). Эта деталь также важна для понимания многих нюансов игры “в женитьбу”, где в игровой форме подтверждается право “родителей” (то есть водящих в игре или ряженых-“стариков”) определять “кому с кем быть” или, по крайней мере, “благославлять” сделанный выбор своим согласием.

Заметим однако, что поведение потенциальных женихов могло быть и значительно более активным. Скажем, в станице Гребенская на Тереке во время масленицы нередко устраивалось своеобразное развлечение, прототипом которого являлась “ярмарка невест”. Здесь девушки-невесты становились на какое-либо возвышение с длинными прутьями-“хворостинами” (“держали круг”), а парни, гарцующие в отдалении на лошадях, время от времени подъезжали на всем скаку, пытаясь их поцеловать или даже похитить. Девушки оборонялись от нападающих прутьями, стараясь попасть не столько по лошади, сколько по ухажеру, поэтому не проявившие достаточной изворотливости получали порой довольно значительные ушибы и царапины[55].

ГЛЯЖУ, ВЫБИРАЮ Я СЕБЕ НЕВЕСТУ

Рассмотренные в предыдущем разделе архаические способы смотрин и сватовства позволяют несколько иначе оценить большую группу хороводных игр, в центре которых находится мотив выбора невесты. Эти игры, как правило, были приурочены к двум значительным календарным периодам: весенне-летнему, у русских чаще всего начинавшемуся с Пасхи (Красной Горки) и завершавшемуся Троицей или Петровками; и зимнему, начинавшемуся с Рождества (святок) и продолжавшемуся вплоть до конца масленицы. Символика такого рода хороводов и участвующие в них персонажи настолько близки к применяющимся в святочном ряжении, что возникает естественное предположение: эти два явления тесно связаны друг с другом и, видимо, имеют общую внутреннюю мотивированность и общие корни. Рассмотрим основные типы этих игр.

Внимание исследователей русского фольклора неоднократно привлекала игра, известная под названиями “Заинька”/”Заюшка”, “Розочка алая”, “Женитьба барина или Бориса” и т. п., в ходе которой герой последовательно выбирает себе родню (тестя, тещу, шурина и т. п.), а затем и невесту[56]. Как отмечала А.М. Астахова, еще в середине и второй половине XIX в., когда было сделано большинство записей этой хороводной песни, она уже самими исполнителями

песенных текстов признавалась старинной. На Русском Севере — это одна из наиболее употребительных игр на святочных игрищах. Иногда “Заюшкой” называли весь цикл святочных игр в целом. В Никольском уезде Вологодской губ. так играли «только в святки, при закладе беседы и в девичье заговенье»[141]. Рассмотрим основные разновидности текста этой игры.

Представляется, что наиболее старым персонажем, выступающим в качестве “жениха”, является именно персонаж-животное, то есть “заюшка” (вопреки мнению А.М.Астаховой, считающей, что “заинька серенький” в игровой песне появляется под влиянием заключительных слов некоторых ее вариантов: “Волен я, волен, как заинька в поле”)[142]. Об этом можно судить хотя бы по важной функции “заячьей” символики в традиционной свадьбе всех групп славян[143]. Варианты “женитьбы” с персонажем-“заюшекой” записывались неоднократно еще в прошлом веке. Приведем наиболее распространенные типы текстов, применявшиеся при этом. Так, в Данковском уезде Рязанской губ., в Каширском у. Московской губ., в г. Тихвине Новгородской губ. и во Владимирском и Ковровском уездах Владимирской губ. во второй половине прошлого века был известен такой вариант игры[144]:

Я хожу, гуляю
Я вдоль курагоду,
(вар.1: Хожу я гуляю
Вдоль по хороводу. — Кашир., Влад. уу.;
вар.2: Хожу я гуляю
Вокруг коровода. — Ковров. у.)

Заинька беленький,
Я вдоль по курагоду!
(далее после каждых двух строк)

Гляжу я, смотрю я
По всему народу.
Ищу, выбираю
Богатого тестя.

«Выходит кавалер, выбирает “тестя” и ставит его среди хоровода».

Нашел я, выбрал
Богатого тестя.
(*вар.1: Будь ты мне тесть,*
А я тебе зять буду,
А я тебе зять буду,
Твою дочку взять хочу! — Влад., Ковров. уу.;
вар.2: Я нашел, я сыскал
Богатого тестя.

Будь же ты мне тестем,
А я тебе буду зять,
А я тебе буду зять,
Твою дочку хочу взять. — Кашир.у.)

После этого текст повторялся, только вместо “богатого (хорошего) тестя” выбирали “богатую (хорошую, ласковую) тещу”, затем — “богатого (молодого) шурина”, “богатую (милую, молодую) свояченю”, “хорошую невесту (любушку)”. Выбрав невесту, “заинька” пел:

— Нашел я, выбрал
Хорошую (вар.: богату) невесту.
Будь ты мне невеста,
А я тебе — жених.
— Позови-ка, зятюшка,
Весь народ на свадьбу.

вар.1: — Все добрые люди,
Прошу вас на свадьбу!
На моей-то свадьбе
Пива-вина много! — Влад. у.;

вар.2: — Все добрые люди,
Желаю на свадьбу.
У мово у тестя
Пива, вина много,
Пива наварёно, / 2 р.
Сюды привезёно, / 2 р.
Ко всем разнесёно. —
Ковров. у.;

вар.3: Захотелось тестю
Зятя посмотрети:
— Покажи-ка, зятюшка.
Свои резвы ноженьки.
— Покажи-ка, зятюшка,
Свои русы кудерьки.
— Покажи-ка, зятюшка,
Свои брови черные.
— Зазови-ка, зятюшка,
Весь народ на свадьбу!
— Все люди добрые
Сбирайтесь на свадьбу! — Кашир.у.

вар.4: Весело гуляю
С хорошею тещей.
Затем: “тестем”, “своячиной” и т.д. —
Ржев.у.)

— Покажи-ка, зятюшка,
Свои кудри русы.
— Да вот мои кудри,
Да вот мои русы.
— Покажи-ка, зятюшка,
Свои лицо бело.
— Да вот мое личико,
Да вот мое белое.
— Покажи-ка, зятюшка,
Свои очи ясны.
— Да вот мои очи,
Да вот мои ясны.

Затем “затюшка” демонстрировал “брови черны”, “руки белы”, “резвы ножки”, потом от него требовали:

— Покажи-ка, зятюшка,
Хорошу невесту!
— Да вот моя невеступка,
Да вот моя хорошая.
Я своего милого
Семь раз поцелую.
Не выпимши пива,
А тестю — во рыло!
Не поевши пироги,
А тещу — в толчки.
Молодому шурину —
Оседлать конечка.
Оседлать конечка,
Выезжать с дворочка.

вар.1: Я, выпимши пива,
Тестя прямо в рыло.
Я, поевши пирожка,
Теще, матушке, толчка.
Молодой мой шурин,
Оседлай себе коня,
Поезжай долой с двора! —
Кашир.у.

вар.2: Я на тестя рассержусь,
С родимым разбранюсь.
Наварю я каши,
А я тещу-то взашей,
Уж ты, теща, не сердись,
Пожалуста отвяжись!
Милая сестрица,
Ты нам не спорица.
Оседлаю я коня,
А шурина со двора! — Ржев.у.)

Молодой своячине —
Дорогой подарок.
Дорогой подарок —
Шелкову плетку по бокам!

Во Владимирском уезде существовало два варианта концовки. В одном “зятюшка” разгоняет всю родню и остается вдвоем с “невестой”:

Все добрые люди,
Прошу вас на свадьбу!
На моей-то свадьбе
Пива-вина много.
А за сладко пиво
Я тестя-то в рыло;
А за сладки пирожки
Тещу-матушку в толчки;
Оседлай скорей коня —
Поезжай, шурин, с двора;
Хорошей своячине
Дорогой подарочек, /2 р.
Шелковую плеточку.
Весел я, весел,
Что один остался,
Что один остался
С молодой женою.

В другом варианте “жених” прогоняет и невесту и остается в одиночестве. После слов “Будь ты мне невеста, а я тебе — жених” он последовательно обращался к “родне”:

Ты, тестюшко-батюшко,
Навари-ка мне пивушка.
Ты, тещушка-матушка,
Напеки-ка пирогов.
А ты, шурин-батюшка,
Заложи пару коней,
Своячина-милушка,
Вышей полотенчико.
Ты, милая любушка,
Постели постелюшку.

Таким же образом "зятюшка" выпроваживал "тестя" и "тещу", после чего завершал:

Я, изъездивши коней,
Вон шурина из дверей.
Я, истерши полотно [= полотенце],
Своячину за окно.
Подумаю думушку,
Прогоню я любушку.
Весел я, весел,
Что один остался.

Мотив "молодец прогоняет невесту", правда, чаще в обратном варианте (*"девица прогоняет жениха или молодца"*), обычен для хороводных игр с мотивами женитьбы. Таким образом, две разновидности концовки скорее всего представляют всего лишь разные варианты развития действия в реальной ситуации игры, в зависимости от того, "бракует" ли молодец девицу или нет. Большинство вариантов игры завершалось поцелуем:

То-то ли я весел,
Радостен, куражен,
Что один остался
С хорошей невестой!
Хорошую невесту
Три раз поцалую!
(Каширский у.)

Весел я весел,
Что один остался, / 2 р.
С молодой хозяйкой.
Я свою милу́ю
Чем хочу дарую, / 2 р.
Семь раз поцелую.
(Ковровский у.)

Весел-превесел
Один ся осталса
Со своей со милой со ладой.
Заинько биленький!
И свою милую ладу
И возьму поцалую!
(г. Тихвин)

Задумаю думушку,
Поцелую любушку.
(Ржевский у.)

Как хорошо видно по рассмотренным вариантам, в “заюшке” представлены все основные элементы игры “в женитьбу”: “смотрины-сватовство”, “свадебный пир” с “разгоном” гостей, мотив “первой ночи”. Н. Сперанский отмечает, что во Владимирском уезде существовало два типа рефрена в игровой песне: более старый — “заинька беленький”, и более новый — “цветик мой аленький”, то есть обычное для народной лирики обращение девушки к любимому парню. О том, что старым персонажем этой игры действительно был “заинька”, свидетельствует и текстовый фрагмент с демонстрацией достоинств “жениха”. Очень близкие по форме тексты характерны для украинских вариантов “заек” (карпатские “білоданчик”, “задунайчик”)[145].

Вместе с тем есть свидетельства о достаточно позднем проникновении вариантов игры с главным персонажем-“заенькой” в центральные и северные регионы России. Например, И. Сахаров в примечаниях к этой игре отмечал, что до 1838 года она была замечена им только в одном Московском уезде, по троицкой дороге[146]. П. Ламетри записал игру “в заеньку” в Мещовском уезде в середине прошлого века как хороводную, исполнявшуюся во время крупных годовых и престольных праздников. В его варианте “заинька” упоминается только в рефрене игровой песни — в самом тексте фигурирует “молодой князь” (ср. употребление терминов “князь” и “княгиня” для обозначения молодоженов на свадьбе). В начале игры «парень входит в круг, прочие поют:

Заенька серенький!
В нашего князя,
В нашего богатого
Была дочь красивая,
Я, молодой князь,
Хочу ехать свататься.
Заинька серенький!
Приехал я к князю,

— парень останавливается перед другим мужчиною и снимает шляпу:

Хочу свататься.
Князь меня спрашивает:
— Покажи мне, князь,
Свои руки белы,
Свои глазы черны.
— Вот тае руки (показывает их),
Вот тае белы.
Вот тае глазы (показывает),
Вот тае черны.
Заенька серенький!
Я хочу в сваты
Твою дочку взяти.
— Вот тае, князь,
Вот тае, молодой,
Княгиня молодая!

Здесь парень выбирает девку, которая более всех ему нравится, и вводит за собою в круг.

Заенька серенький!
Слуги мои, слуги верные!
Выстилайте мне дорогу
Черными тафтами.

Образующие круг расстилают платки, пара же, находящаяся в кругу, прохаживается, держа друг друга за руки.

Взял я красавицу,
Взял я молодую
С багатым приданым,
С вороными со конями,
С черными тафтами.
Заенька серенький!
Закладайте мне карету,
Сяду с нею и поеду.
Закладайте мне другую,
Я сяду в любую.
Заенька серенький!
Княгиня перед ним стоит —
Ровно жар горит.

Парень говорит девке:

Загадаю я княгине загадку,
Может ли княгиня отгадати?
С чаго в молодца кудри вьются,
С чаго они секутся?

Девка отвечает:

С радости, сударь, кудри вьются,
С печали секутся.
Как мы с тобой совыкались,
У те кудри завивались,
Но как будем расставаться,
У те кудри станут развиваться.

Поцеловавшись, расходятся и начинают “играть” новую песню»[147].

Не менее любопытны другие персонажи, встречающиеся в этой игре. К примеру, П. Сумароков отмечает, что хороводная игра “в заюшку” «принадлежит к числу новейших и заменила собой другую, с совершенно одинаковым началом, но с другим окончанием». В прежней версии игры фигурировал персонаж, которого (наряду с соответствующей разновидностью игрового текста) А.М. Астахова также считает “старейшим” — Бóрис.

Ходил Борис,
Гулял Борис
По хороводу.
Искал Борис,
Искал Борис
Себе тестя.
Нашел Борис,
Нашел Борис
Себе тестя.

По свидетельству П. Сумарокова, затем «точно так же, как и в предыдущей игре, ходя по хороводу, “Борис” искал и находил “тещу”, “шурина”, “свояченицу” и “невесту”, но песня оканчивалась так:

Уж вы, люди, люди,
Вы добрые люди,
Пожалуйте, люди,
К Борису на свадьбу, / 2 р.
Хлеба-соли кушать, / 2 р.
Вина зеленого, / 2 р.
Пива молодого.

На этих словах протяжный мотив, каким начиналась песня, переходил в скорый. “Борис” со своей новой родней, собранной вкруг него внутри хоровода, кланялся добрым людям; некоторые из родных под веселый, скорый припев приплясывали; весь хоровод хлопал в ладоши, как бы празднуя Борисову свадьбу»[148].

Похожий вариант игры из Данковского уезда Смоленской обл. можно найти у В.Н. Добровольского: «Садятся девки и парни на лавках или на стульях, а один парень, кого выберут, ходит в такт песни или выплясывает русскую и действует по содержанию песни, а хор поет:

Хадиў Барис да па карагоду,
Да па девичью, да па малодичью.
Искаў Барис ласкавый тёщи,
Приветливый нявесты.

В это время, по произволу выбравши этих лиц, Борис с припляскою приближается к каждой и кланяется, а хор продолжает петь:

Знайшоў Барис ласкаву тёщу,
Приветливу нявесту.
Добрыя люди, пожалуйтя на свадьбу,
Свадьбу играти, пива варити.
Пива маладоя, дела халастоя.
Будем пить да гулять,
Красных девык цалувать
Да Бариса паздраўлять.
Ай, Барис, Барис, Барис,
И с Барисихый Барис!

Борис целуется со своею тещей и с невестою и выбирает нового Бориса»[149].

Е.Т.Соловьев, записавший “женитьбу Бориса” в Рязанской губ. в 1876 г. в числе игр, употреблявшихся молодежью на свадебном “вечере” на следующий день после сговора, указывает на ее величальный характер[150]. На “вечере” все парни, начиная с жениха, перебирали де-

вушек под хороводную песню “Пошел Борис вдоль хоровода”, причем соблюдался строгий порядок движения игроков: «девушка впереди, а мужчина за ней». Сначала по кругу ходил парень (“Борис”), который после слов: “Нашел Борис себе девку-ровню”, — брал понравившуюся девушку за руку и кланялся присутствующим, в то время как они пели: “Милости просим/К Борису на свадьбу”. После этого «мужчина оставляет девицу, которая садится на свое место, а мужчина продолжает ходить и брать девушек; к каждой девушке поют то же, а когда возьмет последнюю, поют то же... и далее прибавляют:

Ох, расхвалили Бориса невесту,
Ласкову тещу, приветливу своячиню.
Милости просим к Борису на свадьбу,
Хлеба-соли кушать, утку с гусем ру́шать!»

Символическое “переженивание” парней со всеми присутствующими девушками — постоянный мотив многих посиделочных игр. Отметим факт функционирования игры “в женитьбу” на свадебных вечеринках, развлечения на которых и составили, по-видимому, костяк *позднейших* святочных посиделочных игр.

Напрашивающийся вывод о более простой, “исходной” форме этой разновидности игры “в заюшку”, который делает, в частности, П.Сумароков («В этой игре [то есть в игре “Борисом”] выражался характер старинного русского гостеприимства и хлебосольства, без всякого намека на скорую ссору мужа с жениными родными... В “заиньке” же видны уже и эгоизм и меркантильность настоящего времени») кажется преждевременным, если учесть, что вариант А.М.Астаховой из Сумского Посада (Поморье), а также очень близкий к нему вариант конца ХУIII в. из сборника М.Д.Чулкова[151] также завершаются разгоном родни, хотя и по иной причине — невесту оговорили злые люди:

Прижавши ручки
К ре́тивому сердцу,
Путупивши очи
Во́ сыру землю:
— Охти мне тошно,
Да охти мне больно.
Досюльные бесы
А нынешние люди,
Смолоду лукавы,
А под старость манливы,
Ай, расхулили,
Ай, разговорили
Да Бо́рису жениться.
— Добрая жо́на,
Ты мне не теща,
Отдай кунью шубу!
А красная девица
Пусть мне не невеста,
Отдай злачен перстень!
Добрые люди,
Не ходите на свадьбу —
Хлеба-соли нету,
Вина-пива не стало.

В варианте, записанном в 1899 г. в пригороде г. Изборска от семидесятилетней старухи И.К.Копаневичем (очень близкий вариант зафиксирован в Печорском р-не в 1953 г. Н.Котиковой)[152], завершающая часть игрового текста очень близка к играм типа “Как поехал молодец во Китай-город гулять”: молодец одаривает девицу различными подарками. После того как Борис найдет себе “ласковую тещу, приветливую невесту”, он обращается ко всем остальным игрокам:

— Люди ль вы добрые, соседи порядовные,
Вот моя теща, любушка невеста.
Люди ль вы добрые, соседи порядовные,
Красные девицы, молоды молодицы,
Пожалуйте к Борису на свадьбу к молодцу,
Хлеба-соли кушать, сладких медов пить.
Расхулили, разговорили Борисову невесту,
Сказали про Бориса: “Борис — чистый дурачок”.
Вот моё горе, вот гореванье!

Затем игра повторяется сначала и “люди добрые” вновь “хулят” Бориса. На третий раз текст видоизменяется:

Вот схвалили, вот сговорили Борисову невесту,
Сказали про Бориса: “Борис добрый человек!”
— То моя слава, то моя хороша!
— Ступай, Борис, на рыночек гулять!
Купи жене подарочек, подарочек — китаечки конец.
— Давай, муж, не кланяйся.
— Бери, женочка, не чванься,
Молодая, не сердись на меня!
— Люди ль вы добрые, соседи порядовные,
Судите меня с женой, порядите молодца с молодой.
Жена не любит меня, молодая не почитает молодца.

Во второй раз “люди добрые” советуют Борису привезти жене “на шею жемчужку”, а в третий — “ременну плеть”. Игра завершалась благодарностью за совет:

— Благодарство, соседи мои, благодарство, порядовные,
Посудили меня со женой, порядили молодца с молодой!
А жена таперь любит меня, и молодая почитает молодца.

Мотив “хуления красной девицы или доброго молодца” широко распространен в хороводных играх, особенно в играх типа “женитьба”/“свадьба”, и мы на нем также еще остановимся подробнее ниже. Здесь отметим лишь, что “хуление” девицы, встречающееся, например, в одном из вариантов игры “Борисом” из сборника В.Н.Добровольского[153], выглядит более архаическим:

Сказали Барису, што теща лихая,
Што теща лихая, нявеста брюхата.
— Давай-ка ты, теща, ша́ливый платочек,
Давай-ка, нявеста, зылату калечка.
Вы, добрые люди, ня йдитя на свадьбу
Пива-меду пити, Бариса жанити!

Вместе с тем прием чередования “хуления” и “величания” во время святочных развлечений с участием ряженых (см. «Смотрины и сватовство») позволяет предположить, что в данном случае мы имеем дело лишь с видоизменением игры “в Бориса”, когда игрок, выполнявший роль “жениха”, выбирал себе девушку, которую остальные участники игры по тем или иным причинам решили “похулить”. Это, кстати, не единственный пример фиксации варьирования игрового текста в зависимости от конкретных ситуаций, возникающих в процессе игры. Так, в записи А.Невинского, сделанной еще в середине прошлого века в г. Тихвине[154], следуют друг за другом две вариации игрового текста: сначала неполный вариант с “хулением” и отказом, завершающийся репликой: “Ох, мое горе/Да моё гореванье,/Кручина великая!” — после чего «Борис опускает руку девушки, которая присоединяется к кругу»; затем — полный вариант “женитьбы”, с выбором “родни”. Причем если в первом варианте к имени “Борис” прибавляется даже фамилия конкретного игрока («Пожалуйте на свадьбу/К Бо́рису-то Донцову»), то во втором варианте имя вообще отсутствует. Варианты “без имени”, известные, например, по записям В.Н.Серебренникова (с. Казанка Оханского у.) и В.Н.Добровольского (с. Шоптово Бельского у.)[155], составляют особую группу текстов, рефрены которых (“Вью, вью виночки/Да все василёчки”, “Ой, виночки, ой, зелененьки”) указывают на их бытование в весенне-летнем календарном цикле.

Более пристальное изучение вариантов игры “в заюшку” убеждает в том, что “Борис” — не единственный эквивалент “заюшки”. В играх подобного типа встречаются и другие имена собственные. Например, в середине прошлого века Н.Г.Добрынкин записал в с. Чаодаево Муромского уезда близкую к “женитьбе Буриса” хороводную песню, исполнявшуюся на девичнике, в которой главным героем является “Иван” (под песню “Ходил Иван вдоль хороводу,/Искал Иван хорошую невесту” «в хороводе пляшет с платком в руке мужчина»)[156]. Подобные вариации можно объяснить по-разному. К примеру, как и в разобранной только что записи А.Невинского, это может быть простой фиксацией того факта, что при смене игрока, выполнявшего роль “за-юшки” (“жениха”), в игровой текст вставлялось его подлинное имя. Этому предположению, правда, противоречит то обстоятельство, что имя

“Борис” (“Иван”) отмечалось разными собирателями независимо друг от друга в разное время и в довольно удаленных местностях. Поэтому более вероятной выглядит версия, что имена собственные в данном случае обозначают некий мифологический персонаж, например, в образе животного или птицы. Скажем, хорошо известно применение у славян, балтов и финно-угров имени “Иван” (“Иванко”, “Иванчик”, “Янис”) для обозначения зайца[157]. В белорусском и украинском Полесье “Борисом” нередко называли аиста[158] и т. д.

Еще один персонаж, встречающийся в этой игре — “барин”, характерен также для обходов ряженых “свадьбой”, описанных в предыдущей главе. В Орловском уезде Орловской губ. в конце прошлого века игрой “в барина” молодежь развлекалась во время летних уличных гуляний: «Становятся девушки и парни кругом, (а) один из парней — в середину круга и изображает собою “барина”. Девушки поют, а “барин” ходит в середине круга:

Ходит барин вкруг хороводу,
Ищет барин ласковой тещи,
Хорошей невесты.
— Будь ты мне теща,
Твоя дочь — невеста!

Потом “барин”, обращаясь к одной из девушек, говорит:

— Хорошая-пригожая,
Пойдешь за меня?
— Дай подумаю!

— отвечает девушка. Девушки поют:

Злые люди раскорили, разговорили,
Нé дали Борису ласковой тещи,
Приветливой невесты!

Потом опять поют, что пели раньше. “Барин” опять подходит к прежней девушке и спрашивает:

— Хорошая-пригожая, вздумала?
— (В)здумала! Собирай добрых людей на свадьбу,
собирай поезд, получше поезд!

Парень берет девушку за руку и выводит ее из круга. Потом идет за ней, а сам кланяется. Девушки поют:

Добрые люди, собирайтесь на свадьбу
Хлеба-соли кушать,
Радости послушать,
Ногами потопать,
Глазами похлопать,
Молодых посмотреть!

Парень с девушкой целуются и становятся в ряд вместе с другими»[159].

На Онеге (Архангельская губ.) в игру “барина женить” играли на святочных вечеринках, причем, по свидетельству П.С.Ефименко, «это игра из новых»[160]. Сама игра была близка к вариантам “заюшки” с набором родни, с тем отличием, что после выбора каждого “родственника” (а здесь выбирали всех поезжан, «какие обыкновенно присутствуют на свадьбе: “крестный отец”, “божатка (крестная мать)”, “брат”, “сестра”, “дядя”, “тётка”, “дедка”, “бабка”, “ключник”, “ключница” и т. д.») присутствующих с поклонами приглашали на свадьбу:

Все добрые люди
Пожалуйте на свадьбу:

— «кланяются оба гостям, а преимущественно девушкам».

У нас пиво вареное,
У нас вино готово,
Сусло не сбежало.

После того как “родня” и “невеста любимая” были выбраны, “жених” начинал демонстрировать свои достоинства:

Покажи-ка, зятющка,
Свои ножки резвые, / 2 р.
Сапоги козловые,
Заинька беленький,
Сапоги козловые! и т.д.

— а также своих новых “родственников”: «“Мой-от тесть-от батюшка” — берет за руку “тестя” и ходит с ним по кругу, показывая его поезжанам». Игра завершалась демонстрацией “невесты”:

— Покажи-ка, зятюшка,
Свою младу милую, / 2 р.
Невесту любезную.
Заинька беленький,
Невесту любезную!
Если так не верите,
Во глаза увидите.

«Показав свою невесту и походив с ней вокруг поезжан, жених начинает с ней вертеться, причем хор поет:

Уж как весело женили,
Да не с кем спать!»

На довольно позднее происхождение этого варианта “женитьбы” указывает и смешение в рамках одного текста “барина” (по-видимому, более нового персонажа) и “заиньки” (более старого). К интерпретации

термина “барин” мы еще вернемся, здесь же отметим лишь самую общую семантику, присущую этому слову как в русских говорах, так и в литературном языке: 1. “Важная персона”, “господин”. 2. “Богатый человек”. 3. “Помещик, землевладелец”. Для игрового термина, вероятно, важны все эти оттенки смысла (ср., например, особое отношение к помещику в старинных жатвенных обрядах), хотя особо актуализуется именно первое значение, очень характерное для игровой терминологии, обозначающей главное лицо, “вожака”, водящего в игре. Среди игровых терминов такого рода: “царь”, “король”, “князь”, “воевода”, “пан”, “боярин” и т. п. — подавляющая часть встречается именно в играх с символикой “свадьбы”/“женитьбы”.

В качестве примера можно привести очень близкую к некоторым версиям “женитьбы Бóриса” хороводную игру “царев сын” (другие названия — “царевна”, “царéвень”, “детинушка олонецкий” и т. п.). Ее первые фиксации также восходят к рубежу XVIII — XIX вв., причем уже среди ранних записей встречаются свидетельства употребления этой игры во время свадьбы. Об этом же, по-видимому, говорит и употребляющаяся в некоторых вариантах терминология (“князь”, “княгиня”, “бояре”), часто использующаяся для обозначения свадебных чинов[161]. Иногда зачины и некоторые формулы, употребляющиеся в текстах игры “царев сын”, очень близки к уже знакомым нам по игре “заюшка”/“женитьба Бориса”. Проанализируем имеющиеся в нашем распоряжении варианты.

А. Невинский описывает лично виденный им вариант игры на святочных беседах в г. Тихвине. «Девушку-“царевну” заслоняет круг, называемый “городом”; вне “города” становится молодец, представляющий “князя”. Когда запоют,.. “царевна” должна ходить в кругу, а “князь” вне круга — в противоположные стороны:

Окол города хóдил,
Гулял княжечик,
А во городе царевна!
Окол города хóдила,
Золотым ключом брячала,
Золотой гримной грúмила,
К себе царевича мáнила:
— Ты войди, сударь, во город,
Уже ты кланяйся царевне,
Ты еще, сударь, пониже.
Ты бери ей за правую за руку,
Поцалуй в уста сахáрные!

Круг приостанавливается, “князь” входит в “город”, здравствуется с “царевной” и цалует ее во уста сахарные. Потом “царевна” идет за

“город”, а ее место занимает кто-нибудь из молодцев. Таким образом игра продолжается, пока все (не) перебывают за “городом” и в “городе”»[162].

Судя по столкновению очень разных игровых терминов в рамках одного текста (“княжечик”, “царевна”, “царевич”, “сударь”), описание А. Невинского отражает смешение нескольких традиций. В этом смысле гораздо более последователен текст из Великолуцкого уезда Псковской губ., доставленный в свое время П.В. Шейну М.И. Семевским: он целиком выдержан в духе свадебной поэзии. «“Княгиня” в хороводе, а “князь” за хороводом:

Ходил-гулял княжóй сын, княжой сын,
Он искал своей княгини, княгини,
Что которая посреди города стояла, стояла,
Золотым венком просияла, просияла,
Позолоченым просвещала, просвещала.
— Вы секите, бояра, ворота, ворота,
Вы кланяйтесь, бояра, бояра,
Что пониже того княгине, княгине.
Ты бери ее за правую ручку!

“Князь” рассекает руки и выводит княгиню. Затем другая девушка выходит в круг и хор снова поет сначала и т. д.»[163].

Очень близок вариант из Нолинского у. Вятской губ., записанный в начале века Е.А.Костровой:

Ходит царёв сын по-за городу,
Ишшет кнегúну молодую.
— Не моя-то ле кнегина молодая
Середи городоцику стояла
Золотым-ту перснем звосияла,
Позолоченым просвишшáла?
Просеки-ко-тё, боярушка, ворота,
Просеки-ко-тё, боярушка, ширóки!
Вы впусти-ко-тё царёва сына в город
Молодую-то кнегину посмотрети.
— Ты ступи-ко ей на правую на ножку,
Возьми-ко её за правую за руцкю,
Поведи-ко ее из городоцкю[164].

Реже встречаются в этой игре “король” (“королёв сын”, “царский сын королёк”) и “королевна”. Эти термины тяготеют к западной части России: они, например, неоднократно фиксировались фольклористами на Новгородчине (Боровичский, Пестовский, Хвойнинский районы) и Смоленщине[165], преобладают на большей части Белоруссии, Украины, Литвы, а также у западных и южных славян. В центре и на севере России такие записи единичны[166].

Наиболее же распространенный персонаж в играх этого типа — “царь” (“царёв сын”, “царевич”). Варианты игры с “царевичем” практически не отличаются от приведенных выше ни игровыми действиями, ни текстами. К примеру, в северной части Карельского Поморья (д. Черная Река Лоухского р-на) под пение “полевóй” песни “Кругом города царёва, царёва,/Кругом каменной ограды, ограды/Там ходил, гулял царев сын, царёв сын” могли не только выбирать себе пару, но и ходить парами по лугу как и под другие “полевые” песни[167]. Характерной чертой “Царевича” можно, видимо, считать разрастание в фактически отдельную игру части текста, связанной с описанием действий, которые должны были выполнять главные персонажи. Тем самым игра приближается к “заюшкам” имитационно-подражательного типа (“Заюшка, погуляй,/Вот так, вот так погуляй” и т. п.). В приведенных выше вариантах “женитьбы Бориса” этому соответствует фрагмент с демонстрацией достоинств “зятюшки” (“Покажи-ка, зятюшка, свои кудри русые” и т. п.). В этом смысле очень характерна запись П.А. Некрасова, сделанная в начале 90-х годов прошлого века в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губ.[168]

Ходит царь, / 2 р.
Вкруг новá города,
Вкруг новá широка.
Ищет он, царь, / 2 р.
Царевну свою,
Королевну свою.
Вон где она: / 2 р.
Во новéм городу,
Во новем широкý!
Она злáтыми ключами
Спросбрякала, / 2 р.
Златым венком / 2 р.
Воспрозьявела. / 2 р.
— Растворитесь, ворота,
Растворитесь, широкú!
Царевич велел,
Молодой приказал.
— Возьми ее / 2 р.
За праву руку. / 2 р.
— Обведи ее / 2 р.
Вкруг новá городá,
Вкруг нова широка.
— Поставь ее / 2 р.
Среди города,
Среди новенькова.
— Заставь ее / 2 р.
Скакать и плясать. / 2 р.
— Скакни, царевна, / 2 р.
Скакни, молодая!
Царевич велел,
Молодой приказал.
— Поклонись, царевна,
Поклонись, гордáя!
Царевич велел,
Молодой приказал.
— Поцелуй, царевна,
Поцелуй, гордая!
Царевич велел,
Молодой приказал.

Некоторые варианты целиком концентрируются на имитации действий, игнорируя остальные детали игрового текста. Таковы, скажем описания игры из Мещовского уезда Калужской губ. (в записи П. Ламетри) и из Рославльского уезда Смоленской губ. (в записи В.Н. Добровольского):

Царев сын король
Вкруг города ходит,
Невест выбирает.
— Царёв сын король,
Ты войди к нам в город,
Выбери невесту,
Подойди к ней ближе,
Поклонись ей пониже,
Поцелуй помилее!
(Мещовский у.)

Кала горада царева
Маладой кароль гуляить,
Каралеўню выбираить.
— Выбирай, кароль, иную,
Каралеўню маладую!
— Растваритися, вароты,
Растваритися, широ́ки!
— Падыйди, кароль, паближи!
— Пакланись, кароль, панижи!
— Пацалуйся, памилу́йся!
(Рославльский у.)[169]

Севернорусскую разновидность этого варианта игры приводит П.С. Ефименко[170]. По его сведениям в г. Онеге в игру “царев сын” играли на святочных вечеринках еще в середине 60-х годов прошлого века. Игре предшествовали наборные хороводы “Кичи, гуси, домой,/Кичи, серые, домой” и “Уж ты, хрен, ты мой хрен”, в ходе которых образовывалась длинная вереница из пар игроков. Когда собиралось достаточное количество играющих, вся вереница останавливалась, образуя круг. Затем от него отделялось две пары: мужчины выходили за круг, а две девушки оставались внутри круга. Как круг, так и отделившиеся парни и девушки, начинали медленно ходить то в одну, то в другую сторону под песню, «в продолжениии которой вышедшие пары должны делать то, о чем поется».

Еще ходит царь,
Да царев сын, сын, сын.
(повторяется после каждой строки)
Еще ищет царь.
Отпирайтеся, ворота.

При этих словах круг разрывался, давая возможность стать друг против друга двум парням и двум девушкам, которые были разделены кругом.

Выступай, душа царевна,
Выступай-ко правой ножкой.

Девушки «выставляют правую ногу».

Ты бери за праву ручку.

Прохаживающиеся в центре круга игроки «берут друг друга за правую руку».

Уж вы кланяйтесь низе́нько.

«Кланяются».

Да еще того пониже.

«Кланяются ниже».

Вы целуйтесь-ка миленько.

«Целуются».

Вы еще того миляе.

«Снова целуются».

Уж как взял свою царевну
И повел свою царевну
Кругом города.
— Скачи, моя царевна,
Уж как царь приказал,
Молодой приказал
Скакать и плясать,
Перемены искать,
Перемениваться
С красной девушкою.

Обе пары входят внутрь круга и «под последний плясовой припев кружатся попарно сильнейшим образом. Игра продолжается описанным образом до тех пор, пока все перечередуются». После этого следовали более новые, по мнению собирателя, игры “Не нов монастырь становился”, “барина женить” и “дружина”.

Такие элементы как требование поплясать (“Скачи, моя царевна,/ Пляши, моя царевна”) и завершающая игру парная пляска характерны для многих посиделочных игр древнейшего слоя (“олень”, “ящер”, “столб”). Примечательно, что игра не кончалась, *пока все не “перечередуются”*. Мотивы смены пары и демонстрации девушек, напоминающие о “ярмарке невест”, возникает и в некоторых других случаях, скажем, в варианте из г. Шенкурска, приводимом Ф.М.Истоминым и Г.О.Дютшем[171]. Любопытно, что здесь “царев сын” может называться еще и “секлетарским сыном” (“Секлетарский сын в город, /Во город, во новыя ворота”). Впрочем, не исключено, что такое изменение, как и в уже разобранных выше ситуациях, вызвано тем, что в этой конкретной игре действительно принимал участие некий “сын секретаря”. Кончается она следующим фрагментом:

— Да вы послушайте-ко, крес(т)ьяна,
Хороша́ ли у нас молодая?

Она úз росту высóка,
Она úз белу румяна,
Белолица, круглолица,
Душа красная девица.
Ишо то ли, братá, нам не невеста?
Становитесь-ко, свет, на место,
Выбирайте себе инну́ю,
Да из тысяци любую,
Да из пятисот молодую.

Более старой вариацией этого мотива является концовка: “Каво люблю, зы сибя вазьму,/Каво ни люблю — в курагод пихну́!” или “Упяхни яё ў танóчек!”[172].

Текстовый фрагмент “Проруби, сударь, ворота,/Проруби, сударь, другие!”, чрезвычайно распространенный в смоленских вариантах[173], в некоторых случаях вытесняет из игры и самого “царевича”, как это произошло, например, в варианте из Зарайского уезда Рязанской губ., хранящемся в собрании П.В. Шейна[174]. Здесь в тексте упоминается только “царевна”, а кончается игровой текст фрагментом, напоминающим концовку игры “Как поехал молодец в Китай-город гулять”:

Судите-рядите меня с женою,
С женою молодою:
Жена меня любит,
Четыре раза поцелуит.

По-видимому, можно считать достаточно характерным тот факт, что даже в одной местности при игре рассматриваемого типа персонажи могли варьироваться. Скажем, по свидетельству корреспондента Тенишевского бюро И. Голубева, в деревнях Бережнослободской волости Тотемского уезда Вологодской губ. «для разнообразия в игре “царев сын, королев” иногда поют другую песню:

По-за кругу / 2 р.
По-за девичью (или “молодичью”),
То-то лёли / 2 р.
По-за девичью,
То-то ходит-гуляет
Разудалый молодец (или “красна девица”).
Он и ходит, и ищет
Невесты себе (или “жениха себе”).
Где ни сходятся,
Тут поклонятся.
Где ни свидятся,
Тут целуются».

Так пели, пока все не перебывают за кругом, после чего начиналась игра “Заенька по сенечкам”[175].

Вариациями уже рассмотренных нами игровых схем можно считать и другие игры с мотивом “женитьбы молодца (детúнушки, крестьянского сына)”. Наиболее старые их варианты используют принцип тройного повтора: молодцу (реже — девушке) трижды предлагают невесту (жениха) и он принимает предложение лишь с третьего раза. Этот способ построения сюжета известен не только в играх, но и в бытовом или обрядовом фольклоре (в лирических и свадебных песнях, колядках, веснянках и т. п.). Характерно, что в обрядовой поэзии предложение чаще адресовано девушке. Скажем, ей дважды что-либо предлагают родственники или нерóвня (“брать лен”, “переправиться на другой берег реки”, “идти домой с гуляния или с беседы”), но она отказывается. И лишь на третий раз, когда ей это предлагает милый, “рóвнюшка”, она соглашается. Именно таков порядок построения сюжета и в старейших вариантах “женитьбы молодца”. Скажем, во время Троицких гуляний в Новгороде в середине прошлого века «...девушки — разодетые, разбеленные (дочери более зажиточных родителей да полубарыни), разрумяненные, в модных платьях, в мантильях, с разноцветными косынками и простоволосые — ходят попарно не под руки, но, напротив того: одна девица, приглашая другую себе в пару, подает ей конец своего ручного платка, за который та щепетильно держится кончиками пальцев. Девицы то ходят, то останавливаются одна перед другой и поют...

Через круг летит утка,
Через наш хороводец.
Пора девушек замуж,
Пора красных замуж,
За боярского сына.
— Не люблю, не навижу
Боярского сына.
У боярска сына
Хоромы большие,
Окошки косые,
Лакеи босые,
Собаки борзые...»

Затем песня повторялась, только девушкам предлагали “крестьянского сына”:

— Не люблю, не навижу
Крестьянского сына.
У крестьянского сына
Толочь и молоть,
Решетом подсевать.

В третий раз предлагался “поповский сын”:

— Люблю и навижу
Поповского сына.
У поповска сына
Кутейка слатенька,
Пирожки мяконьки.

О том, что ответы могли варьироваться в зависимости от конкретной игровой ситуации, свидетельствуют их варианты, приводимые в той же заметке:

— Не люблю, не навижу
Поповского сына.
Поповска родня богомóлливая:
Станет на лавку —
И в пол головой!

— Люблю и навижу
Купецкого сына.
У купецка сына
Прянички слатеньки
И мед сычёной[176].

В других вариантах подобного рода игр выбирает обычно парень. Зачины могут быть очень разными, совпадают только концовки и игровая схема. Вотзапись В.Н.Добровольского песни, исполнявшейся на святки (“на коляду”) в Духовищенском уезде Смоленской губ. и, по-видимому, сопровождавшей игру интересующего нас типа:

Ти ня пóлна, бялой сняжок,
На сырой земли лижать?
Ни пара ль тебе, Снигýрюша,
Жанитца выхадить?
Ты бяри сябе, Снигурюша,
Дварянскую дочь.
— Я дварянскую дочь
Я да смерти ни люблю!

Далее предлагалось на выбор еще несколько вариантов: “папоўскую дочь”, “цыганскую дочь”, “крестьянскую дочь”. Текст В.Н.Добровольского завершался словами:

— Я крестьянскую дочь
Я да смерти люблю,
Пацалую, абниму
И гулять з ей пайду![177]

Однако наиболее распространенная версия этого сюжета начинается с текстового фрагмента с мотивом “больной или опечаленный молодец жалуется матери, что ходит холостым”.

Ох-ти, матушка, голова болит,
Ай, люлú, люли, голова болит!
(после каждой строки)
Голова болит, худо можется,
Худо можется, нездоровится,
Нездоровится, гулять хочется.
— Поди выди, молодец, в хоровод гулять,
Выбирай себе, которая лучше всех.
Дочь купеческа низко кланялась,
— А я тебе, молодец, не работница,
Во твоём дому не хозяюшка,
Твоей матушке я не заменушка.

Далее следовал повтор с заменой на “дочь мещанская”, затем — “дочь крестьянская”:

— Вот я тебе, молодец, я работница,
Во твоем дому я хозяюшка!
(Калязинский? у. Тверской губ.)[178]

Игровая песня чаще всего начиналась с жалобы молодца «родимой мамоньке»:

Родима моя мамонька,
Не жонатым хожу!
Ай, люли, ай, люли,
Не жонатым хожу!
(после каждых двух строк)
Не жонатым я хожу,
Холостым я гуляю.

(*вар.1: Погляди-ко, матушка,*
Что я неженат хожу,
Ой, люли-люли,
Неженат хожу,
Неженат хожу,
Холост гуляю. — Пестов. р-н;

вар.2: Сударыня матушка,
Товарищи женютца,
Один же я, молодец,
Холост, не женат,
Холостой погуливаю. — Болхов. у.)

— Ступай, ступай, молодец,
В хоровод ко девицам!
Возьми, возьми, молодец,
Самолучшую!
Самолучшую да дворянскую,
Да дворянскую дочь!

(*вар.1: — Поди, моё дитятко,*
В каравод — женись.
Выбирай-ко, дитятко,
Коя лучше всех
— Коя лучше всех?
Дочь купеческа! —
Пестов. р-н;

вар.2: Дитя моё, дитятко,
Чада мое милая!
Мы выдим на вулицу,
Во девичий карагод,
Мы выберем девицу
Ни самую лутчую,
Княгиню-боярыню,
Боярскую дочерю. — Болхов. у.)

Дочь дворянская
Низко кланялась, / 2 р.
То мне не ндравилось!
— Я тебе, молодец,
Да в поле не работница,
Да твоим рученькам
Не помощница!

(*вар.1: — Я тебе, молодец,*
В поле не работница, / 2 р.
В доме не хозяюшка, / 2 р.
Скорым ноженькам —
Не заботушка,
Белым рученькам —
Не заменушка. — Пестов. р-н;
вар.2: — Сударыня-матушка,
То мне не жана будит,
Тибе не невестушка,
В поле не работница,
В доме не кукомница (?).
Суседушка-девушка
Дамно полюбилась мне
Сваею ухваткою,
Галовкаю гладкою! — Болхов. у.)
(Екатеринбургский у. Пермской губ.)[179]

Долина — долинушка,
Долина широкая,
Ай ли, вот люли,
(*вар.: Вот любо, люли. — Печор. р-н*)
Да долина-то широкая.
Ай, долина широкая,
Раздолие хорошее.
А по этой по долинушке
Да там никто не хаживал,
А там никто не хаживал,
Никого не важивал.
Прошел, прошел молодец
В нас Иван Алексеевич.

(*вар.1: Далина, далинушка,*
Раздолья широ́кая,
На тибе, далинушка,
Гуляла дити́нушка,
Удал добрай моладиц.
Он ходит ни весила,
Гуляит нирадышно,
Павесил галоушку
На праву старонушку. —
Клинский у.;

вар.2: Долина ты долинушка,
Долина широкая,
По этой долинушке
Да разгулялся молодец.
Он ходит, да не весело,
Да гуляет — не радостно. —
Печор. р-н)

Увидала его матушка
С высокого терема.
С высокóго да с такого
Да с красного окошечка.
— Да родимое дúтитко,
Что ходишь ты не весело?
Что ходишь ты не весело,
Гуляешь не радостно?
— Родимая моя матушка,
Нечем веселитися.
Все друзья мои товарищи
Ноньма ужанилися,
А мои подруженьки
Все замуж-то повышли.

(*вар.1: А я у Вас, матушка,*
Холаст, ни жинат хажу. —
Клинск. у.;

вар.2: Я остался, молодец,
Холост-неженат гулять. —
Печор. р-н)

— Женись, женись, детитко,
Женися, мое милое.
Да не бери богатую,
Бери тóроватую,
Которая нравится.
А понравилась девушка —
Ближняя суседушка.

(*вар.1: — Жинись, жинись, дитятка,*
Жиниса, чада милыя,
Вазьми, вазьми, дititка,
У купца багатава. —
Клинск. у.;

вар.2: — Ты женися, детище,
Да женись, мое милое.
Не гляди богатую
Да гляди тороватую,
Гляди тороватую,
Которая нравится.
Понравилась девушка,
Близкая суседушка, / 2 р.
Расхорошая девушка, / 2 р.
(имя, отчество девушки) —
Печор. р-н)

И спасибо, матушка,
Уженила молодца,
Выбрала-то девушку
Молодцу по нравушке.
(Печорский р-н Псковской обл.)[180]

Довольно распространенным для этой игровой песни был зачин со свадебным мотивом вьющегося хмеля: “Вился, вился хмелюшка через тын на улицу” (Торопецкий, Ржевский, Касимовский уезды), “Ты хмель, мой хмелюшка, веселая головушка” (Тульский у.), при-

чем отличительной чертой большинства из этих вариантов является мотив перевязанной головы молодца («головка завязана фатою зеленою, розовой, полушелковой», «связал буйную голову тафтою зеленою» — тверские и тульские варианты, «связана головушка беленьким платочиком», «связана головушка той шалью зеленою большой гормидоровой» или «связана головушка все шалью зеленою, платком коленкоровым» — рязанские варианты)[181]. Причем эта деталь могла дублироваться и в игровом действии: «При исполнении этой песни парень, завязанный платком, ходит в хороводе и выбирает себе девушку, с которой целуется…»[182]; «По хороводу гуляет в это время парень, голова которого обвязана белым платком»[183]. Эта своеобразная реализация мотива «больной головы», столь характерного для игровых песен с мотивом «женитьбы» встречается только в центральных областях России.

Оригинальные версии текста из Смоленской губ. приводит В.Н.Добровольский. В одной из них, обозначенной как «троицкая», нет характерного для большинства русских вариантов тройного повтора выбора. Вместо этого сын перечисляет матери, какие девушки играют «в танка́х», и она «хулит» всех девушек, кроме одной (точнее — называет категорию девушек, которая достойна его внимания).

— Што я у тябе, матушка, халастой хажу,
Ой, лялё, лё, халастой хажу, ха…,
Халастой хажу, ни жанёмшися,
Ой, лялё, лё, ни жанё…
(припев после каждой строки)
На вулицы, матушка, три танку́ девык:
Первый танок — всё саяницы,
Другой танок — всё башмашницы,
Третий танок — андарашницы.
Ты пазволь, мати, катору ўзяти:
Ти саяницу, ти бушмашницу,
Ти бушмашницу, ти андарашницу?
— Ни бяри, сынок, ты саяницы,
Ни саяницы, ни бушмашницы,
А бяри, сынок, анадарашницу:
А саяница — горька пьяница,
А бушмашница — падугольница,
Андарашница — то работница[184].

Игры этой группы еще очень тесно связаны с обрядом: достаточно обычно, скажем, их употребление на девишнике в качестве величаний жениху или неженатым парням. Вариант этой игры, приуроченной к «свадебной повечорке», также можно найти в сборнике В.Н. Добровольского.

Вулица широкая,
Раздолья зилёная.
Па етый па вулицы
Хадил-гулял молыдиц
Иван Никалаевич.
Паходачка яго частая,
Пагаворачка ласкавая.
Павесил галовушку
На правую старонушку.
Завидала маминька
С высокыва терима,
Са касястыва вакна.
— Чиво, чиво, дititка,
Невесила гуляишь,
Нирадыстна ступаишь?
— Радимая мая маминька,
Аб чём мне висялитча?
Мне все время жанитча:
А усе маи тавариши,
А усе пажанилися,
А я хажу ни холыст, ни жинат,
На мне волыс кудриват[185].

В этом собственно ничем не примечательном варианте привлекает к себе внимание только концовка с упоминанием кудрей молодца — мотива, столь характерного для свадебных величаний. Вполне закономерны поэтому случаи их контаминации. Так, среди песен, записанных П.И.Якушкиным для П.В.Киреевского, есть известное свадебное величание «И кто ж у нас у́мен,/И кто ж у нас разумен?../На коня садится,/А конь веселится…», которое завершается текстом анализируемого нами типа с мотивом «кудреватого молодца»:

… На двор въезжает —
Матушка встречает:
— Поди, мое дитятко,
Поди, мое милое!
Что ты ходишь невесело,
Гуляешь нерадостно?
— Сударыня матушка,
Как же веселому быть?
Друзья, братья женятся,
А я холостой хожу,
Ещё не женатенький,
Белый, кудреватенький!
Женись, женись, дитятко,
Женись, женись, милое!
Возьми ж, возьми ж, дитятко,
Купецкую дочерь
С няньками, с мамками,
С сенными с девками!
— Сударыня-матушка,
То мне не жена будет,
То мне не работница,
А в доме кукобница![186]

По-видимому, стадиально наиболее поздней разновидностью игр рассматриваемого типа можно считать те, в которых в качестве главного персонажа выступает “казак” (“донской казак”) или “цыган”. Несмотря на существенную вариативность деталей игрового текста в целом эти игры достаточно монолитны и состоят из вариаций мотивов, уже знакомых нам по другим типам игр “в женитьбу”/“свадьбу”. Среди наиболее старых записей можно, например, указать на текст из собрания П.В.Киреевского из с. Ильинское Звенигородского уезда Московской губ.[187], помеченный как “хороводная в доме”:

Ой, под лесом под тёмныим шелко́ва(я) трава.
По той траве донской казак погуливает,
В звонча́тые гусе́люшки поигрывает.
Выбирает донской казак невесту себе.

Выходила красна девка тонка́, высока́,
Тонёхонька, высо́конька, собой хороша́.
Пойти было к суседушкам спросить про неё:
— Суседушки-голубушки, каков человек?
Суседушки-голубушки не хвалят её.
— Спасибо вам, суседушки, что не же́нили меня!

Затем текст повторялся с изменением концовки:

Суседушки-голубушки всхвалили её.
— Спасибо вам, суседушки, что жени́ли вы меня.
Приходите, суседушки, на свадьбу ко мне:
Пиво варил, вино курил, меды становил.

В основе этого текста лежат те же сюжетообразующие мотивы, что и в "заюшке" или "женитьбе Бориса (барина)": *"выбор невесты"*, ее *"смотрины"*, *"хуление"* или *"величание"*, *"приглашение на свадьбу гостей"*. Единственный отсутствующий мотив, который, по-видимому, можно считать специфичным только для "заюшки", — это "выбор и разгон родни".

Отметим, что в играх с "донским казаком" гораздо чаще встречается "хуление" молодца (а не девицы). Скажем, во Владимирском уезде "кружок" "Как под лесом, под лесочком" был первым хороводом на гуляниях по пятницам после Пасхи. Перед началом игры собравшиеся на открытом месте для игры молодые люди «берут друг друга за руки, образуют хоровод и начинают петь:

Как под лесом, под лесочком
Шелкова́ трава ростла.
Ой-ли, ой-ли, ой люшеньки!
(повторяется после каждых двух строк)
По той траве донской казак
В гудочек играл.
Смотрел-глядел донской казак
Невесту себе.

В это время выходит в хоровод один из участвующих мужчин, начинает "смотреть-глядеть" невесту и выбирает ее поклоном. Выбранная выходит также в круг. Песня продолжается:

— Хорошая-пригожая,
Поди замуж за меня!
Не пойдешь ты — спокаешься,
Вспомянешь меня!

На это предложение руки и сердца удостоенная такой чести отвечает (поет весь хоровод):

— Пойти сходить к соседушкам,
Спросить про тебя.
— Соседушки, добрые люди,
Скажите вы мне,
Скажите вы, пожалуйста,
Каков этот человек?

На первый раз хоровод отвечает:

— Такой-сякой донской казак,
Очень мотоват.

После такого ответа выбранная “невеста” отвечает “казаку”:

— Не хвалят тебя соседушки,
Не йду за тебя!

Песня повторяется; вместе с исполнением на сцену является уже другой “донской казак” и выбирает себе другую “невесту”. Причем только последние куплеты видоизменяются таким образом. На вопрос: “Каков этот человек?” — хоровод отвечает:

— Такой-сякой донской казак —
Очень тароват.

Удовлетворенная таким ответом “невеста” отвечает:

— Всхвалили тебя соседушки:
Иду замуж за тебя!»[188]

Еще одной характерной деталью можно считать мотив “угрозы молодца”: “Не пойдешь ты — спокаешься,/Вспомянешь меня”, — нередко встречающийся и в других хороводных играх древнейшего слоя, особенно тех, которые построены на мотивах *“девушка сражается с молодцем”*, *“девушка посрамляет молодца и просит у него прощения”* и др. “Угроза молодца” — обязательный элемент смоленских вариантов[189]. Здесь “донского казака”, играющего на скрипочке, соседки обзывают: “Ён вор, ён плут, ён пьяница,/Ён прапьёть тибе!” Тот же мотив возникает в варианте из Ржевского уезда Тверской губ.: “Он и пьяница такой,/Он прапьет платье твоё,/Не прокормит тебя!”[190]. Этот мотив особенно важен, если учесть значение роли “пропойцы и гуляки” в поведении неженатых парней вообще (см. раздел «Молодец-“скоморох” и молодец-“монах”»). Среди игр, построенных на мотиве “девушка сражается с молодцем”, встречаются очень близкие к “женитьбе молодца”. Скажем, Р.Г.Игнатьев, описывая развлечения в Новгородской губ. на гуляниях в Ильин день, указывает, что при этом поют те же песни, что и на Троицу, хотя есть и особые, осенние. Среди них упоминается и такой хоровод:

Ходит молодец вдоль по хороводу,
Ай, люли, люшеньки,
Вдоль по хороводу.
(*повторяется после каждой строки*)
Ходит, вызывает красную девицу:
— Поди, выйди, девушка, за ворота
Со мной, с молодцем постояти,
С удалым словечко сказати.
Тут девица к молодцу выходила,
С удалым речи говорила:
— Кажется, я , молодец, тебя не любила,
Ни тебе синь сюртук замарала,
Пуховую шляпушку с головушки сшибала.
Пошел молодец, сам заплакал,
На родиму матушку распенялся:
— Зачем, матушка, породила,
Худым счастьицем наделила?
Меня девица не взлюбила,
При кампаньице пристыдила!

«Ходя по кругу, девушки поют... При самом начале песни одна из девиц входит в середину круга и ходит одна до слов: “Пойди, выйди, девушка, за ворота!” — а при этих словах она уже вызывает другую подругу, которая тоже входит в кружок и, становясь одна перед другою, объясняются»[191]. Нередко этот фрагмент завершается угрозой молодца. При повторе девушка просит прощения у молодца:

— Прости, прости, молодец, не узнала!
Пошел добрый молодец, взвеселился.

— вычищает его “синь сюртук” (“синь кафтан”), вытирает “козловы сапоженьки”, надевает на голову “пуховую шляпу”[192].

Очень близкие мотивы обнаруживаются в группе имитационно-подражательных игр с сюжетами: *“Девушка или парень роняют предмет (венок, платок), который никто не может поднять, кроме милого или милой“*, а также *“Парень (молодец, пан) роняет шляпу и просит девушку поднять ее”*[193]. Все игры этого типа характеризуются тройным повтором действия. Большинство из них разыгрывалось при завивании венков на Троицу либо при вождении хороводов на Петровки, то есть вплоть до конца века тесно связывалось с общей семантикой обрядов троицко-семицкого цикла: завивание березок, венков, кумление. Однако композиционно-смысловая основа этих игр не препятствовала их бытованию на святочных посиделках[194]. Зачины игровых текстов ясно прочерчивают путь миграции данных игровых сюжетов по европейской территории России: из южных и юго-западных областей (зачины с упоминанием “рощи”: “Стой, моя роща, стой зелена́я”, “Ой, на гору́шке

рошша” и под.) — на Русский Север и в Поволжье (зачины с упоминанием хоровода: “Как во том ли хороводе/Ходил, гулял я”, “Стой, мил каравод”, “Караван мой, караван”, “Мил мой каравод” и т. п.). То, что первый тип зачина является хронологически более ранним, подтверждается вписанностью символики “рощи” (обозначающей девичий круг, в том числе и в значении “хоровод”) в более широкое поле символов, употреблявшихся в пасхальной и семицко-троицкой обрядности, наличием других весенне-летних обрядовых игр с подобной символикой (например: “Пойдемте, девушки, рощицу смотреть”, украинские “Плету, плету лісочку”, “Ой, нумо, нумо,/В зеленого шума” и др.), а следовательно и значительно большей мотивированностью игры: по логике обряда “рощу” взращивают, “зави-вают” или “заплетают” и “расплетают” с парнями или подругами, с которыми потом “кумятся” и т. д. Приведем две основных разновидности текстов, характерных для этой группы игр:

Стой, моя роща,
Стой, моя зелена́я,
Стой, мил курагóд(ец),
Стой, не расходись,
Больше красоти́сь!
В этом курагоде
Мóлодец гулял,
(*вар.1: Деўка гуляла. — Смол. у.;*
вар.2: Ой, на горýшке рошша, / 2 р.
Березовая, ай, ну!
А во этой рошше, / 2 р.
Гулял там молодчик. / 2 р. —
Болхов.у.)

Скакал он, плясал,
Тоночек водил.
Водил он тоночек,
Сронúл он веночек
Против свовó батюшки.
— Батюшка, поди же,
Веночек найди!
Батюшка пошел,
Венок не нашел.
(*вар.: Роднинкий прайшоў,*
Винка ни нашоў. — Смол. у.)
Все горе моё,
Гореваньице!

После этого песня повторяется, но молодец (или девушка) просит найти венок “матушку”, которая также не находит его. В третий раз просьба адресуется “девушке” (или “миленькому”):

— Девушка, подú,
Веночек найди.
(*вар.: Милинький, пройди,*
Вяночка найщи. — Смол.у.)
Девушка пошла,
Веночек нашла.
Все радость моя
И весельице!
(*вар.: Ай, то-то моя радость,*
Радованьице! — Болхов.у.)
(Данковский у. Рязанской губ.)[195]

Вторую разновидность текста, с упоминанием в зачине “хоровода”, приводит, например, в своем дневнике А.И. Артемьев, наблюдавший этот хоровод в Мышкинском у. Ярославской губ. (запись сделана в дневнике с пометой “10 июля”)[196]. «... В д. Кузьминской на Петровки я застал хоровод. ... В кругу ходит парень или девушка. Хор поет:

Как во том ли хороводе
Ходил, гулял я.
Ходючи, гуляючи,
Сронил венок я.
Что сро́нил венок я
Со буйной головушки,
С русыя кудри...

Венок заменяется платком. Ходящий кланяется перед другим парнем, который тоже кланяется и входит в круг.

— За мной батюшка идет,
Он веночка не несет,
Что веночка не несет,
В ручки не дает, / 2 р.
Поклон воздает.
Кланяется.
То-то горе-то мое,
Кручина-печаль, / 2 р.
Сердцу не вначай!

Вышедший уходит, песня запевается снова, венок роняется пред девушкой, которая входит в круг. Поют всё сначала, затем “за мной матушка идет” и т. д. Наконец, в третий раз венок роняется пред другою девушкою, которая входит в круг, поднимает “венок”, начинает приплясывание:

— За мной ми́ленька идет,
Веночек несет.
Что веночек-то несет,
В ручки подает, / 2 р.
Поклон воздает.
Кланяется.
То-то радость-то моя,
Веселье мое!»

Как видно по описанию, чередование в тексте “молодца” и “девушки” также вызвано конкретными обстоятельствами.

Существуют и более близкие к предыдущим версии сюжета, использующие мотив *“ссоры девушки с парнем”* наряду с мотивом *“уроненного венка”*, который поднимает парень. Так, по описанию А. Зеленецкого[197], в г. Чернь Тульской губ. при “заигрывании весны” на

Красную горку девушки и молодые женщины *“водили танки”*: «Схватившись рука с рукой, ходят около одной, находящейся в кругу, и потом сходятся». При этом пели:

Девушки танок водили,
Красивые венок сронили.
Отколь не взялся добрый молодец.
Все девушки ему поклонились,
Одна девушка не поклонилась,
Поспесивилась.
Он стал девушке приграживать:
— Добро, девка, ты будешь у меня
В ногах стоять,
Водицу держать,
Полотенцо подавать!

В этом варианте текста девицы “выкупают” уроненный веночек поклоном (ср. игры типа “олень”, “ящер”, “дрема”, где также существовал такой вариант выкупа). В более полных версиях текста девушка извиняется перед парнем (ср. с игрой “Как по морю, морю синему/ Плыла лебедь с лебедятами”).

Уже в середине прошлого века встречаются варианты текста, переходные между первой и второй разновидностью игры. Один из них, употреблявшийся в хороводе при завивании венков на Троицу, приведен в очерке П. Ламетри[198].

Сорву цветок,
Совью венок,
Пойду в танóк
Искать дружка.
Свалился венок, / 2 р.
Против девушки.
— Девушка, подай,
Раскрасавица, подай!
— Не слуга, сýдарь, твоя,
Я не слушаю тебя.

Во второй раз венок падает “против вдовушки”, к которой молодец и обращается с просьбой:

— Вдовушка, подай,
Раскрасавица, подай!
— Я слуга, сударь, твоя,
Я послушаю тебя.

Как видим, венок и здесь при игре вручается не “милому” или “милой”, а тому, кого выбирает водящий (в данном случае “вдовушке”),

точно так же, как это происходило при величании или “припевании” девушек и парней друг к другу.

Ко второй группе игр (с зачином с упоминанием “хоровода”/ “каравана”) этот текст можно отнести на основании изменения в развитии сюжета, в который вклинивается мотив отказа подать веночек (“Не слуга, су́дарь, твоя./Я не слушаю тебя”), употребительный в хороводах достаточно позднего происхождения типа “Как поеду я в Китай-город гулять”. Этот мотив тесно связан генетически с обрядовыми словесными формулами и действиями, обозначающими отказ в сватовстве (ср. выше “Хоцю вскоцю, хоцю ни вскоцю!”).

Среди молодежных игр можно найти и дальнейшее развитие мотива *“уроненного (потерянного) веночка или колечка”*. В некоторых играх (“ящер”, “олень”, “дрема”) их необходимо “выкупать” пляской или поцелуем. В других (например, “золото хоронить”) их пытается найти у игроков водящий (первоначально, по-видимому, тот, кто «потерял»). На Русском Севере еще в 20-е годы были очень популярны различные разновидности игры, при которой играющие (девушка или парень) бросали на пол предмет (кольцо, платок, ремень), а те, кто питал к ним симпатии, должны были этот предмет поднять[136*]. Короткие реплики, произносившиеся при этом: *“Марья* (или Иван, то есть тот, кто бросает предмет) *тонет!”* — показывают, что прототипом такого рода игр могли послужить троицко-семицкие обряды и хороводные игры, развивающие мотив бросания в реку венков, которые тонут или вылавливаются из реки милым — ср. подобный сюжет в игре “В саду девки гуляли”, записанный в Рогожской части Москвы от мещан в первой трети прошлого века[199]. Эти песенные тексты некогда имели прямые соответствия в троицко-семицкой обрядности: девушки действительно бросали в воду венки, а парни должны были их выловить прежде чем они утонут. В более поздний исторический период второй элемент обряда, связанный с древними представлениями об обрядовом браке, совершавшемся по жребию, уже, как правило, отсутствует, заменяясь и ограничиваясь гаданием “о милом, о замужестве и т. п.

В этой связи любопытно, что среди предметов, передаваемых “милому” или “милой”, помимо “венка” или “вьюна́”, представляющего из себя плотно скрученный жгут из платка или полотенца (например, в игре “Со вьюном хожу”), реже — заменяющей их “ленты”, фигурирует и шляпа, на особую роль которой мы уже обращали внимание в связи с обходом ряженых “свадьбой” или “барином” и “барыней” (см. раздел “Смотрины и сватовство”). Игры, в которых молодец роняет не веночек, а шапку или шляпу (веночек, как мы уже видели выше, чаще роняет девушка), имеют, очевидно, более позднее происхождение и не связаны напрямую с обрядовым фольклором. Об этом свидетельствует и ряд деталей: например, по

упоминанию в текстах “те́рема”, окна “из хрустального стекла”, “дивана” и проч. — можно понять, что эта группа игр возникла на основе традиционных текстов в совсем иной социальной среде и отражает быт совсем иного (не крестьянского) сословия. При этом трудно усомниться, что тексты такого рода достаточно стары: по многим особенностям они могут датироваться периодом не позже XVII-XVIII вв. Приведем для начала наиболее важные их разновидности. В первую очередь привлекает внимание игра, главным героем которой является очень характерный персонаж — *Дунай* или *Дунай Иванович* (ср. карпато-украинский персонаж в игре типа “заюшка” — *Иванчик, дунайчик, білодайчик*)[200].

Как пашоў жа Дунай
Йон на игрища гулять,
На святые вечера.
Как садиўся Дунай
Йон на лавычки, / 2 р.
На примостычки,
Ураниў шапку
Чернабархатную, / 2 р.
Чорнаплисавую.
Перед им ходить
Деўка красная, / 2 р.
Слуга верная.
— Уж ты, девушка-душа,
Чорнобро́ва й хараша́,
Ты паслушай-ка мяне́, / 2 р.
Ты падай шапку маю!
— Не слуга, сударь, твыя,
Я не слушаю тябе, / 2 р.
Не падам шапки тябе!
Как пашоў жа Дунай
Нерадостен, нивясёл:
Сударушки не нашоў.
(Смоленский у.)[201]

В.Н.Добровольский, приводящий этот текст без комментариев, не поясняет, как развивалось игровое действие дальше, однако из сравнения вариантов видно, что после повтора игры девушка соглашалась поднять шляпу.

Если в приведенном варианте в качестве главного персонажа еще выступает Дунай, то в других случаях этот персонаж упоминается только в рефрене (ср. аналогичную ситуацию в “заюшках”).

Вдоль из (*вар.: Как из...*) улицы в конец
Шел уда́лый молоде́ц.
Ой, Дунай, Дунай,
Сын Иванович Дунай!
(*вар.1: Ох, и ў Дунай,*
У чистом поли Дунай. — Смол.у.;
Ой, Дунай ли мой Дунай,
Сын Иванович Дунай!
(*после каждых двух строк*)
Шибко-громко просвистел,
В терем голос подавал,
Чтобы слышала она,
Разлюбезная моя.
Рассуждала душа Маша,
Разговаривала. — Галич. у.)

Увида́ли молодца, увидали удальца́
Кра́сны девки из окна,
Из хрустального стекла.
Звали, звали молодца,
Созывали удальца
Не во пир ли пировать,
Во беседушке сидеть.
Молодец вдове поклон —
С молодца шляпа долой:
— Уж ты, вдовушка, подай,
Душа-сердце всподыма́й!
Отвечала ему я:
— Не слуга, сударь, твоя, / 2 р.
Я не слушаю тебя,
Черну шляпу не подам,
Пуховую не всподыму! / 2 р.

(*вар.1: Як зазва́ли малайца́,*
Як зазвали удальца
Ай у ў пир пирувать
И ў кампанию гулять.
Пасадили малайца,
Пасадили удальца
Проти деўки на скамейки,
Проти ўдоўки на другой.
— Здрастуй, ўдоушка, чало́м,
С малайца́ шляпа далой.
— Я не слушаю тябе,
Ни падам шляпу тябе. —
Смол. у.;

вар. 2: Уж как звали молодца́,
Почита́ли молодца
Что во пир пировать,
Во бесе́душку сидеть,
Во беседушку,
С красным деушкам.
Посадили молодца,
Посадили удальца
На скамеечку
Против вдовушки.
— На скамеечке сижу,
Я на вдовушку гляжу.
Заиграл в скрипку,
Уронил шапку.
Покатилась черна шляпа
Ко вдовушкиным ногам,
Ко козловым башмакам,
Ко персидским ко чулкам.
— Уж ты, вдовушка, подай,
Раскрасавица, подай,
Ты с земли подними,
На русы кудри взложи́!
— Не слуга, сударь, твоя,
Я не слушаю тебя, / 2 р.
Не потешу молодца!
Не ра́душен, не весёл,
Сам заплакал и пошел
При своих-то при друзьях
Да при товарищах. — Галич.у.)

После повтора молодец отвешивал “девушке поклон”.

— Я слуга, сударь, твоя, / 2 р.
Я послу́шаю тебя,
Черну шляпу я подам,
Пуховую всподыму,
На головушку надену
Я на праву сторону.
(*вар.2: Распотешу молодца.*
Он ра́душен и весёл
Засмеялся и пошел,
При своих-то при дружка́х
Да при товарищах. — Галич. у.)
(Касимовский у.)[202]

В центральной России (Московская, Калужская, Смоленская губ.) очень часто встречаются песенные тексты без зачина “Как по улице в конец/Шел удалый молодец”, что, видимо, свидетельствует об их вторичности:

Уж как звали молодца,
Подзывали молодца
Ой, Дунай ли мой, Дунай,
Сын Иванович Дунай!
(*вар.: Дунай, мой Дунай,*
Веселый Дунай! — Мещов.у.)
(после каждых двух строк)
Как во пир пировать,
Во бесе́душку сидеть,
Как во беседушку сидеть,
Себе невесту выбирать.
Середь горницы на скамье,
Перед вдовушки-души
Молодец вдове челом, —
С молодца шляпа долой:
— Уж ты, вдовушка, подай,
Супротивница, подай!
— Не твоя, сударь, слуга,
Я не слушаюсь тебя,
Не работаю на тебя!
Уж пошел молодец
Не радошен, не весел, / 2 р.
И заплакал да пошел:
Не честь молодцу,
Не хвала удальцу
От своих братьёв,
От товарищей.

Во второй раз молодец подходит к “де́вице” (“девке”):

Ты, девица, подай,
Раскрасавица, подай!
— Я твоя, сударь, слуга,
Я послушаюсь тебя, / 2 р.
Поработа́ю на тебя!
Буду, сударь, работа́ть,
Черну шляпу подымать,
Черну шляпу подавать,
На тебя, друг, надевать.
Как пошел молодец,
Как пошел удало́й
И радошен, и весёл,
Сам защелкал и пошел.
(*вар.: Я слуга, сударь, твоя,*
Я послушаю тебя,
Черны кудри расчешу,
Пуховую шляпу наложу.
Он радостен и весел,
Сам запрыгал и пошел. — Мещов у.)
Уж как честь молодцу
И хвала удальцу
От своих-то братьев,
От товарищей.
(Звенигородский у.)[203]

Уже в конце века встречались и сокращенные варианты этого текста, употреблявшиеся при играх типа “походенок”. Так, в Михайловском уезде Рязанской губ. на вечере перед свадьбой, на другой день сговора (не на девичнике!) играли в разные игры, набирая пары, начиная с жениха или невесты (девушки при наборе пар шли впереди своих партнеров). Одной из песен, исполнявшихся при этом, была следующая:

Как пошел Иван,
Как пошел Селиван.
Иван наш Иван,
Селиванович Иван!
(после каждых двух строк)
Посадили молодца
С девицею на диван.
Красной девице челом,
С молодца́ шляпа долой!

«В это время мужчина, остановясь против девицы, с почтением подает ей шляпу, а все остальные поют:

— Ты, девица, подними,
Красавица, подними!

Если она не хочет принять, поют:

— Не слуга, сударь, твоя
Черную шляпу поднимать!
Ты еще походи,
Ты еще поноси!

Мужчина отходит и ходит по комнате с шляпою, остальные поют то же до слов “красавица, подними!” Когда девица возьмет шляпу, идет с ней по комнате. Поют ту же песню до тех пор, пока не обойдут всех гостей; так до тех пор, пока по очереди все гости переходят»[204].

В Тотемском уезде Вологодской губ., по свидетельству И.Голубева, «эта коротенькая игра состоит только в том, что девица сидит на скамье, а молодец стоит перед ней, поет и кланяется:

Молодец перед девушкой
На скамеечке.
Молодец девушке поклон,
Да с молодца шляпа долой.
— Хорошая моя,
Уж ты, девица, подай,
Раскрасавица, подай,
На русы кудри надень!
— Я не служка твоя,
Не хочу слушать тебя!

Молодец отходит, садится на свое место, и эта игра кончена...»[205] По-видимому, как и в других случаях, в этой местности девушка могла как отказывать парню, так и признавать себя его “слу́жкой”, только вторая разновидность текста игры И.Голубевым по каким-то причинам не зафиксирована.

По нашим записям, в Велико-Устюгском р-не Вологодской обл. парень садился на стуле у столба возле голбца, а ему пели:

Посадили молодця
Про́ти(в) де́вици на стул. / 2 р.
С ево шапоцька долой:
Если любишь — наложь,
А не любишь — откажи.

В этот момент “вожа́тый” (=водящий) подводил к парню девушку. Если ей парень нравился, она клала ему на голову платочек, и они вместе уходили на лавку. Затем садился следующий парень и т. д.[206]

Обращает на себя внимание близость этого варианта к игре “со вьюном я хожу”, которая, видимо, принимала непосредственное участие в формировании рассматриваемого корпуса текстов. Примечательно также, что в поздних версиях текста вместо шапки или шляпы нередко появляется платок, то есть игра как бы возвращается к своим истокам. Иногда платочек может упоминаться даже в тексте, как, скажем, в варианте из Ржевского у. Тверской губ.[207], сохранившем, правда, традиционный зачин:

Пошел молодец.
Пошел удалой,
Дунай мой, Дунай,
Роза алая, Дунай!
(*после каждых двух строк*)
Во пир пировать,
Во компании гулять.
Посадили молодца,
Посадили удалого
Против девицы на стуле,
На убранной на тафте.
Парень девушке поклон,
И платочек из рук вон.
— Уж ты, девица, подай.
Расхорошая, подай!
— Не слуга, сударь, твоя,
Я не слушаю тебя.

После повтора игра завершалась репликой:

— Я слуга, сударь, твоя,
И послушаюсь тебя!
Я уважу тебе дам
И платок тебе подам!

Наиболее поздней по происхождению среди игр с мотивом “уроненной шляпы” можно, по-видимому, считать “Ехал пан, ехал пан”, которая более всего распространена в Центральной России и на Рус-

ском Севере (Вятская, Пермская, Вологодская, Архангельская губ.), но встречается и в более южных регионах (например, в Рязанской и Смоленской губ.). По типу персонажа можно понять, что предшествующее ее развитие проходило в западных и юго-западных областях России. На Русском Севере этот персонаж известен и по другим посиделочным играм. Он, например, встречается (наряду с "молодцем", "извощиком" или "попом") в хороводной игре «Как за садом, за садóм/Росла трава шелковá»[208] и в завершавшей зимние беседы песне «Ходил пан за горами,/За ним девицы толпами,/Молодицы табунами», под которую ходившая двумя параллельными рядами молодежь постоянно менялась парами[209]. Встречающиеся замены термина *"пан"* на *"пав"*, *"павлин"* (и *"павá"*)[210] намечают дополнительную связь игры "Ехал пан" со святочными и свадебными развлечениями и песнями, в которых нередко возникает мотив роняющей перья павы и собирания этих перьев. Приведем здесь два варианта этой игры из Рязанской губ.[211].

Ехал пан, ехал пан,
Ехал пан са князем пьян.
Ювидал, юсматрел —
Ходють девки вы кругу,
Ходють красны вы кругу.
Ён сранил, ён сранил,
Сранил шляпу чёрнаю,
Чёрнаю, чёрнаю,
Чёрнаю, пухóваю.
— Девушка красная,
Падай шляпу чёрнаю,
Чёрнаю, чёрнаю,
Чёрнаю, пуховаю.
— Панушкя, батюшкя,
Мы ваши ни служуньки, / 2 р.
Мы ваши ни вернаи!
Служуньки вернаи
Радимава батюшки.
(Зарайский у.)

Ехал пан, ехал пан,
Ехал пан из Мýрома,
Срóнил пан, сронил пан
Черную шляпу муромську.
Клúкал пан, кликал пан
Свою молоду панью:
Сподь сюды, сподь сюды,
Сподь сюды, молода панья,
Сподыми ды сподыми
Черную шляпу муромську.
— Я пану, я пану,
Ды я пану не служанка!
Служанка я, служанка я батюшки,
Служанка я, служанка я матушки.
(г. Елатьма)

Достаточно показательно наличие разновидностей этой игры с "роняниеем" не шапки или шляпы, а других предметов (платка, плети). Так, в Чердынском уезде Пермской губ. перед понравившимися девушками шапку роняли парни, а сменявшие их девушки бросали к ногам выбранных кавалеров платки. «Выходят молодые люди и поют:

Ехал пан, ехал пан,
От князя-боярина.
Срóнил пан, сронил пан
С себя шапку бархатну.

Молодые люди бросают заранее приготовленные шапки перед девушками — кому перед кем угодно.

Кликал пан, гаркал пан
К себе панью милую,
К себе развеселую.
Подь сюда, подойди, —
Подойди близёшенько.
Подними, подними
Мою шапку бархатну.
Принадень, принадень
На мою головушку.

Девушки поднимают брошенные перед ними шапки, подходят к молодым людям и надевают им шапки на голову.

Поклонись, поклонись,
Поклонись низешенько.

Девушки раскланиваются с молодыми людьми.

Поцелуй, поцелуй,
Поцелуй милешенько.

Девушки целуют молодых людей, которые уходят по местам. Теперь ходят девушки и поют:

Ехала паньюшка
От князя-боярина,
Сронила паньюшка
С себя шаль пуховую.

Девушки бросают платки перед молодыми людьми»[212].

Такие варианты позволяют перекинуть мостик между играми этой группы и играми с мотивом “строптивой жены” (в первую очередь — с веснянками или “гаúвками”). Для примера приведем запись весеннего хоровода из Владимирского уезда, сделанную в конце прошлого века:

Ходит пан,
Ходит панушко по улице,
Ищет пан молоду панью.

«Выходит в хоровод кавалер и выбирает “панью”.

Навстречу пану молода панья.

Выходит “панья”, к которой “пан” обращается:

— Подь, панья,
Поди, паньюшка, за мною.
Ронит пан шелкову плеть.

Вместо “шелковой плети” для видимости “ронит” что-нибудь вроде прута, и затем обращается к панье:

— Подыми, панья, шелкову плеть!

А та отвечает:

— Я тебе, па́нушка, не служенька,
Я тебе, панушка, не верная:
Служенька родимому батюшку.

Песня повторяется. Второй “пан” ронит “свой тальянский плат”. На просьбу поднять его “панья” отвечает:

— Я тебе, панушка, не служенька,
Служенька родимой матушке.

Третий “пан” ронит “пухову шляпу”. На этот раз “панья” поднимает шляпу и с поклоном вручает ее “пану”:

— Я тебе, панушка, служенька,
Я тебе, панушка, верная!

После этого хоровод поздравляет “пана” и “панью”:

— Здравствуй, пан.
С молодой паньей!»[213]

Мотив уроненного и поднятого партнером головного убора имеет глубокую этикетно-смысловую основу. Судя по этнографическим фактам, факт “роняния головного убора” осмыслялся как нечто унизительное или оскорбительное. Широко, скажем, было распространено обыкновение начинать кулачный бой со сбивания шапки противника; сбитую шапку при этом нередко перебрасывали друг другу или подбрасывали ее вверх наподобие мяча, заставляя ее обладателя “отвоевывать свою честь”[214]. Шапка была распространенным трофеем победителей в кулачках[215], и хозяину приходилось ее выкупать. Поэтому опытные кулачники перед боем обычно снимали шапку с головы: «“Надежа-боец” летел с шапкою в зубах, бил груды на обе стороны, лежачего не трогал, а пробивши стену, возвращался с толпой льстецов прямо к кабаку»[216].

С другой стороны, снимание головного убора, сопровождаемое поклоном, является, пожалуй, наиболее известным этикетным способом выражения уважения, почтения или подчиненности[217]. Так, в Кирилловском р-не Вологодской обл. еще в 20-е годы нашего века существовало обыкновение, согласно которому девушке, вызванной парнем на крылечко или в сени (“на мост”) из избы, где проходили посиделки, для поцелуя или “стояния на мосту”, кавалер обязательно бросал под ноги шапку[218]. В этой связи трудно согласиться с утверждением

Т.А. Бернштам, что «головной убор парня в праздничной (или обрядовой) ситуации сохранял ритуальное значение с символикой холостого статуса и *готовности к браку* (выделено *Т.А.Б.*), а непокрытая голова в играх молодежи символизировала “брак”»[219]. Манипуляции с головным убором жениха во время свадьбы, упоминаемые самой Т.А. Бернштам сразу после процитированного нами заключения (например, шуточная кража шапки жениха и ее выкупание дружкой, существование специального свадебного чина “колпачник” или “подколпачник” для члена свадебного поезда жениха, обязанностью которого было стеречь шапку молодого) свидетельствуют скорее об обратном: отсутствие головного убора — знак *неспособности к браку* или *безбрачия*. А.К. Байбурин и А.Л. Топорков определяют отсутствие шапки как «признак социальной неполноценности либо особого состояния (например, траура)», как знак принадлежности к иной этноконфессиональной группе или даже к нечистой силе. В то же время шапки на женихе и невесте — «один из знаков их выделенности, нахождения на самом верху ритуальной иерархии». Там же перечислен целый ряд ритуальных ситуаций, в которых наличие головного убора было обязательным: во время первого выгона скота и при его выпасе («чтобы не оскорбить лешего»), для защиты от порчи, в том числе и на свадьбе[220].

По-видимому, этими же причинами, обусловлена особая роль головных уборов в играх “инициационно-посвятительного”, “испытательного” типа. Характерно, что именно возвращение снятого (сорванного или сбитого с головы, уроненного) головного убора чаще всего связывается с поцелуем. В качестве обрядовой параллели можно привести широко известный масленичный обычай под названием *“порох трясти”* (*“трясти шапки”*), во время которого шапку, сорванную с молодого супруга, трясли в воздухе, “отрясая от пороха” (то есть пыли), а молодые должны были при этом целоваться[221]. В этом обряде, как нетрудно заметить, развивается та же тема брошенной в пыль и затем отряхаемой (очищаемой) шапки или шляпы, которая составляет костяк сюжета уже упоминавшихся нами игр *“девушка поборола парня”*.

Параллели мотиву *“уроненной шапки или шляпы”* можно найти и в игровом материале. В частности, прямым соответствием ему можно считать выкупание игроками головного убора в круговых играх “ящер”, “олень” или “дрема”, причем, судя по текстам, в игре “ящер” чаще всего “выкупают” веночек, в игре “дрема” — платочек (“фáтоцьку”), а в игре “олень”, помимо перечисленных, “выкупались” и другие детали одежды. При “выкупе” головной убор сначала воло-

чился по полу под специальную припевку (“Волочу, толочу́/По подлавочью,/По зала́вочью”), бросался на пол или забрасывался под лавку. Собственно же “выкуп” состоял в том, что после положенной по условиям игры пляски (“скака́ния”) главный игровой персонаж (“ящер”, “олень”, “дрема”) поднимал венок или платок с полу и, целуя плясунью, надевал их ей на голову (в вариантах действие иногда редуцируется). Бросание головного убора наземь в данном контексте можно было бы расценить как старый этикетный жест: молодец сбрасывает (“как бы невзначай роняет”) перед понравившейся ему девушкой головной убор (в других версиях — веночек, колечко, платочек), а та в знак уважения и согласия должна его поднять и, поцеловав молодца, снова надеть его ему на голову (колечко — на руку).

Аналогичный игровой эпизод часто встречается и в играх “Как пошел наш чернец погуляти”, “Как во городе во Казани/Молодой чернец да постригся” с мотивом *“разгулявшегося монаха, чернеца или игумна”* (см. раздел “Молодец-скоморох и молодец-монах”), с которой игры разбираемого нами типа связывает также текстовое сходство (например, архаический и довольно редкий рефрен “С-по Дунай най, най”, “Ой, Дунай ли, мой Дунай”). В текстах игры “в монаха (чернеца)” главный герой при виде “красных девок” часто бросает на пол или на землю головной убор (“клобучище долой сбросил” — при этом, по свидетельству собирателя, игрок «снимает шляпу и бросает ее наземь»); в других вариантах чернец бросает клобук под лавку, подобно тому, как это делают с девичьими венками или платками “ящер” или “олень”[222]. Надо отметить, что еще в XVII в. существовал строгий запрет для священнослужителей снимать с головы головной убор — «скуфью». А.Олеарий писал, что «эту шапочку они никогда не снимают, разве что дать себе постричь голову. Это священный, заповедный предмет, имеющий большие права. Кто бьет попа и попадает на шапку или же сделает так, что она упадет на землю, подлежит сильной каре и должен платить за бесчестие…»[223]. Таким образом в игре, где главным героем является «чернец», бросание или роняние наземь головного убора — это еще и жест, обозначающий отречение от монашеского сана, а в переводе на символический язык «молодежной игры» — это также знак отречения от прежнего статуса «доброго молодца», неженатого парня.

Итак, рассмотренные нами в этом разделе русские хороводные игры с мотивами “свадьбы”/“женитьбы”, представляют из себя удивительное единство как с точки зрения содержания, так и с формальной стороны. Они характеризуются единым набором сюжетообразующих мотивов и формул, типовой сюжетной схемой, сравнительно ограниченным набо-

ром игровых действий («демонстрация походки, внешности, реже — выбранной в процессе игры “родни”», «имитация задаваемых водящим действий — “поклоны”, “скакание-пляска”, “поцелуи”», “выбор пары или отказ от сделанного выбора”). Большинство этих конструктивных элементов обнаруживается в рассмотренных в предыдущем разделе архаических разновидностях смотрин и сватовства, что наводит на мысль об их общем происхождении. Более того, многие из мотивов, рассмотренных в этом разделе, в том или ином виде проявляются в большинстве молодежных развлечений и игр древнейшего пласта, что, видимо, также свидетельствует об их связи с архаическими формами брака. Тема “кутящего чернеца”, затронутая нами в конце раздела, выводит нас на более общую тему: формы поведения “парней-чужаков”, приходящих “поиграть” на девичьи посиделки в диковинных обличиях различных животных или птиц либо в личине “монаха” (“чернеца”), “скомороха” (“веселого парня или молодца”, “дудочника” или “балалаечника”, “игреца́”), “Дуная Ивановича” (“Ивана Селиванович”) и проч. Иными словами, возникает вопрос: откуда появились эти странные образы и зачем они могли бы понадобиться в столь, казалось бы простом деле сватовства и брака?

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ

Свадьба “понарошку”

[1] *Левина*, 1928:201-234.

[2] *Левина*, 1928:225.

[3] *Мельник*, 1991:48, № 23.

[4] См., например: *Лебедева*, 1994:31, № 64 (с. Засечье Спасского р-на).

[5] Запись сделана И.С.Слепцовой от Калгановой Матрёны Ивановны (1914 г.р.) в с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.

[6] Запись сделана И.А.Морозовым от Рожковой Акулины Анисимовны (1907 г.р.) и Секачёвой Прасковьи Григорьевны (1916 г.р.) и И.С.Слепцовой от Стрельниковой Пелагеи Андреевны (1927 г.р.) в с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.

[7] Роль куклы в приданом и ее воздействие на плодородие невесты хорошо отражена в обрядности народов Дальнего Востока — см., например: Богораз-Тан, 1934, 1:49.

[8] *Верещагин,* 1889:40.

[9] *Ромодин-Ромодина*, 1990:207.

[10] См., например, фотографии с изображением кукол для игры “в свадьбу”: Живая старина. 1995. № 2. С. 23, 25 (с. Покшеньга Пинежского р-на Архангельской обл. и с. Афанасьевка Алексеевского р-на Белгородской обл., из коллекции А.Б.Конуховой и В.Н.Теплова).

[11] Запись сделана И.А.Морозовым от Семеновой Прасковьи Тимофеевны (1927 г.р.) в стан. Галюгаевская Курского р-на Ставропольского края в 1991 г.

[12] Запись сделана Е.Б.Островским и С.А.Смольниковым от Коровина Николая Андреевича (1913 г.р.) в д. Пигилинская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[13] *Неуступов*, д. 433а, л. 143; Миронов, д. 1497, л.62.

[14] *Солнцев*, д. 1255, л. 16об.

[15] Записи сделаны в ст. Екатериноградская Прохладненского р-на в 1992 г. С.Ю.Мазуром от Белоусовой Пелагеи Устиновны (1917 г.р.), от Кесель Натальи Яковлевны (1912 г.р.), от Кесель Федосьи Ефимовны (1918 г.р.); Е.Л.Рязанской от Пишковой Веры Егоровны (1908 г.р.); С.П.Бушкевич от Хоменко Анны Михайловны (1913 г.р.); в ст. Луковская Моздокского р-на в 1992 г. — С.П.Бушкевич от Жуковой Елены Евстафьевны (1918 г.р.).

[16] *Голубев*, д. 126, л. 1.

[17] См., например: *Кон*, 1991:183-185.

[18] *Голубев*, д. 126, л. 1.

[19] Запись сделана И.А.Морозовым от Каюшниковой Марии Петровны (1910 г.р.) в стан. Стодеревская Курского р-на Ставропольского края в 1991 г.

[20] Запись сделана И.А.Морозовым от Чирсковой Анастасии Сергеевны (1907 г.р.) в стан. Стодеревская Курского р-на в 1991 г.

[21] *Харузин*, 1890:339.

[22] *Бернштам*, 1988:91 (Владимирская губ.).

[23] ŁSE, 1961, 3:69-77; *Dworakowski*, 1964:64-65.

[24] Варианты «подкозелка» см.: Kolberg, DW, 1962, 3:210-211; Kolberg, DW, 1963, 9:123; Kolberg, DW, 1963, 18:47.

Смотрины и сватовство

[25] *Бернштам*, 1986; 1978.

[26] См.: *Бернштам,* 1988; *Громыко*, 1986; *Мухомедшина*, 1990:55; *Макаренко*, 1993:85; записи И.А. Морозова в Вологодской, Владимирской областях, Ставропольском крае и Чечне (терское козачество).

[27] *Самоделова*, 1993:67-81; *Денисова*, 1995:94-95.

[28] *Успенский*, 1891:228-230.

[29] Запись сделана И.А. Морозовым от Панюшкиной Екатерины Ивановны (1908 г.р.) в с. Борки Шацкого р-на Рязанской обл. в 1993 г.

[30] Запись сделана И.А. Морозовым от Савостиной Екатерины Николаевны (1928 г.р.) в с. Борки Шацкого р-на Рязанской обл. в 1993 г.

[31] Запись сделана И.А. Морозовым от Шанаевой Анны Павловны (1913 г.р.) в с. Казачья Слобода (пригород г. Шацка) в 1994 г.

[32] Запись сделана И.А. Морозовым от Четвертаковой Анастасии Ивановны (1909 г.р.) в с. Казачья Слобода Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.

[33] *Волкович*, д. 520, № 313, л. 2-3.

[34] Запись сделана И.А. Морозовым от Погожевой Антониды Александровны (1919 г.р. из д. Великая) в д. Кузьминская Тарногского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[35] Там же.

[36] *Морозов-Слепцова*, 1993:186-187.

[37] Запись сделана И.А.Морозовым от Анисимова Павла Ивановича (1911 г.р.) в д. Суховка Судогодского р-на Владимирской обл. в 1994 г.

[38] Запись сделана И.А. Морозовым от Ершовой Александры Тимофеевны (1914 г.р. из д. Оносово Кирилловского р-на) в д. Орлово Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[39] *Морозов-Слепцова*, «Круг игры».

[40] *Гилярова*, 1992:19 (запись сделана в с. Хопёр Колышлейского р-на Пензенской обл. от С.С.Чудакиной, 1915 г.р.).

[41] *Никольский*, 1956:157 и след.; *Самоделова*, 1993:51-66.

[42] Запись сделана Е.И.Лавшук от Колосовой Лидии Андреевны (1916 г.р.) в с. Устье Харюзово Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. в 1990 г.; *Корепова*, 1982:104, № 637 (с. Петровка Первомайского р-на).

[43] *Успенский*, 1982:155 и др.; *Никольский*, 1956:157-161.

[44] *Долганова-Морозов*, 1995:40.

[45] ТПИКШР, статья «Разгонщик».

[46] *Долганова-Морозов*, 1995:40, 165.

[47] ТПИКШР, статьи «Кочеты», «Кузьма-Демьян», «Сиделки».

[48] *Долганова-Морозов*, 1995:45-46. У коми подобные собрания молодежи назывались *койташ* от *койт* - тетервиный ток (*Несанелис*, 1994:39-46).

[49] Записи И.А. Морозова в станицах Галюгаевская и Стодеревская Ставропольского края, Гребенская Шелковского р-на Чечни.

[50] См., например: ТПИКШР, статья «Приданка».

[51] Запись сделана И.А. Морозовым от Голубевой Веры Ивановны (1923 г.р.) в д. Кукушкино Парфеньевского р-на Костромской обл. в 1996 г.

[52] *Морозов*, 1996.

[53] Запись сделана И.С.Слепцовой от Никишовой Анастасии Михайловны (1914 г.р., род. из д. Цветки), в с. Федосово и И.А.Морозовым от Цибизовой Софьи Дмитриевны (1910 г.р.) и Банцеровой Евдокии Тимофеевны (1915 г.р.) в д. Никита-Поляна Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.

[54] Запись сделана И.А.Морозовым от Харитоновой Марфы Ивановны (1914 г.р.) в с. Федосово в 1994 г.

[55] Запись сделана И.С.Слепцовой от Материкиной Марии Павловны (1927 г.р.) в д. Токарёво Шацкого р-на Рязанской обл. в 1995 г.

[56] Запись сделана И.А.Морозовым от Девиной Евдокии Ивановны (1904 г.р.) в д. Токарёво в 1995 г..

[57] *Зеленин*, 1994:179-192.

[58] *Богуславский*, 1855:163; цит. по: *Зеленин*, 1994:191.

[59] Запись сделана И.С.Слепцовой от Мурашевой Натальи Ивановны (1915 г.р.) в д. Мыс Вашкинского р-на Вологодской обл. в 1994 г.

[60] Запись сделана И.С.Слепцовой от Новиковой Марии Степановны (1926 г.р.) в с. Агишево Шацкого р-на Рязанской обл. в 1995 г.

[61] Запись сделана И.С.Слепцовой от Митиной Марии Никифоровны (1910 г.р.) в с. Демидово Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.

[62] Запись сделана А.В.Федоровой от Власовой Юлии Васильевны (1906 г.р.) в д. Чижово Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[63] *Морозов-Слепцова*, 1993:194.

[64] *Бойцова-Бондарь*, 1990:192-195.

[65] *Сахаров*, д. 1027, л. 16об.

[66] Запись сделана И.С. Слепцовой от Костиной Валентины Анатольевны (1916 г.р.) в д. Рытино Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[67] *Бернштам*, 1978:62 (Поморский берег).

[68] *Морозов-Слепцова*, 1993:182 (д. Лучевник).

[69] *Миролюбов,* д. 369, л. 72-73.

[70] Запись сделана И.А.Морозовым от Заварзиной Натальи Александровны (1918 г.р. из д. Пирогово) в д. Климушино Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[71] См., например: КООСЗЕ, 1983:102.

[72] *Максимов*, 1993, 2:340.

[73] *Преображенский*, 1864:520-521.

[74] *Морозов-Слепцова*, 1993:259.

[75] *Бернштам*, 1978:62-63.

[76] Запись сделана И.С. Слепцовой от Леденцовой Александры Ильиничны (1912 г.р. из. д. Дягилево) в с. Сямжа в 1991 г..

[77] К., Гребенцы…; записи С.П. Бушкевич в ст. Гребенская Шелковского р-на Чечни в 1990 г.

"Гляжу, выбираю я себе невесту"

[78] См.: *Чичеров*, 1957:190-193; *Астахова*, 1969:284-287.

[79] *Пшеницын*, д. 306, л. 24об.

[80] *Астахова*, 1969:285.

[81] *Гура*, 1978:159-189.

[82] *Рудинский*, д.16, л.30-33об.; *Сперанский*, 1898:5; *Смирнов*, 1847:101-107, № 1; *Сумароков*, 1860:12-14; НПО, 1850, № 31:97-98; *Невинский*, д. 30, л. 116-124.

[83] Ср., например: *Zilynskyj,* 1961; *Чубинский*, 1872б:59-63, № 9.

[84] *Сахаров*, 1841, 1:50.

[85] *Ламетри*, 1860, № 27:350.

[86] *Сумароков*, 1860:14.

[87] *Добровольский*, 1903:46, № 72б.

[88] *Соловьев*, д. 14, л. 5об. (Михайловский уезд?).

[89] *Чулков*, 1913:49; *Астахова*, 1957:286.

[90] *Копаневич*, 1907:6-7, № 12; *Котикова*, 1966:79-81, № 74 (д. Печки Печорского р-на).

[91] *Добровольский*, 1903:45, № 72а.

[92] *Невинский*, д. 30, л. 107 и след.

[93] *Серебреников*, 1964:235, № 29; *Добровольский*, 1903:44, № 70.

[94] *Добрынкин*, 1867, № 29:243.

[95] *Гура*, 1978:159-189.

[96] *Страхов*, 1991:133 и др.; *Гура-Страхов*, 1995:96-100.

[97] *Костин*, д. 1088, л. 18 (записано в 1898 г. в д. Мешково, Окалёнки, Хатьково).

[98] *Ефименко*, 1878:126-127.

[99] *Гура*, 1984:139-142.

[100] *Невинский*, д. 30, л. 157-158.

[101] *Шейн*, Псков, № 470, л. 123.

[102] *Кострова*, 1903:101.

[103] ТФНО, 1979:56, № 76; 65, № 116 и вар-ты; Добровольский, 1903:65, № 108а (сельцо Сухой Починок Ельнинского уезда); 152, № 134 (с. Летошники Рославльского уезда).

[104] См., например: *Убранцев*, д. 18, л. 4об. (Малопроломский приход).

[105] РНПКП, 1971:103, № 128; 427-428.

[106] *Некрасов*, 1901:162.

[107] *Ламетри*, 1860:350-351; *Добровольский*,1903:152, № 134.

[108] *Ефименко*, 1878:124-125.

[109] *Истомин-Дютш*, 1894:142.

[110] *Убранцев*, д. 18, л. 4об.; *Добровольский*, 1903:65, № 108а.

[111] См., например: *Добровольский*, 1903:65-66, № 108бг.

[112] *Шейн*, Рязань, № 144, л. 80.

[113] *Голубев*, д. 340, л. 22об.

[114] *Игнатьев*, 1853, № 6:29-30.

[115] *Добровольский*, 1903:32, № 40 (с. Никола-Ядреич).

[116] *Киреевский*, 1986, 2:184, № 447 (хороводная, по-видимому, в функции наборной; сконтаминирована с хороводной песней “Винный наш колодезь”).

[117] *Шишонко*, 1880, № 98:412 (хороводная); ТФНО, 1979:66-67, № 119 (д. Устье-Кировское — хороводная; отмечено наличие близких вариантов, в том числе свадебных, в других р-нах Псковской обл. — Боровичском, Крестецком, Новгородском, Старорусском); А.Б., д. 904, л. 4 (на посиделках под Рождество).

[118] *Котикова*, 1966:81-82 (д. Печки Печорского р-на — хороводная игровая), 82-83 (д. Городище Печорского р-на — хороводная игровая; в других местах, по свидетельству собирателя, эта песня чаще всего является свадебной величальной); Чернышев, 1904:93, № 43 (свадебная).

[119] *Копаневич*, 1907:10-11 (хороводная); НППО, 1850:95 (хороводная); *Зеленецкий*, д. 46, л. 5об. (свадебное величание холостым); *Урусов*, д. 510, № 74, л. 2-2об. (хороводная); *Звездова*, д. 508, № 19, л. 7об.-9. (хороводная на Духов день); *Оленин*, д. 514, л. 22-22об. (хороводная) и др.

[120] *Урусов*, д. 510, № 74, л. 2об.

[121] *Звездова*, д. 508, № 19, л. 8.

[122] *Добровольский*, 1903:194-195, № 20 (с. Данково Смоленского у.).

[123] *Добровольский*, 1894:260, № 572 (Сычовский уезд).

[124] *Киреевский*, 1986:262, № 347.

[125] *Киреевский*, 1986:27, № 22.

[126] *Сперанский*, 1898:3-4.

[127] *Добровольский*, 1894:253, № 563 (с. Побитье Юхновского уезда); 1993:45, № 71 (с. Егорье Дрогобужского уезда).

[128] НППО, 1850:99.

[129] *Игнатьев*, 1853, № 7:36.

[130] *Киреевский*, 1986, 2:183, № 444 (там же перечень вариантов).

[131] А.Б., д. 904, л. 4об.; *Ламетри*, 1860:352 (хороводная, троицкая); *Добровольский*, 1903:28, № 31 (колядная); *Попов*, 1880:58; *Магнитский*, 1877:89; *Соболевский*, 1898:661-665, №№ 838-840; *Добровольский-Колпакова*, 1959:100, № 56 и др.

[132] Например: А.Б., д. 904, л. 4об.

[133] *Рудинский*, д. 16, л. 28об.-30; А.Б., д. 904, л. 4об.; *Добровольский*, 1903:28, № 31.

[134] *Артемьев*, № 155, л. 30об.

[135] *Зеленецкий*, д. 46, л. 16об.

[136] *Ламетри*, 1860:352.

[136*] *Морозов-Слепцова*, 1993:137.

[137] *Киреевский*, 1986:152, № 196.

[138] См., например: *Zilynskyj*, 1961.

[139] *Добровольский*, 1903:34, № 45 (“колядная”).

[140] *Урусов*, д. 511, № 76, л. 4об.-5 (“на Духов день”); *Добровольский*, 1903:33, № 44; *Лаговский*, 1877:32, № 83.

[141] *Киреевский*, 1986:82-83, № 103; *Ламетри*, 1860:352.

[142] *Соловьев*, д. 14, л. 5.

[143] *Голубев*, д. 340, л. 12-12об.

[144] Запись сделана И.А.Морозовым от Тесаловской Агнии Федоровны (1910 г.р. из д. Аистово Велико-Устюгского р-на) в г. Великий Устюг Вологодской области в 1990 г.

[145] НППО, 1850:96-97.

[146] *Добрынкин*, 1867:242 (Муромский уезд).

[147] *Быстров*, д. 53, л. 17об. (г. Мезень).

[148] *Копаневич*, 1907:22, № 51 (Псковская губ.); *Калинин*, 1911:673 (Онега); *Рудинский*, д. 16, л. 40об. (Данковский у. Рязанской губ.) и др.

[149] *Киреевский*, 1983, 1:186, № 410; *Сладкопевцев*, 1990:15-16 (запись сделана собирателем в Москве).

[150] *Попов*, 1880:142, № 2.

[151] *Сперанский*, 1898:4.

[152] ТПИКШР, статья «Кулачные бои».

[153] *Розов*, 1994:140.

[154] *Сахаров,* 1841, 1:88.

[155] *Байбурин-Топорков*, 1990:86-91.

[156] Запись сделана И.А. Морозовым от Ершовой Александры Тимофеевны (1914 г.р. из д. Оносово Кирилловского р-на) в д. Орлово Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[157] *Бернштам*, 1988:80.

[158] *Байбурин-Топорков*, 1990:87-88.

[159] *Морозов-Слепцова*, 1993:263-264 (Вожегодский р-н Вологодской обл.); ср. Дмитриева, 1988:28 (Мезенский р-н Архангельской обл.).

[160] *Фон-Кремер*, 1851:152; *Добровольский*, 1903:55, № 89 и др.

[161] *Олеарий*, 1906:325.

ГЛАВА 3. **СТАНОВЛЕНИЕ “ДОБРА МОЛОДЦА”**

ИСПЫТАНИЕ СТРАХОМ И СМЕХОМ

Рассмотренные нами выше обычаи, обряды и игры являются лишь незначительной частью уцелевших к началу нашего века церемоний, связанных с оформлением нового статуса юношей и девушек, вступающих в брак. Причем, как видим, большинство из них имело отношение преимущественно к девочкам и девушкам: их общественной оценке, к выбору их родителями жениха или самим женихом и т. п. — и предполагало использование всех средств для подготовки ко вступлению в брак, включая проигрывание возможных ситуаций в детских ролевых играх, гадания и магию. Кроме того, можно выделить целый комплекс верований, церемоний и обрядов (чаще всего, правда, в их пережиточных, “остаточных” формах), выполнявших аналогичные функции в сообществах парней (*ватáгах, громáдах, шáтиях, табунáх*). В архаических обществах, как известно, подобные церемонии были связаны с обрядами инициации. *Основной смысл этих обрядов — испытание физических и духовных способностей посвящаемых, ознакомление их с ритуально-обрядовыми и эзотерическими знаниями и текстами, внутреннее и внешнее преображение, включая изменение стереотипов поведения и внешности (нанесение татуировки и различных знаков высшего статуса: шрамов, удаление пальцев ног или рук, зубов и т. п.)*[102].

Однако уже в высокоразвитых обществах Древнего мира обряды инициации претерпели существенные изменения по сравнению с теми их разновидностями, которые еще сравнительно недавно фиксировались в “примитивных” культурах Австралии, Африки, Южной Америки, Океании. В еще большей мере это относится к средневековой Европе или России конца XIX — начала XX в. Позднейшие соответствия древним обрядам инициации пока еще недостаточно изучены, но, судя по появившимся в последнее время публикациям[103], можно с уверенностью говорить, что как в средние века, так и в Новое время посвятительные церемонии и обряды продолжали сохранять существенные черты архаики, хотя и утратили свою былую целостность и комплексность, вписанность в общий ритм космобиологической активности всего представляющего их социума.

Очевидно, что в позднейших этнографических фиксациях мы, как правило, имеем дело уже не с целостной системой церемониалов и

обрядов, а лишь с отдельными фрагментами и элементами былого комплекса, между которыми порой трудно найти какие-либо существенные взаимосвязи. Вместе с тем все эти элементы обладают несомненными чертами общности, которые, собственно, и допускают их выделение в отдельную группу явлений: *все они в большей или меньшей степени имеют испытательно-посвятительный характер.* В русском традиционном быту подобные элементы, как правило, сохранились в составе традиционных развлечений и игр (наказания, подшучивания, розыгрыши, подколки и т. п.) или этикетных норм: способы установления и поддержания системы социо-половозрастных рангов и общения “старших” и “младших”, прием в устоявшуюся группу новичков, поддержание группой общественно значимых ценностей, престижных стереотипов и моделей поведения т. п.

У русских, да и у славян в целом, развлечения “испытательного” типа чаще всего практиковались (а в некоторых случаях практикуются и поныне) либо внутри замкнутых игровых коллективов, преимущественно одновозрастных — и тогда испытание носило характер соревнования за первенство в группе (на опережение, силу, выносливость, ловкость, остроумие и т. п.), либо при контакте этих коллективов с другими игровыми компаниями или игроками (кандидатами в игроки) — в этом случае испытание могло представляло из себя проверку на силу, ловкость, смелость потенциальных компаньонов или соперников, а потому имело более агрессивно-наступательный характер и тяготело к розыгрышам, поддевкам, задиранию и дракам (борьбе) и т.д. Наиболее широко представлены как у русских, так и у славян в целом, испытания новичков при приеме в сложившийся коллектив. В первую очередь это относится к таким замкнутым группам, сохранившим многие архаические черты, как пастухи и “парубóцьки громады” у карпатских и моравско-валашских горцев, а также разного рода профессиональные и тайные объединения (*офени, воры*). На значении временного перевоплощения в личину “пастуха”, “охотника”, “разбойника”, “вора”, “нищего” и др. при социо-половозрастных инициациях мы еще остановимся ниже.

Сейчас же отметим, что именно этим объясняется обилие разного рода “испытательных” забав и развлечений у молодежи Карпатско-Моравского региона, хорошо описанных многими западнославянскими этнографами[104]. Это, как правило, различные забавы и развлечения соревновательного типа, использовавшиеся молодежью на досуге. В карпатско-моравском регионе среди них преобладают забавы с перетягиванием, нередко с участием нескольких игроков, лежащих или сидящих на спинах других участников, игры с перепрыгиванием

игроков через сидящего или лежащего на земле товарища. Распространены также розыгрыши с пролезанием одного игрока под ногами остальных (пролезающего при этом щекочут, зажимают ногами, дергают за волосы, трут ему спину палками и проч.). Интересны названия, применяющиеся для забав такого рода: *козу (кота, лису) драть, раков ловить*. Подобные названия и персонажи встречаются и в детской среде, и в святочных молодежных развлечениях, и в ряжении, что свидетельствует о их глубокой укорененности в традиционной культуре славян. Иногда по самим этим названиям уже можно многое сказать об описываемых развлечениях. Так, по свидетельству З.Куховича, среди различных игр, широко распространенных в Польше в XVII-XVIII вв., была известна детская забава "кота тянуть" (*"ciągnienie kota"*), напоминавшая русскую игру "в курилку": участники передавали из рук в руки по кругу зажженную щепку или соломку, и тот, у кого в руках она тухла, считался проигравшим[105]. Хотя автор об этом и не упоминает, по названию игры нетрудно догадаться о наказании, которому подвергался проигравший — оно, по-видимому, мало отличалось от упомянутых выше.

Одна из разновидностей подобных подростковых развлечений у моравских словаков называлась *"лазить в лисью нору"* (*vlozit' do lišči d'úry*). Забава заключалась в следующем. Один из мальчиков изображал "лисью нору": он становился, расставив ноги на ширину около десяти сантиметров, затем наклонялся и опирался ладонями о землю. Другие присутствовавшие при этом подростки связывали ему запястья и щиколотки так, чтобы перевязь, с одной стороны, не была слишком тугой, но при этом и не сползла на землю. Затем предлагали одному из тех, кто не знал, что это такое, «влезть в лисью нору». Отважившегося на это смельчака усаживали рядом с "норой" и помогали засунуть свою правую ногу и руку в ремень на руках, а левую руку и ногу — в ремень на ногах (если садился с другой стороны — то наоборот). Когда "лиса" оказывалась в "норе", первый игрок ("нора") быстро переворачивался на бок и распрямлялся. Если "лиса" влезала с правой стороны, то переворачивался на правый бок, если с левой — на левый. У того, кто "влез в нору", руки и ноги оказывались растопыренными, что было связано с довольно болезненными ощущениями. Во всяком случае, как замечает Ё.О.Вранецкий: «Одного урока бывало вполне достаточно, и во второй раз в "лисью нору" никто не лез»[106].

На Русском Севере сохранились аналоги развлечений такого рода, также обычно применявшиеся в очень интимном, узком кругу сверстников (как правило одного пола) — либо как испытание для новичков, либо как наказание (для проигравших, непослушных, драчунов и т. п.). Подобные развлечения нередко заключали в себе

довольно сложные, почти акробатические трюки, то есть по сути являлись спортивными упражнениями. Одним из непременных их составных элементов являлась смеховая эротика — использование уязвимости и беззащитности испытуемого для разного рода мелких насмешек: заголения, щипков, толчков и т. п. Так, в Верховажском р-не Вологодской обл. девушки-подростки на посиделках *“имали лисицю в кряж”*[107]. Для этого уговаривали одну, чаще неопытную подружку быть “лисой”. Вторая — обычно девушка “в теле” — соглашалась быть “кряжем”, то есть охотничьим капканом из расщепленного бревна для ловли средних и крупных животных. Ей связывали ноги и поднятые над головой руки и укладывали на бок. “Лисица”, усевшись напротив нее, просовывала свои ноги между ног и между рук “кряжа”, защемив их, а затем, наклонившись вперед и положив голову на бок “кряжа”, захватывала руками пальцы своих ног. После того как все это будет проделано, двое добровольных помощников слегка приподнимали “лисицу”, а затем резко опрокидывали ее через голову на спину. Одновременно “кряж” перекатывался на другой бок и “лисица” оказывалась прижатой к полу, не имея возможности двигаться и даже сопротивляться, что, наряду с ее попытками освободиться и служило поводом для веселья окружающих.

В Кичменгско-Городецком р-не Вологодской обл. *“запряженная лиса”* выглядела так: игроку связывали кисти, он приседал так, что ему можно было просунуть палку под коленями и между сгибами локтей, После этого “лису” отпускали на волю и потешались над ее попытками освободиться, кувырками и падениями. В деревнях Великоустюгского р-на “запряженных” таким образом “лису” или “петуха” дети катали кубарем по полу. В Верховажье так развлекались девушки на посиделках до прихода парней. “Попавшей в кряж лисицей” становилась молоденькая неопытная девушка, которую подговаривали на это ее соперницы-“супостатки”. “Лисице” привязывали скрещенные крест-накрест руки к ногам, а затем переворачивали ее на спину и, хохоча, рассматривали, щипали, толкали. В Тотемском р-не это называлось *“доением коровушки”*[108].

Северно-русские названия для подобных забав (“петуха наряжать”, “коровушку доить”) выводят нас на прямые параллели со святочным ряжением, где сценки с такими названиями нередко использовались для “испытания” девушек, подростков или детей. Смысловым центром сценок с “доением коровушки или козы” была смеховая эротика. Скажем, в Тотемском р-не Вологодской обл. на святочные игрища заводили “коровушку”: голого мужика на четвереньках, измазанного сажей (в

некоторых деревнях на него накидывали настоящую коровью шкуру), и поводырь водил его на ремешке, привязанном за шею, по избе. Затем кто-нибудь кричал: “Надо корову подоить!” — и один из ряженых пытался “доить корову” (“подёргать за титьку”»), а та лягала его копытом, в чем и состоял интерес сцены. Нередко разыгрывались и подобные инсценировки с участием ряженого-”козы”. В д. Росляково Белозерского р-на парни пытались заставить “доить корову” девушек, поэтому сценка завершалась шутливой потасовкой[109].

Ряжение “петухом” чрезвычайно распространено на Русском Севере. Вот одно из описаний конца прошлого века, в котором особо подчеркивается испытательный характер этого типа ряжения. «В святочные вечеринки парни любят еще часто наряжать “петуха”, на потеху всей вечеринке. Большею частию уговаривают принять на себя роль “петуха” кого-нибудь из подростков, еще не видавших этой игры. Согласившемуся быть “петухом” руки и ноги запрятывают в рукава балахона так, чтобы в каждом рукаве поместилось по руке и ноге. Концы балахона очень туго связываются на спине, устраивается сзади хвост, похожий на петушиный, и в общем получается фигура очень похожая на петуха. Тут и начинается потеха над этим “петухом”. Он по необходимости принужден только прыгать на двух ногах. При этом достаточно очень легкого толчка, чтобы он свалился кверху ногами. Подняться без посторонней помощи он не в состоянии. Поэтому новоиспеченного “петуха” присутствующие на вечеринке то и дело дергают за хвост, пока он не свалиться и не начнет беспомощно барахтаться по полу. Затем его опять кто-нибудь ставит на ноги и опять начинается дерганье за хвост. И это продолжается до тех пор, пока подростка не освободят от петушиного костюма»[110].

Наши личные записи воспоминаний о посиделках 20-30-х годов подтверждают, что беспомощность и малоподвижность “петуха” или “курочки” вызывали у присутствующих желание подшутить над ними. Скажем, в д. Харитоновская Верховажского р-на “петуха”, которого перевозили по улице с одной беседы на другую на санках, «иногда и с крыльца столкнут в сугроб»[111]. Очень часто его заставляли “кулика́ться”, то есть перекувыркиваться через голову, дергая за хвост. В Вашкинском р-не “петуха” изображал посаженный в завязанный мешок подросток или местный весельчак, который «кулика́все по полу и кикирикав»[112]. Беспомощность этого персонажа часто использовали, когда хотели подшутить над каким-либо доверчивым ребенком, которому до смерти хотелось вместе со взрослыми походить “наряжонкой”. В д. Пялнобово Кирилловского р-на его наряжали “курочкой” и, занеся в избу, толкали, кувыркали — «он из сил выбьецца, до слез». Для большего устраша-

ющего эффекта могли требовать у хозяев: “Давайте топор, надо тютиньке голову отсúць!”[113].

О том, что такой способ “обряживания” детей некогда был достаточно популярным, свидетельствуют и рассказы самих очевидцев и участников, которые нередко сами в детстве упрашивали родителей нарядить их “петушком” или “курочкой”. Правда в этих случаях забава обычно ограничивалась рамками собственного дома. «Еще до школы выряжýшками ходили: рубаху наденут большую, рукава назадú завяжут (сестра наряжала) — от они и скачут. “Добрó, добро скачете!” — пирога им дадут» (д. Лысьево Сямженского р-на)[114]. «Да как? Очень просто! Большие понúтки были. Знаешь, раньше веть домотканые понитки — пиджак, домотканый пиджак, робочий пиджак; ну, наверх надёвали ево, дак большово размера шили. Вот если большой мущина — вот на ево, например, дак большущий такой! А мы в подростках были такие, дак. От придём: “Дя-адя Яша, наредú нас кýрицам!” — “Давайте!” Смешной такой старик! Вот в рукава он вот так вот положит, видишь, руки и ноги — в руко(в)á связовав вмéсте как-то (мы небольшие были, а эти-то, понитки, большие). И как-то он там нас застегнёт, да — задом наперед нас застегнет или завяжот, всяко. Как он складёт туда нас — нам самим-то не подняцце, нам не встать самúм-то! Дак он нас поднимет да на лавку-то и посáдит (лавки ранше были). “Ну, теперь кукурéкайте!” Или: “Ткните друг друга!” Где как ткнем, дак тóко вниз головáм встанем! Нам ни рукáм, ни ногáм — мы связаны все, дак! Всяко было! И с рóгой (т.е. с шишкой — *И.М.*) ище придёшь [домой] — всяко было! О-ой! Чудак такой был старик!..» (д. Мосеево Вашкинского р-на)[115].

Привезенного на санях в корзине подростка или ребенка-“петуха”, роль которого заключалась в том, чтобы время от времени громко “кикирикать”, могли в заключение забавы неожиданно облить холодной водой. Так же нередко подшучивали над девушкой, добровольно согласившейся пойти с ватагой ряженых “курочкой”, если парни или подруги ее за что-нибудь недолюбливали. Над неосторожной могли поиздеваться, распушив “курочке” хвост так, «чтобы ей было стыдно» или, наконец, пускали “курочку” на волю, как бы невзначай “позабыв” ее развязать.

Терминология, применяющаяся в описанных выше забавах, относится, видимо, к старейшему слою условных обозначений новичков, непосвященных, тех кто не приобщен к сфере тайных знаний. В этой связи можно, например, сослаться на общеславянские экспрессивные значения слова “корова”, включающие в себя указания на отсутствие у того, кому присваивается эта кличка, тех или иных

признаков, характеризующих умения и знания: ума, навыков, образования, воспитания. Такие клички чаще всего могут присваиваться девушкам или женщинам — ср. рус. *корова* “болтливая, не умеющая сохранять тайну”, “неуклюжая, неповоротливая”; укр. “глупая, неловкая”; словац. “глупая, невоспитанная”; польск. “глупая; неловкая, неумелая”; серб. “глупая, ограниченная; неловкая” и т. п.[116]. Аналогичные значения отмечаются и у слова “курица”. В этой связи можно отметить несколько иной спектр значений у экспрессивных кличек “бык”, “козел”, “жеребец”, “петух”, которые обычно сосредоточены на подчеркивании сексуальной озабоченности, сексуальной мощи и силы (ср. в этой связи употребление слов “кот” и “кошка”).

Следует подчеркнуть, что термины “лиса”, “корова”, “петух” практически не употребляются в старейшем слое славянской **игровой** терминологии, хотя они хорошо известны в Европе (ср. важную роль в кельто-романско-германском ареале таких фольклорных персонажей, как “лис” и “петух”). В восточнославянском и русском фольклоре эти персонажи встречаются в сказочной прозе и в свадебной терминологии: “лисицей” или “коровушкой” (чаще — “телу́шкой” или “ярочкой”) могут называть невесту. Скажем, у украинцев во время сватовства могли употреблять следующую формулу: «Дозвольте нам, сватусю, пошукати, коли не куниці, дак лисиці, а ни найдем и в солом'яний копиці…» Утром после первой брачной ночи при обряде снимания с молодой “намітки” дружко «бэрэ ціпок и тричи стукае в стіну, націляючись на молоду, а далі й кажэ: “А ну, чи поможэ мені Бог цюю лисицю встрелить?” Пуйсля цего бэрэ ціпком намітку з неї и махае тричи у молодих над головами…» (г. Борисполь)[117].

Функциональная ограниченность и изолированность этих персонажей у восточных славян указывает, видимо, на их поздний, заимстовованный характер. В Древней Руси, скажем, проходящих инициацию младших княжеских дружинников называли *кощéи*, что обозначало, собственно, “пленники”, “рабы”[118]. Поскольку пленных, врагов нередко также “запрягали лисой” (это было способом изоляции пленников), то можно предположить, что термины такого рода первоначально употреблялись для обозначения неприятеля, чужака, врага, а уже впоследствии стали обозначать новичка, неофита, к которому часто относились как к чужаку до тех пор, пока он не проходил общепринятых “посвятительных” церемоний. В этой связи показательны значения, приписывавшиеся словам “петух” и “корова” в воровском жаргоне. Здесь так обозначались лица наинизшего ранга: “опущенные”, новички. “Коровой”, например, могли называть нович-

ка, которого опытные уголовники брали с собой в побег, чтобы в случае необходимости убить его и съесть его печень[119].

К остаткам некогда стройной системы испытательно-посвятительных обычаев и обрядов можно отнести и другие забавы с кувырканием, распространенные на молодежных посиделках как среди юношей, так и среди девушек. В Вологодской обл. к такого рода развлечениям относились, например, *“кри́ночкой подымать”* (парень прекувыркивал через плечо сидящую на полу “по-турецки” девушку) или *“капустку завивать”* (прекувыркивание через лавку)[120]. В Бабаевском р-не, по вспоминаниям одной из очевидиц, когда ей было еще около десяти-двенадцати лет, отец однажды при всей родне, собравшейся на праздник у них в избе, в самый разгар веселья предложил ей “кувырнуться клиночкой”, на что она с готовностью согласилась, так как просто обожала отца и готова была за ним хоть в огонь, хоть в воду. Тогда отец, считавшийся в округе первым силачом, взял ее одной рукой за щиколотки и приподнял ногами почти к потолку — «а тогда без трусов-то ходили». Вся в слезах под общий хохот она убежала на поветь и сидела там до позднего вечера, пока гости не разошлись[121]. Судя по этому рассказу, кувыркание могло быть элементом розыгрыша, подшучивания и включало в себя окрашенные эротически элементы испытания на искушенность. По другим материалам можно сделать вывод, что кувыркание (например, через лавку) было одним из любимых развлечений девушек, пока на беседу не пришли парни. Иногда к этой забаве их побуждали присутствовавшие в избе взрослые из числа хозяев[122].

Экзекуции, характерные для описанных выше забав типа “драть кота”, являются неотъемлемым элементом наказаний в молодежных и детских играх. В этой связи, кстати, можно утверждать, что многие игры совершались собственно ради того, чтобы определить, кого наказанию подвергнуть, то есть соревнование, заключенное в них, входило некогда в некий “посвятительно-испытательный” комплекс. Все сказанное относится в первую очередь к играм со свайкой, с палками, с камнями, шаром или мячом, а также с костями животных. Потерпевших поражение игроков заставляли есть землю, вытаскивать зубами из земли колышек, терли им спину палками или катали спиной по палкам, били мячом по голове или спине, дергали за волосы, обсыпали пылью, заставляли совершать те или иные действия, непрерывно произнося какие-либо слова или звукосочетания, либо напротив — только молча. Названия этих действий — *жучить, ярить, нямкать* и др.[123]. По сути они чрезвычайно близки к испытаниям, которым подвергали молодых людей при приеме в молодежные объединения у украинцев и западных

славян: их били, брили деревянной бритвой, причиняя боль, поднимали вверх за волосы, заставляли залезать на столб и кукарекать, “плавать” в пыли, бросали в воду, мазали сажей и нечистотами лицо, пришивали к одежде тряпки, запрещали смеяться, говорить, пить, есть и т.п.[124] Отметим, что те же действия и черты поведения характерны не только для тех, кто проводил испытания при приеме в устоявшуюся группу новичков, но и, скажем, для святочных ряженых.

Многие действия, перечисленные выше, были неотъемлемым элементом традиционных развлечений. Это относится, скажем, к запрету говорить или смеяться, а также к дерганью за волосы (*“клочéнию”, “ярéнию”*). На этих действиях построены игры *“в волосянку (голосянку)”* и *“в молчанку”*, которые позднее стали исключительно детскими. Но еще в начале века так могли развлекаться не только на средних, но и на старших посиделках. Вот как, например, описывал это С.В.Максимов. «На посиделках какой-нибудь бойкий парень выходит на середину избы и громким голосом произносит:

Ну, давайте-ка, ребята,
Голосянку тянуть.
Кто не дотянет,
Того за волосы-ы-ы-ы!..

И парень, а за ним и все другие начинают тянуть это “ы” до бесконечности. Посторонние же посетители (ребятишки и пожилые) всячески стараются рассмешить участвующих в игре и тем самым заставить прервать звук “ы”. “Эй, ты, Егорко, лопнешь! — кричат они какому-нибудь парню, — Смотри, как шары-то (= глаза) выпучил!” Окрики эти сопровождаются обыкновенно самым заразительным смехом, и потому Егорка, не удержавшись, в конце концов расхохочется и оборвет звук “ы”. Тогда на него наскакивает целая толпа и теребит за уши, за нос, за волосы. Азарт при этом бывает так велик, что теребят даже не участвовавшие в игре.

Почти такой же азарт, — продолжает С.В.Максимов, — вызывает игра “в молчанку”. Она состоит в том, что по команде: “Раз, два, три!” — все парни и девушки должны хранить самое серьезное молчание. Эта игра напоминает “фанты”, потому что не выдержавшие молчания подвергаются какой-нибудь условленной каре, например: съесть пригоршню угля, поцеловать какую-нибудь старуху, позволить облить себя водой с ног до головы, бросить в рот горсть пепла, сходить на гумно и принести сноп соломы. Последнее наказание считается одним из тягчайших, так как ночью на гумно не ходят из опасения попасть в лапы “огуменника”...

Исполнение штрафов за нарушенное молчание, — пишет в заключение собиратель, — производится по всей строгости уговора, а если кто-нибудь откажется съесть, например, уголь, то его начинают *“катать на палках”*. Для этого толпа бойких ребятишек находит где-нибудь три-четыре круглых и гладких полена, раскладывает их на пол и всей артелью валит на эти поленья виновного, после чего парни подхватывают несчастного за ноги и за руки и начинают катать по поленьям. Операции этой часто подвергаются и девушки, хотя и кричат при этом от боли»[125].

Наказания подобного рода практиковались и в играх с костями животных. На Русском Севере игры с маленькими бараньими косточками (лодыжками) до начала 20-х годов практически повсеместно представляли исключительную привилегию мужчин (женщины и дети играли с деревянными чурочками — пешками, шашками) и были позволены только в строго определенное время — в святки или на масленицу. Именно в этот период игра с лодыжками особо поощрялась, так как считалось, что от этого *“ши́бце овци заведуцця”*[126].

Ритуально-обрядовый и магический смысл игр с лодыжками придает особое значение практиковавшимся в них наказаниям. Скажем, в Сямженском районе Вологодской обл. проигравшего в игре “чисто-нечисто” наказывали следующим образом: за каждую выпавшую при броске четырех косточек “горку” (*“сак”, “бык”, “горка”, “ямка”* — названия сторон косточки) он получал *“ляпу”* (удар ладонью по лбу), за каждую “ямку” его дергали за волосы, за “быка” давали *“буту́с”* (шлепали по голове), за “сак” — делали *“уховёртку”* (заворачивали с силой ухо). В других вариантах при наказании могли использовать косточку: ею резко проводили по носу или по голове — по волосам или против волос, били острым концом под подбородок и т. п.[127]

Показательно, что наказания такого рода успешно прижились в молодежных играх с картами, заменивших, по-видимому, более древние развлечения с костями. Скажем, в д. Новоселово Кирилловского р-на Вологодской обл. на “маленьких беседах” играли “в ба́енку”: по очереди вытаскивали разложенные концентрическими кругами карты из-под “шалашика” из двух-четырех карт (*“баенки”*). Кто ронял “баенку”, того наказывали. Для этого сперва собирали все карты, оставшиеся под “баенкой” в колоду, а затем спрашивали наказуемого, до какой карты тянуть. Каждая карта, вытащенная из колоды до названной отбывающим наказание игроком, была связана с определенного рода экзекуцией. За шестерку, семерку, восьмёрку, которые назывались соответственно “шестёра”, “семёра” и “восьмёра”, полагалась *“дёра”* — дерганье за волосы. За девятку и десятку (“девята” и “десята”) — *“ляпа”*,

то есть шлепок по голове. Если попадался валет, то говорили: “*Валет — в гору лизет!”* — и запустив растопыренные пальцы в волосы, проводили рукой ото лба к макушке. За даму били колодой по щекам (*“дама — по шшока́м вда́ря”*), за короля — драли за уши (*“король — за уши рвёт”*), а вынув туз, били тыльной стороной ладони под подбородок, приговаривая: *“Туз — в ус!”*

В д. Коковановская того же р-на, приговаривая: *“Шестерка — дёрка!”* — дёргали за волосы; *“Девятка — лянка!”* — щелкали ладонью по лбу; *“Валет — завёртки вьет!”* — крутили за ухо; *“Дама — по шчокам мажет!”* — хлопали колодой по щекам; *“Король — в гору поехав!”* — проезжали по голове пятерней; *“Туз — в ус!”* (били ладонью по подбородку)[128]. Обращает на себя внимание перекличка символики, использующейся в этих играх, с описываемыми С.В.Максимовым игровыми испытаниями: игроку необходимо что-либо “вытащить из бани”; в случае неудачи он подвергается наказанию.

Характерно, что в некоторых северно-русских вариантах приговоров встречаются термины, выдающие их не местное происхождение: *“король”, “пан”, “хлап”* (не холоп!). Скажем, в д. Конецкая Бабаевского р-на Вологодской обл., приговаривая: «Шестёра (семёра, восьмёра) — дёра!» — дергали за волосы вверх; «Девятка (десятка) — волосатка!» — ерошили волосы; «Хлап (т. е. валет) — тяни до лап!» — тянули за волосы вниз; «Дама — по шшокам вдаря!» — били колодой по щекам; для короля приговор был особенно витиеватый:

Ехал король по дороге,
Своротил мужик с дороги:
— Тпру! Стой! воротú,
По загривку колотú!

— после этого хлопали по шее рукой[129]. Аналогичные приговоры и наказания были широко распространены у поляков и украинцев, и их проникновение на север России требует, по-видимому дополнительного изучения. Так, в окрестностях Переяславля, по свидетельству С.Н.Исаевича, при игре в карты проигравший, т. е. не набравший трех карт одинаковой масти, наказывался ударами по лицу, в бок, по лбу, затылку и т. п. — на каждую карту свое. Так, если попадался туз, то приговаривали: “В лоб угру́з!” Если вытаскивали короля, то запускали руку в шевелюру наказываемого и, приговаривая —

Иде круль, пан строгий,
Звертáй з дороги,
Бо иде пан безногий

— вертели его головой то в одну, то в другую сторону. Вытянув шестерку, приговаривали:

Йúхав шист
Через мист,
Кобыла загрузла.
Вин за хвист:
Тяги, тягú,
Нема дуги.
— Де дуга?
— У лúси.
— А хамут?
— У стрúси.
Ску-угý, пи-пú!

«При этом то качает его голову с боку нá бок, то опускает вниз, то поднимает вверх, сообразно понижению или повышению тона, а в конце с силой протягивает рукой от шеи до макушки»[130].

Среди развлечений испытательного типа можно выделить одурачивание и розыгрыши для новичков, которые заканчивались их посрамлением: обливанием водой, вымарыванием сажей и т. п. Скажем, у терских казаков подростки, пасшие лошадей, нередко подшучивали над неофитами, предлагая им *“поймать перепелку”*. Для этого завязывали желающему разжиться дичью глаза и забирали у него шапку, под которую втайне от владельца подкладывали экскременты. Затем предлагали “охотнику” пролезть под ногами одного из старших мальчиков и найти наощупь свою шапку, под которой и будет сидеть куропатка. Но при этом требовалось действовать очень осторожно, чтобы не спугнуть “птицу”. Найдя шапку, “охотник” вымарывался сам или, сватив шапку в охапку, пачкал ее. Существовал специальный условный сигнал, что можно хватать “перепёлку”: «Пи!» или «Пирь!» — то есть сокращенное слово “перепелка”. «Ну, ещё што забавново там, ребячево. “Ну, хто жирную перепёлку?” — “Я! Я! Я!” — “Ну, давай — жúрную перепёлку!” Завязують глаза. Вот, двое ведуть, а там вазьмёть хтой-то навáлить, навалить — ну, па-русски “насéреть”. Вот, значить, хоть: “Пирь!” От он — цап! — значить, вроде перепёлку — цап! И в эти гóвна. Ну, те папáдають: хахатáли там все туда-суда. А ты тут отрёхиваисси… В следующий раз гаварить: “Нет, давай другóва. А другой, значить, уже панял. От. От грит: “Пи!” Он — черыпь! И — ляп! — аднавó да другóва! (т. е. всех обмажет — *И.М.*) Ищё больше смеху. От такие, знаете, некультурные сельские забавы были…»[131]. Различные манипуляции с шапками вообще очень характерны для развлечений пастушков.

В специальной литературе эта группа молодежных развлечений освещена пока недостаточно, хотя значительная часть подколок, поддевок, розыгрышей несомненно напрямую относится к испытательно-посвятительным церемониям, а не просто к озорству и хулиганству, как это принято иногда считать. Наиболее, пожалуй, широко распространенным способом "искушения" детей и подростков у русских было обливание их под разными предлогами холодной водой. Подобные шутки практиковались не только старшими ребятами, но и взрослыми, а нередко и родителями. Скажем, в Тарногском р-не Волгодской обл. подростку или ребенку предлагали: "Хочешь, дверь в другой угол переведу?" Если тот соглашался, ему предлагали выйти за дверь и подождать в сенях, пока это чудо свершится. Шутник тем временем зачерпывал ковш воды-"холодянки" и, встав возле двери, кричал: "Заходи!" И стоило лишь любопытствующему перешагнуть порог, как на него обрушивался поток ледяной воды. В Никольском районе спорили с тем, кто был незнаком с этой шуткой, что он не сможет перешагнуть ухват. Ухват укладывали под полатным брусом, как раз под поставленным на полати заранее (втайне от спорщика) ведром холодной воды. Когда спорщик заносил ногу, чтобы перешагнуть ухват, на него выливали воду. Во многих западных р-нах Вологодской обл. ничего не подозревающих детей усаживали под большую корзину (*запру́живали*, т. е. переворачивали вверх дном, *бура́к*), пообещав показать им *поросяток* или *зайчиков*, а затем выливали сверху ковш воды. Аналогичная забава нередко практиковалась и ряжеными. Похожие розыгрыши под разными названиями: *"солнышко показывать"* (Великоустюгский, Сямженский р-ны), *"сушить овин без огня"* (Никольский р-н), *"чертей показывать"* (Сямженский р-н) были известны практически повсеместно[132].

Последний из упомянутых вариантов заключался в том, что парни наливали на сковороду воду и предлагали желающим "посмотреть чертей", а когда любопытствующие приближались, хлопали по сковороде ладонью. Другая разновидность этого розыгрыша показывает, что он по сути чрезвычайно близок к девичьим гаданиям: парни во время беседы наливали ведро воды, ставили его где-нибудь в уголке, а затем в разгар вечеринки кто-нибудь из них подходил к ведру и, заглянув в воду, кричал: "Смотри, смотри, здесь суженый-ряженый!" Среди девушек непременно находилась парочка любопытных[133]. Упоминание "суженого-ряженого", который, как известно, нередко при гадании появляется к девушке из воды (колодца, проруби) или из зеркала (более поздний эквивалент воды) именно в образе черта или иной "нечисти" в данном розыгрыше вполне закономерно[134]. Боль-

шая группа гаданий включает в себя в качестве обязятельного элемента обращение к потусторонним силам (“чертям”, “бúсям”, ”нечисти”, “святью”) с просьбой “показать судьбу” или “суженого-ряженого”, а следовательно имеет непосредственное отношение к теме святочной “женитьбы”. Появляющийся воочию жених — нередкий результат ворожбы, зафиксированный во многих быличках. Скажем, в с. Крупянка Нерчинского р-на Читинской обл. «... до заутрени надо ворожить на святках. Одна так и сделала. Родители ушли к заутрене, она села за стол и сказала:

— Суженый-ряженый мой, садись со мной.

Приходит, значит, человек к ей — вроде хотел присести. Военный. Снял саблю, положил на лавочку. И только хотел к ей присесть, она сразу заревела:

— Чур со мной! Чур со мной!

Он соскочил и убежал. А саблю-то оставил. Ей бы надо было выбросить наотмач, а она ее взяла и в ящик положила. Вот теперь этот жених отслужил службу, и как раз приехал через год и у родителей стал свататься. Но там многие сватались. Теперь она сказала:

— Но, мать, я вот этого и выберу. Он, — говорит, — и прибегал. Пойду за его.

Ее, значит, и просватали...» Характерно, что в дальнейшем жених, узнав что его заманили “нечистым способом, отказывается от своей жены или даже убивает ее. Например, в с. Усугли Шилкинского р-на Читинской обл. рассказывали: «... В селе одном было, рассказывали. Ворожили девки. В баню стол унесли, закуски наставили и *по одной сидят* (курсив наш — *И.М.*) в бане, дожидаются. Петуха принесли и иголку... В двенадцать часов ночи колокольцы загремели. Заходит в баню мужчина. Девка одна его за стол позвала, а сама отстригла у него кусочек от костюма. Долго он сидел. Слышит: дверь открылась, а вокруг черти, вроде как люди, а хвосты есть. Испугалась она, что удавят, взяла, взяла и кольнула петуха иголкой. Он запел. Жених как побежит! ... А потом они где-то познакомились и поженились. Он однажды надел костюм свой — а там кусочка нет! Взяла да все мужу и рассказала. А он с ней жить не стал. Говорит, что: *“Ты меня через черта достала!”* (курсив наш — *И.М.*)»[135]. Если принять изложенную выше точку зрения о применении “петушиной” символики к посвящаемым парням, то фольклорный мотив “исчезновения чертей после пения петуха” можно истолковать как условный сигнал на понятном участникам церемонии тайном языке (его точное соответствие в молодежных ватагах — условный свист; ср. в этой связи запрет: “Не свисти — чертей накличешь! ”). Немаловажен тот факт, что на место гадания, особенно если

оно происходит в овине, бане, гумне, нежилой избе, девушка должна идти в одиночку, т. е. ситуация напоминает тайное свидание.

Девичьи гадания (ворожба) были построены на тех же приемах и действиях, что и традиционные народные игры. Значительная часть гаданий по своей сути мало отличалась от розыгрышей. Многие девичьи гадания подразумевают присутствие (как правило неявное, тайное) тех, кто призван исполнять роль “нечистиков”: овинника, банника, “святья”. О том, кто играл эти, некогда несомненно сакральные, определяемые традиционными ритуалами и обрядами роли, можно судить по многочисленным быличкам и меморатам, посвященным гаданиям. На территории Вологодского края, например, широко распространены былички об отце (матери, брате), который, разузнав, что девушки решили погадать в овине (бане, нежилой избе), тайком пробрался на место ворожбы и всех гадальщиц погладил меховой рукавицей (“к богатому жениху”), а свою дочь или сестру высек розгой. В д. Паново Кичменгско-Городецкого р-на «девки в овин ходили гадать — спускались по лúсенке. Молодяшки подслушали, снизу их за жопу-то захватали: хто голой рукой, то голой [жених] достанецце, хто шýбной — богатой»[136]. В д. Суходворская (ныне с. Чушевицы) Верховажского р-на Вологодской обл. «ходú-или, слушали везьде! В ба-анях слушали!.. [Ребята] прятались в банях всё. Што де(в)ушки пойдут сёдни в баню гадать, дак. Ой, пáря! В баню-то двери отвóрят, дак жóпу эту подстáвят в двéри-ти, ак если мохнатой рукой за жопу, дак богáтой возьмёт, а если голая, дак: “Ох, худо: бедный возьмет замуж!” Ну, вот. А собираюцця робята (и)ть, а другой захватит за хохóл, тык ой! Было и смехý-то ведь!..»[137]

Гадания девушек вообще представляли немало возможностей для подшучивания над ними молодых людей. Например, девушки уговаривались идти в хлев, чтобы, выдернув наощупь клочок шерсти у первой попавшейся под руки скотинки, определить, какого цвета волосы будут у суженого-ряженого. Ребята, разузнав об этом, опережали их и, напялив вывернутые наизнанку тулупы и став на четвереньки, прикидывались “овечками”, чтобы в самый ответственный момент вдруг стать на дыбы, заговорить человеческим голосом или схватить одну из гадающих за подол. В д. Крутец Харовского р-на Вологодской обл., по рассказам, девушки однажды были напуганы до полусмерти “ожившим снопом”, который пошел им навстречу, когда они пришли на поле за соломой для гадания[138]. Именно парни, накинув на себя белый балахон, нередко изображали “дьявола” гнавшегося за девушками-гадальщицами. В д. Зеблецово Парфеньевского р-на Костромской обл. «кагда завараживацца-та пайдут, завараживацца — на дарогу выходят. А рибята узнают, што анé пашли заварáживацца,

аденут белыэ халаты, как пакойникам сделаюцца, да. Залезут на какую-нибудь на крышу, на нивысокую, бóрону туда затáшшут. Ани идут, идут, разгаваривают, рассказывают. Вот как баранá-та бухницца с крыши-та! Анé завижжат да бегом, да бегом! Пугáли девак-та ребята-та. А патом заварóжацца: “Чертава места, чертава места, чертава места!” — в левую сторану вот так, в левую сторану ходят кругом. Девку пасáдят на землю и ходят круг иё: “Чёртава места!” Нескалька раз вот так акрутят иё. И — вдруг сабаки залают! Сабаки. Черти, черти-та йих! Патом пабежали вмести — испугались! И ни рызвыражили. Стада сабак за йими бежит! Испугалисе да — тут беседа была (гуляли-та где, плясали-та) — в дом-та. Кто суецца вперед, все вперед, ак двери-та ни ти широкие. У адной и платье атарвали, сабаки-та эти, да. Ой, вижжат, кричат, скарей суюцца впиред. А кагда вот развараживают-та: “Богава места, Богава места, Богава места!” — тагда все, ничиво ни услышат, ни увидят ани. А кагда придут на гулянку-та: “Ой как мы напугались! — ане рассказывают. — Ой, как мы напугались!” — “Да ета мы вас, дураки, пугали, мы! Ни пакойник, никто за вами не пабежал, никто, никто ни брасал борану с крыши!” Вот ведь што раньше была!»[139]

Нетрудно догадаться, что именно ряженые (парни или взрослые мужчины) были действительными героями и “страшных” быличек о гаданиях на перекрестке или у проруби, во время которых, судя по сохранившимся до наших дней воспоминаниям, девушек одаривало лентами “святьё” или уволакивали на бычьей шкуре, использовавшейся для гадания, “бúси”. «“Святки” приезжают на другой день Рождества. Вот “святки” поедут, дак выходили на дорогу, ждали, слушали, ковды “святки” поедут: лентоцек накидают шолковых. Ну, девки сидят-сидят. Сидят, замерзнут (о святках, дак самой мороз!). Замерзнут — и домой... А ковды уезжают после Крешшэния, церез две недели, тожо ждут...» (д. Курулево Вашкинского р-на Вологодской обл.). «А раньше знаашь, нам чоо говорили? — Накануне святок вот едут “святки”. И это раньше было, это нам говорили старухи. Едут “святки”, это выйди и сиди. Токо надо выйти это чово-то сказать... Едут оне, “святки”, едут оне как с сеном, ты, гоо(р)ят, успей вырвать у их: сколько вырвешь волоточек (=травинок), столько шолковых лентоцёк у тя очудиццэ...» (д. Мытник)[140].

Параллель “шелковая ленточка” = “невеста” обычна для свадебной поэзии (ср. зачин одного из свадебных величаний: “Шелкóвая ленточка к стенке льнет,/Ванюшечка Манечку к сердцу жмет...”). То есть ленточка от “святок” — это знак того, что к девушке приедут сваты, и она вскоре выйдет замуж. В других случаях напротив, —

гадали по тому, возьмут ли “святки” с собой повешенные ленточки или нет. «Ну, годов мне, наэрно, сколько было? — Там шеснацать — семнацать... Святки подходят, дак надо: “Пойдемте, девчата, наколотимте. На гумно пойдемте!” — и там на здание наколотим гвоздей. Нам и ленточек наоставляют. А поедут да потом у нас уберут, увезут. Вот Крешшеньё начнецца, канун Крешшенья — всё, уже “святки” поехали, все и увезли. Это как обычай: ленточки сходишь и навешаэшь. А унесет ветром да и все!» (д. Никоново Вашкинского р-на Вологодской обл.)[141].

Характерно, что при этом часто упоминаются проносящиеся мимо экипажи с колокольцами: в прошлом так передвигались из селения в селение ватаги ряженых или колядовщиков (в Красногородском районе Псковской обл. «на лошадях даже приязжали эты, ко́ляды»). Именно на основе реальных розыгрышей, устраивавшихся парнями и молодыми мужчинами, возникали, к примеру, такие былички: «Девки ходили на роста́ни гадать. Заговорили, што: “Дьяво, дьяво, покажися вьяво церез левое плецё, прямо в лицё!” Дак стали слушать: лошади едут на них! Они бежать, лошади за ними: цють не затоптали! Еле до крыльця добежали, упали, дак тётка их отговорить успела...» (д. Паново Кичменгско-Городецкого р-на)[142].

Иногда в быличках девушек от “нечисти” защищают парни, что вызывает ассоциации с хорошо известным этнографическим явлением: постоянным соперничеством на посиделках и гуляниях «своей» и «чужой» молодежи («чужаками»), нередко доходившим до боевых столкновений. В с. Кумаки Нерчинского р-на Читинской обл. это выглядело так: «Пошла, говорят, одна девка ворожить на святках. Поставила зеркало, колечко опустила в стакан с водой и сидит. А ее парень знал, что она собиратся ворожить, и в эту избу пришел ра́не ее, залез на печку, лежит. И вот девка пришла, сидит. Вдруг западня подниматся, из нее появлятся черт (а она не видит) и спрашивает ее:

— Девка, что на свете три косы?

Она испугалась, молчит, не шевелится. А парень не растерялся, с печки говорит:

— У речки коса, у девки коса да литовка — коса.

Тот снова спрашиват:

— А что на свете три дуги?

Парень опеть же:

— В печке дуга, в упряжи дуга и радуга — дуга.

— А что на свете три матери?

— Мать-родительница, мать — сыра земля да Мать Пресвята Богородица.

Только сказал “Мать Пресвята Богородица”-то — сразу черт исчез, западня захлопнулась. Девка ни жива ни мертва. А если бы не парень, то он, черт-то, девку задавил бы. Она же испугалась. Не может ниче сказать»[143]. Нетрудно заметить, что ситуация, описываемая в данной быличке: девушка или парень (добрый молодец) отвечают на трудные вопросы — обычна для ситуации “женитьбы” и встречается как в реальной свадьбе (загадки невесте или жениху), так и в сказках (загадки или трудные задачи главному герою часто задает отец его будущей жены).

Термин “суженый-ряженый” несомненно имеет непосредственное отношение к представлениям об облике, в котором должен появиться предполагаемый “жених”. Не случайно, по-видимому, упомянутые выше названия “нечистиков” часто применяются и по отношению к ряженым (“бúси”, “святьё”), в то время как одна из распространенных формул, произносимых при гадании: «Суженый-ряженый, приди ко мне наряженый. Приди, возьми меня»[144]. В одной из быличек рассмотренного нами выше типа девушка отрезает у пришедшего к ней “суженого-ряженого” кусочек шинели, и тот, узнав об этом после свадьбы, признается: «Паря, вот что такое? Шинéлка у меня новенькая. И вот кто-то у меня унес эту шинелку, *маскароваться попросили* (курсив наш — *И.М.*), я дал ее. И кто-то испортил шинелку-то. У меня заплатка теперь»[145]. Ситуация, обрисованная в этом рассказе, очень обычна для святочных молодежных игр, во время которых один из игровых партнеров берет у другого какой-либо предмет (платок, колечко, веночек, ленту и т. п.) в залог и затем заставляет его выкупать, то есть символически на себе “жениться” — целоваться, плясать, “скакать”. Достаточно широко распространен мотив получения предмета в залог и в сказочном фольклоре (во время пребывания в “тридевятом царстве”, “на том свете” или во сне).

Отголосками представлений о необходимости символического обмена какими-либо предметами с “суженым-ряженым” можно, по-видимому, считать сохранявшиеся вплоть до 20-х годов представления о том, что если веретено оставить на ночь на росстани (=перекрестке), то проехавшее святьё (черти) намотает на него шелку (Тарногский р-н). В Бабушкинском р-не Вологодской обл. существовало поверье, что тем, кто в Рождественский сочельник на ночь вывесит кудель за окно, *“кулешú шелку надают”*. О том, что “шелк” — это те же самые ленточки, о которых уже было сказано выше, свидетельствуют записи И.М.Денисовой из Сибирского с/с Верховажского р-на Вологодской обл., граничащего с Архангельской областью: «В сочельник перед Крещением здесь был обычай ставить на перекрестке дорог борону-

суковатку — вертикально, зубьями кверху. На эти зубья, “если знает кто какой приговор”, привязывали шелковые ленточки для “шалыга́н”, а на Крещенье “шалыга́на поедут — шелка́ снимут”». В других случаях «борону-суковатку ставили перед каждым домом, привязывая шелковые ленточки к сучьям, на Рождество, и стояли они все святки: “шалыга́нье”, якобы, приезжали к Рождеству и гуляли все святки… Уезжали они на Крещенье, в ночь в 12 часов, и тогда говорили: “Сегодня шылыганье обратно поедут, так шелка-то снимут”». Кто же на самом деле снимал “шелка́“ никто объяснить не смог. В Прионежье ленточки вешали на мутовки: «Родители говорили под Крещенье: “Завтра “шулыка́не” побежат, шелка намотают, надо мутовок поболе наставить”, — и ставили в поленнице две-три мутовки, а наутро говорили: “Шулыкане уехали, все шелка увезли”. Мутовки же родители потихоньку убирали»[146]. В Кичменгско-Городецком р-не после Рождества выносили прялки в нежилую избу на целую неделю, *“чтобы куляши навили золото”*. Пожалуй, наиболее распространенным способом урезонить не слишком прилежную пряху была угроза, что на Рождество или на святки ей «*кикимора* (*“кулеши”, “святье”*) *нассúт в кýжель* (=кудель — *И.М.*)»[147]. В некоторых случаях эту угрозу действительно могли приводить в действие ряженые.

Очевидно, что все перечисленные действия выполнялись либо родственниками девушек, либо их кавалерами, так же, как и в случае с подарками “святок”. Так, в Вашкинском районе «говорили: “Святки уехали!” У нас лес недалеко быв. Мы там наклали всяких этих вúчек да всё — што поедут “святки”, ак нам накидают ленточек. Ак вот на эти вички тятенька нам нависил, накидал голтяшков чёрных, шёлковых (такой плетешок, [=из тесьмы] как шнурочек), утром нам сказал: “Девки, чё спите? — Нао сходить, наэрно святки ведь проехали!” Ну, мы сходили, принесли. Радостей-то што! Што “святки” накидали!» (д. Панино) или «говорили: “Святки ленточки повесят на домах!” Родители и вешали на скобку дверную» (д. Семеновская)[148].

Ожидание ряженых, которые изображали “духов предков”, возвращавшихся на землю в определенные календарные или особо значимые ритуальные моменты, было связано со смешанным чувством страха и праздничного возбуждения и приподнятости. Атмосфера страха поддерживалась при помощи запугивания и угроз со стороны старшего поколения, направленных прежде всего на девушек и детей (более ранние записи показывают, что такое же давление оказывалось на неженатых парней). Ватаги ряженых — *“куляшей”, “белух”, “окрутников”, “кудесов”, “шуликунов”* — бродившие по улицам деревень, нападавшие на случайных прохожих, стучавшие в стены домов с такой

силой, что падали иконы, нередко заглядывавшие в окна, извергая дым и искры изо рта, и т. д. вызывали самый искренний и неподдельный страх у любого “неверующего” и смельчака.

Поведение “пришельцев” поддерживалось и их необычным, “страшным” обликом (отсюда нередко и их название “страшные наряжонки”). Вот несколько описаний “страшных наряжонок”, характерных для Вологодского края: «Ходили куляша́ми — наре́дяцця в ряски (=тряпье — *И.М.*), худой пиджак, лицо завяжут платком, шалью — только глаза видать» (д. Биричево). «Куляши́ наредяцца в шу́мное (шубное, то есть меховое — *И.М.*), с заплатами, рукава разные, на головах тюрики́ (остроконечные колпаки с рогами — *И.М.*) да маски — и по деревне ходят по-под око́шкам» (д. Паново)[149]. «В святые вечера ходили куляши — в полушубках, в туфлях на босу ногу, с бородой; лицо платком завязывали, чтоб одни глаза было видно; они в избе попляшут, а им за это роскоши дадут: конфет, орехов, пряников» (д. Рябьево Велико-Устюгского и д. Панкратово Кичменгско-Городецкого р-ов)[150].

Весь наряд “страшных наряжонок” был построен на принципе “оборотничества”: переодевались в одежду другого пола (женщины в мужскую и наоборот), использовали необычные, порой несовместимые элементы одежды и обуви («рукава разные, шубу выворотят», «на одну ногу надевали лапоть, на другую ка́танок (валенок — *И.М.*)», «на голове корзина или горшок») и, наконец, принимали “звериный” облик: «куляши выворачивали шубу и заходили в дом на четвереньках» (д. Маслово Кичменгско-Городецкого р-на), «надевали колпак с рогами: набивали штаны соломой и приделывали к голове как рога» (д. Кречетово Каргопольского р-на Архангельской обл.). Вообще все без исключения зооморфные персонажи ряжения относились к “страшным наряжонкам”[151].

Широко были распространены и ряженые-*”покойники”*, бегавшие по домам. В деревнях Вашкинского, Белозерского, Верховажского, Харовского р-нов “покойник” с угольями во рту в белой одежде и босиком бегал по избам, фукал на всех дымом и искрами, катал (“котышкал”) по земле и по полу детей и взрослых, прискакивал к тем, кто боится, опираясь одной рукой на того, кого пугал, а второй на батог. В д. Борисовская Харовского р-на парни, завернувшись в простыни, ложились у дороги, по которой девушки ходили гадать “на кресты” (перекресток), и затем гнались за ними, изображая мертвецов.

Устрашающий рост — одна из главных примет маски *“белой бабы”* или *“смерти”* — достигался различными приемами. Например, в д. Великая Верховажского р-на и д. Крутец Харовского р-на “мерт-

вецы” с головешками в зубах, в личине из бересты и белых покрывалах ходили по деревне на ходулях. В д. Власьевская Тарногского р-на двое парней в длинных белых рубахах изображали “смерть”: один усаживался на плечи другому, причем на лице верхнего была разрисованная личина. Так же наряжались в д. Юрковская Вожегодского р-на, только у обоих были приделаны к головам рога, а сзади прикреплены хвосты. В деревнях Кичменгско-Городецкого р-на ряженые — “пу́гала”, “пужала” или “великаны”, одетые в длинные балахоны ходили на ходулях по деревне, наводя ужас на случайных прохожих и стучась в окно. В д. Надеевщина, Крадихино ходили по деревне на батогах “куляши” — только парни и мужики. «Сверху кафтан до́вгой, лицё шапкой прикроют, хто бороду сделаёт... или руки кверху свяжут, кто шчё накинёт и кланяецця. Крицяли: “Мани́ло, манило идёт!” — шчёб боелися люди, ребятишки»[152].

Визиты ряженых, а также сценки прихода и оплакивания “мертвеца”, очень близкие по тональности к похоронам, сочетались с шумным, буйным весельем, пляской, эротическими намеками и жестами, припевками, наполненными самой нецензурной лексикой. Эти сценки, приближавшиеся по эмоциональному накалу и смысловому наполнению к настроению второго дня свадьбы, вклинивались в приподнято праздничную и торжественную атмосферу святочных игрищ с их подчеркнуто медленными хороводными играми, бесконечными хождениями “парочками”, нарочитой демонстрацией нарядов и прочих достоинств девушек-невест, ожидающих появления своего “богосуженого-богоряженого”.

В Касимовском р-не Рязанской обл. еще в 20-е годы молодые мужчины и парни, собравшись компаниями человек по десять, наряжались “стариками” (“дедами калёными”). «Придя на посиделки, “деды” пляшут, забавляются с девчонками (эти забавы, по-видимому, мало отличались от тех, которые устраивали “покойник” и “медведь”. — *И.М.*). Когда это надоест, “деды” хватают девиц и выволакивают их на улицу. Поднимается неописуемая свалка, так как изба обычно переполнена кроме участвующих еще наблюдающими (главным образом дети школьного возраста). Вытащив девиц на улицу на снег, “деды” задирают им подол и натирают снегом между ног (конечно, замечает автор сообщения, никаких панталон шостьинские девочки не носят, а может быть умышленно не надевают их в эти дни)... Но интересней обстоит дело, когда эта процедура совершается коллективно. Тогда двое “дедов” берут девушку за ноги и поднимают кверху, держа юбку колоколом; третий насыпает снег в этот колокол лопатой. Девушка, подвергнутая таким манипуляциям, отряхивается от снега, произнеся: “Спасибо, де-

душка родимый!” — и убегает обратно и избу. Натешившись здесь, деды отправляются на следующие посиделки — и так всю ночь»[153].

На севере Тотемского р-на Вологодской обл. валяние девушек по снегу устраивали “медведица” с “медвежатами”, а в д. Коровино Кирилловского р-на — два “медведя”. Эта параллель, видимо, не случайна, ведь “дед” или “старик” — обычные эвфемистические обозначения не только предка, но и медведя[154]. Такого рода ряженые ходили в деревнях Тотемского и Великоустюгского р-нов. “Вожак” водил “медведицу с мидвидятами” (иногда их называли и “собаками”). Роль “мидвидят” играли дети лет десяти. “Медвидица” (или “медвидь”) мяла тех девок, “которые подсмеивали над парнями”: “Медвидь” станет, сдёрнет с лавки девку (они на лавках стояли) и мнёт её, а те лают, на девку тоже нападают”. Иногда, ворвавшись в дом, “мидвидята” тушили свет, а “медвидица” с “вожаком” выволакивали на улицу намеченную заранее девушку и напихивали (“намякивали”) ей снегу за пазуху и под подол. Интересно, что в д. Середская Тотемского р-на “медведь”, маску которому делали из воротника шубы, ничего не видел и хватал тех девушек, на которых его науськивал “поводырь”[155].

Хотя обычные толкования обычая катания по снегу связаны со значениями очищения (“девок чистить”, “девок солить, чтобы не портились” и т. п.)[156], за забавами такого рода также несомненно скрывается брачно-посвятительный смысл. Скажем, в деревнях Марьинского с/с Вожегодского р-на “катание” устраивали на Крещение, после демонстрации девушками-невестами нарядов *“на ледышке”*. «С ледышка́-то священник пойдёт, дак ребята-то девок в снегу катали: “Это вот моя невеста будёт!”... В снег кинут, а всё голое это место-то, дак иди-то домой!..”»[157].

Яркий эротический оттенок носили сценки с “мельницей” и “кузнецами”. О связи “кузнецов” и “кузницы”, а также “подко-вывания” со свадьбой (женитьбой) и браком уже неоднократно писалось. Известна и связь “кузнечной” символики с Кузьмой-Демьяном[158] (см. также выше). Несколько менее известна эротическая символика мельницы, более характерная для прибалтийско-скандинавского региона (ср. также славянские легенды о мельнике, превращенном в медведя; о том, что Бог изобретает по просьбе людей мельницу и загоняет под нее черта и т. п.)[159]. Вместе с тем основной смысл забав “в мельницу” и “кузнецы” (“девок подковывать”): взаимное ощупывание и тискание — является неотъемлемой частью этикетных норм при первом знакомстве. Скажем, по свидетельству П.И. Волковича, в рязанских деревнях парень, вышедший с девушкой за дверь во время посиделочных игр, обязан был

мять и щупать ей груди, так как это считалось самым верным способом продемонстрировать ей внимание и почтение. Несоблюдение этого правила считалось оскорбительным. Аналогичные манеры поведения предписывались и во время совместных ночевок парней и девушек на посиделках[160].

В д. Чеваксино Кирилловского р-на "мельницу" изображал человек, сидевший на санках ("чу́нках") и накрытый с головой рваной тряпкой ("ряской"), который толок палкой камни и песок, насыпанные на сковороду. После того, как "мельница" немного "поработает", кто-нибудь из ряженых кричал: "Мельницу смазать надо!" — и начинал поддевать палкой девушек, стараясь попасть им под юбку[161].

Судя по имеющимся в нашем распоряжении описаниям, основная цель подобного рода сценок ряженых — вогнать в краску девушек: «Наре́дят старика, который поме́не, шчобы легче нести на вечеруванье, принесут, на скамейку серёди избы положат ево мужики — может и трое, и цетверо нёсло за руки да за ноги. Вот принёсут, положат этово старика, штаны снимут на подколенки, ре́шать на жопу положат (который руководив — "мельник"). Вот он лежит и винтит жопой-то, дак решать-то и вънтицци. Девок-то и подводят: "Вот, посмотри, как мельниця-та мелет!" — силой волокли девок-то, они прятаютцци, верешчат» (д. Основинская Верховажского р-на)[162].

В д. Зимницы Сямженского р-на устраивали даже две "мельницы" — водяную и ветряную. «На скамейке мужика посадят, штаны снимут, жопой поворотят к девкам: "Пошчупай, мелко ли мельниця мелет?" Это "водянка мельниця". Он и под подол залезет, как девка шчупать подойдет». Вторую "мельницу" — "вú́трянку" — располагали в той же позиции на полатях, и чтобы оценить качество "помола" девушкам приходилось становиться на лавку[163].

В д. Пеструха Верховажского р-на сценка разыгрывалась иначе. «С "мельницей" ходили — у скамейки провернули дыру, и "мельник" сев на эту скамейку (как вроде мельниця — раньше ведь была мельниця "восьмёрка", а и мужик-от тут навроди "восьмёрки", уж закрыт, дак не видно ницёво). Сев, лукошко залезное взяв, взяв палку — а дыра-то вот тут, перед йим. А внизу-то — у нас коров убавлели (забивали — *И.М.*), а с запахом уж были кишки, набивали раньше в Новой-ить год — вот они взели, да в кишку засунули солому, да туда, в эту дыру-то просунули; там низко, а он сидит над этой-то дырой, (лукошком) закрыто, там ить не видко, внизу-то цево. Он сидит, да в лукошко:"Гр-р-р!" — вроде как мельниця верешчыт, дак он как мелет муку... А мужики-те — эти, мельники-те — стоят один по боку, другой по другому, все в худоё наряжены, в муке, шапки (они и сами-то мажуцци — который сажой,

который мукой); один мужик стоит с мешком — соломы набито и два кирпича положоно, а другой — полотенцё-то прежно нашо-то эко вытканы были — (д)ак у́зов на низу́-ту, а этот край-от кругом руки обвит... Вот девку-ту схватят, да: “Пощупай, какая сыпь?” — раньше ить на мельницях в лодуцике мука бежит, ак от мелкая ли мука, ли хрушка́я? Вот девку-ту схватят, да тут эту сыпь-ту и велят щчупать. А она как схватит, а эка студёна! “Уй!” — взвизжит, да и побежала. Понюхает и тоже стонает всяко: “Уй! Ой!” Вот как если которая упираецци, да не идет, один (“мельник”) йийи́ мешком-то — раз! — по горбу, (а другой) дак етим полотеньцем по спине-то — раз! Тут все уш идут девки-те. Всех-всех переберут, е́дной ни оставят. *Ой, визгу-то, смеху-то, забавы-то!*»[164].

Порой “мельница” почти не отличалась от “медведя”: “Что-нибудь страшное наденут, девок ловят, на полу побьют” (д. Новая Верховажского р-на). Довольно широко были распространены и разновидности “мельницы” с обливанием водой и обсыпанием снегом. В д. Аверинская Сямженского р-на ряженые, “приехавшие с мельницей”, разыгрывали такую сценку: «Жорнова принесли, поставили середи полу. Один мужик сидит, жорнова крутит. От он молов, молов — а та́мока набьют кудели в жорнова и подсви́тят да закричат шо: “Пожар! Пожар! Мельниця горит! Воды надо! Воды!” А тамока вода уж приготовлена, на мосту стоит ушат воды. Как оттоль двери-те отворились, да как оттоль шо́рнули ушат-от на пол прямо — заливают пожар это. Вот девки и забегали — в валенках эть, брызги летят. А девок-то не выпускают, оне и бегают по воде-то»[165].

Очень похожая по смыслу сценка, но с другим сюжетом (“кузнецы”) была описана в конце прошлого века кореспондентом Тенишевского бюро С.Дилакторским. «Парень или мужик, раздевшись донага, дает себя привязать к какой-нибудь скамейке, на которой его и вносят в избу. Поместивши скамейку поближе к воронцу, тот, который изображает из себя кузнеца, находясь в таком же обнаженном состоянии, привязывает к ноге лежащего парня или мужика кончик принесенной с собой веревки, другой конец которой перекидывает через воронец и взявшись руками за свободный конец веревки, начинает ее раскачивать. Это изображает раздувание кузнечных мехов в кузнице. Затем тот, кто лежит на скамейке, издает из задних своих частей известный звук, тогда “кузнец” начинает неистово кричать, что случился пожар и что его надо затушить и вдруг с криком выбегает вон из избы за снегом, принеся который, начинает им бросать всюду для прекращения пожара. Тут бывает страшный переполох, общая свалка и беспорядок»[166].

Еще одним действием, активно использовавшимся святочными ряжеными было битье или *“хло́панье” (“хло́панцы”)*. Напомним, что оно очень часто входило в состав игры в “женитьбу” и связывалось с “угощением” молодых, кормлением их “блинами”. “Хлопанье” могло существовать и как отдельная забава, напоминающая наборную игру, то есть, собственно, игру с выбором себе парочки (“жениха” или “невесты”). Причем начинала ее обычно девушка, только начавшая ходить на посиделки. Вот, к примеру, описание “хлопанья” в д. Ягрыш Сольвычегодского уезда, сделанное в конце прошлого века. «Эта игра происходила в промежутки между всеми остальными играми. Состояла она в том, что девушка ударяла парня по плечу; парень в свою очередь хлопал девушку, только уже не ту, которая ударила его, и т. д. Девушка до тех пор, пока ее не ударит парень, не имела права вставать и идти “хлопать”; то же условие соблюдалось и относительно парня. Про того же из играющих, кто вступал в игру сам, обыкновенно говорили, что он пошел “на холостую”, то есть без приглашения. Начинала игру обыкновенно девочка лет четырнадцати-пятнадцати, к которой, как говорят, “ничего не пристанет”»[167].

“Хлопанцам” предшествовали, видимо, различные забавы с битьем девушек, имевшие “испытательный” смысл. Такой забавой было, например, *“дутье со стула”*. В д. Монастыриха оно обычно происходило на вечеринках. «Посреди избы становится скамья и на нее садятся девушки; все парни поочередно подходят и сзади с размаху ударяют девушек, причем они не должны издать ни звука; если же они выразят недовольство, то поплатятся за это жестоко»[168]. Судя по этнографическим записям у финно-угров Поволжья, этому испытанию могли подвергаться и присутствовавшие на игрище подростки и дети: в старину именно с них нередко и начинались забавы с битьем. Так, по сведениям Ф.С.Голицина, на святочных игрищах у мордвы Хвалынского уезда перед началом развлечений один из участвующих парней выкрикивал:

— Не пора ли, ребята, хлеб молотить? Давайте начнем с внутреннего колоса!

После этого парни начинали избивать присутствовавших на игрище детей «из числа любопытствующих» и, покончив с этим, тушили свет[169].

Символика, приписываемая такого рода развлечениям, может возвращать нас к мотивам, характерным для осенних посиделок (см. раздел “Смотрины и сватовство”). В Череповецком уезде, по свидетельству С.В.Максимова, парни на беседах часто *“пекли блины”*: «Один из парней берет хлебную лопату или широкий обрезок доски, а другой поочередно выводит девушек на середину избы и, держа за руки, пово-

рачивает их спиной к первому парню, который со всего плеча дует их по спине»[170].

На фоне этих посиделочных “развлечений” более понятны некоторые сценки святочного ряжения. Так, в д. Карачево Белозерского р-на пара ряженых — “старик” и горбатая “старуха” *“пекли ша́ньги”*. Об их приходе оповещали заранее: “Шаньги! Шаньги! Шаньги идут!” — «тут, глядишь, девки забегали». В избу вваливалась ватага ряженых во главе со стариком, в руках которого была обмороженная (“стылая”) деревянная лопата. После обычных приветствий “старик” спрашивал у “старухи”: “А не пора ли шаньги печь?” — “Пора, батюшка, пора!”. После этих слов несколько человек из ватаги бросалось к визжащим и разбегающимся девушкам, подводили их по очереди к “старухе” со стороны спины и заставляли положить руки ей на плечи, после чего “старуха” наклонялась, и девушка, поддерживаемая “кудесами”, оказывалась лежащей у нее на спине. “Старик” махал лопатой, крича: “У-у-у! Вот сичас шаньгу спичём!” — нарочно при этом задевая лопатой за балку («чтоб страшнее было — за потолок лопатой заскыркает»). Попугав девушку, поддавал ей лопатой — «если нелюба, то сильно: таку шаньгу съест, что еле с бабки слезет». Так продолжалось, «пока всех девок не перепекут»[171]. В некоторых деревнях так наказывали девушек, опоздавших на беседу. Битье хлебной лопатой в традиционной обрядово-магической практике обычно применялось для стимуляции деторождения. В Заонежье свекровь, желая помочь снохе от бесплодия, хлопала ей лопатой по ягодицам, приговаривая: “Хватит трепаться, пора и делом заниматься” или “Хватит мяться, пора и обгуляться!”[70*]

Эта забава могла иметь и более прозрачный эротический смысл. В д. Молино Кирилловского р-на один парень, захватив девушку за руки, слегка перегибался вперед, поднимая ее там самым за спину; второй парень хлестал ее по заду заготовленной заранее доской. Это называлось *“давать девкам хрену”*[172].

Вполне объяснимо появление в такого рода сценках зооморфных персонажей. В этом случае она называлась *“на козла* или *на свинью садить”*. Так, в Бабаевском р-не подобная забава иногда применялась на святочных беседах. Один парень (*“козел”* — д. Кузовля, или *“свинья”* — д. Вантеево) становился на четвереньки посреди комнаты, а трое других парней с криком: “Козла! Козла давай!” — отлавливали какую-нибудь девушку и, несмотря на ее сопротивление, усаживали верхом на “козла”, причем один из парней “попугивал” девушку, стукивая по полу специальной палкой с привязанной к ее концу рукавицей, в которую что-либо вкладывали для тяжести. Попугав хорошенько

пленницу, парень “хоботúл” ее “шлепалкой” столько раз, сколько приказывал “козел”[173].

Символика “выпекания блинов” в забавах ряженых может относиться и к различным шуткам с обливанием сажной водой или водой со снегом, напоминающим описанные выше розыгрыши с “показыванием зайчат, поросят или чертей”[174]. О важности этой символики в системе традиционных молодежных развлечений свидетельствует угощение блинами на ссыпщинах во время Кузьминок или в Филипповское заговенье (см. раздел “Смотрины и сватовство”), собирание по домам блинов колядовщиками и ватагами ряженых. Характерно, что подобного рода розыгрыши нередко сочетаются с различными манипуляциями с волосами. Скажем, в Псковской губ., по свидетельству И.К. Копаневича, на святочных игрищах «примером грубой шутки может служить затея, известная в деревне под названием *“свалять колпака”*. Какой-либо парень размешивает в миске золу с водой и приготовленную таким образом жидкую грязь вываливает на голову парня, замаскировавшегося, например, “евреем” или “цыганом”, и при общем хохоте расширяет эту грязь в волосах своей жертвы»[175].

Эти святочные забавы несомненно генетически тесно связаны с широко распространенными обычаями обливания “сажной” водой или водой со снегом (“зажóрой”) девушек или молодоженов, валяние их в снегу или по рассыпанной на полу саже, которые также совершались обычно в течение святок (особенно на Новый год или в канун Крещения) либо масленицы (обычно в Чистый понедельник), то есть в период наиболее активного бытования игр “в свадьбу” или “в женитьбу”. Заметим, что усаживание на снег “без панталон”, аналогичное действиям “медведицы с медвидятами” или “дедов каленых”, практиковалось во время регул, а также как магический прием при обучении прядению[176].

В качестве характерной черты подобного рода обычаев можно отметить их положительное восприятие не только теми, кто приходил в облике “дедов”, “медведей”, “мельников” или “кузнецов”, но и самими испытуемыми: девушки благодарят “дедов” за обсыпание снегом; участники и очевидцы рассказывают об этих сценках скорее с восторгом, чем с возмущением. Хотя трудно отрицать, что многие святочные забавы были связаны с мало приятными ощущениями, вызывали острое чувство неловкости и стыда, а в некоторых случаях имели характер посрамления и позора, то есть по общему смыслу приближались к описанным в разделе «Смотрины и сватовство» сценкам с “хулением”. Несомненно однако и то, что перенести эти испытания было делом чести, и именно это, скорее всего, и

было тем магнитом, который притягивал на повторявшуюся из года в год экзекуцию всех от мала до велика. Связь такого рода обычаев с переходом в другую половозрастную категорию достаточно очевидна — ср. подобного рода манипуляции над молодушками первого года (наиболее известный обычай — бросание их в реку во время сенокоса) и над “нечестными”, гулящими девушками, перешагнувшими черту взрослости, а потому невольно вошедших в категорию молодушек. Обращает на себя внимание и возможная приуроченность “жениханя” и связанных с ним обрядов и развлечений к ярмарке невест (“*стояние на глибке* или *на ледышке*”, “*стояние столбами*” и под. — см. выше).

Возвращаясь к обычаю святочного ряжения, необходимо отметить, что он мифологизировался: существовал целый пласт поверий, сказок, быличек, страшилок, поддерживавших веру во все, происходившее на святки. Скажем, детей в эти дни нередко запугивали, что их *“куляши похватают”*. «Дети все боелись, убегали от кулесов. Было спрятываюцца: “Ой, бежат опеть кулеса, — говорят, — бежат кулеса!” — и в подполье улезут. Кулеса в избу придут и давай детей пугать: “Под лед уташшу! Бабе-Еге снесу! В лесу заблужу! Вовкам стравлю!”— да вот эдак, ерунду вот такую. А те в подполье сидят, не шелохнуцца» (Сямженский р-н). «Детей, чтобы они вечерами не бегали, пугали о Рождестве гуляшами: “От уже гуляш вас сохватает! Добегаите!”» (Великоустюгский р-н)[177]. Действия ряженых нéкогда были направлены прежде всего на детей и подростков. В этом убеждают, например, обходы рязанской и брянской “коляды”, требовавшей от них показать напряденное[178].

Можно предположить, что запугивание детей и девушек, как и различные экзекуции над ними, совершавшиеся некогда ряжеными, также отдаленно связано с обрядами, оформлявшими переход молодых людей в другую половозрастную группу. Эти обряды у всех народов сопровождались переодеванием, изменением облика (например, при помощи татуировки, масок и т. п.), то есть с ряжением; причем “рядились” не только те, кого “посвящали”, но и те, кто непосредственно руководил церемонией.

В этой связи очень показательны былички о посещении святочных посиделок “нечистиками” (“чертями”, “бисями” , “покойниками”) в облике парней. Иногда (чаще всего — заглянув под стол или под лавку) можно увидеть их подлинную внешность. Например, в рассказе, записанном в д. Козлово Усвятского р-на Псковской обл. об этом повествуется так: «Это раньше так говорили, бувало, наши дяды, бабы так говóрють, что ходили ў посиделки деўки, и черти под

лаўкам лежать! И яны ўсё можуть делать! Говорють проводють девок, как будто мальцы проводють! А яны их видють, говорють: "Как веретёна подымуть — *ляжить, как собака!*" (курсив наш — *И.М.*). А тады и не станеть их. Сейчас ёсть — и нет у хати. А тыды йдуть деўки — сейчас встречають проводють их. Матки говорють, что: "Это ж черти, не мальцы! Вы не знаитя их! Это ж, — говóрють, — черти провядуть!..»[179] По объяснению рассказчицы, *парни приобрели такой облик из-за того, что их прокляли родители.* Тем самым намечается взаимосвязь между необычным обликом посещающих девичьи собрания юношей и мотивом отторжения их ближайшими родственниками: проклятием, отречением. Можно предположить, что к этому семантическому полю примыкает и хорошо известный по архаическим разновидностям инициационных обрядов мотив "похищения, кражи посвящаемых (детей)", в результате чего они претерпевают различные превращения, влекущие за собой изменения способностей и внешности.

В этой связи привлекает к себе внимание группа украинских слов, обозначающих детей, умерших без крещения: *потерчá*, *потерчáтко*, *потерчýк*[180], то есть, собственно, "те, кто потерян". Отметим, что крещение в данном случае может выступать как аналог переходно-посвятительного обряда, а значит эти названия вполне могли быть использованы и по отношению к участникам более древних инициационных обрядов. Д.К.Зеленин, упоминая об этих словах, мимоходом отмечает: «Для нас неясна этимология этого слова, но мы предполагаем две возможности: или *потерча* тождественно предполагаемому **пачертенок*, то есть маленький и плохонький черт, или же оно в связи со словом потерянный, в смысле "заблудившийся, погибший" (быть может, и самое слово *чёрт* в связи с глаголом терять?)»[181]. Слово "черт" действительно может быть представлено как экспрессивное образование от "терять" со старыми значениями "губить, разорять", которое в свою очередь связано с "тереть" — "водить взад-вперед по чему-нибудь, нажимая" (общеслав.) и "бежать" (Олонецкая губ.)[182]. Последнее значение позволяет говорить (вопреки М.Фасмеру) о принадлежности к этому кругу и сербских и болгарских слов ("терати", "терам") со значениями "гнать, преследовать; погонять, понуждать". Причем показателен уже сам факт сохранности этих архаических значений в окраинных (маргинальных) зонах славянского мира. М. Фасмер, отрицая возможность сближения слова "черт" с "терять" (как уже упоминалось, по Д.К.Зеленину, это слово первоначально обозначало "потерянный, заблудший"), предлагает реконструировать его как праславянское причастие на -to- со значением "проклятый"[183]. О.Н.Трубачев, подвергнув резкой критике эти и другие этимологии (например, получившее широ-

кое распространение сближение праслав. **čьrtъ* с латинским *curtus* “короткий, обрубленный” на том основании, что чёрта часто называют “кривым” или “куцым”), выдвигает гипотезу о позднем происхождении этого слова и возможной семантической реконструкции слав. **čьrtъ* как “тот, кто роет”, сравнивая его с формально близким (но в другой огласовке!) словом “крот”[184]. Вместе с тем О.Н. Трубачев фактически не отрицает правомерность и еще одной распространенной трактовки происхождения слова “черт” — от **čьrta* “черта, граница, межа”, возражая лишь против присутствия в этом слове «исходной идеи магической запретной черты»[185].

Нам представляется, что несмотря на различия в подходах, этимологические разыскания в данном случае лишь очерчивают некую общую семантическую сферу бытования и применения этого понятия в славянских языках. Если перевести рассмотрение в плоскость анализируемой нами ритуальной инициационной практики, то фактически речь пойдет об очень близких значениях, связанных со статусом участников инициационно-посвятительных обрядов (ср. устойчивые упоминания черта при “зачерчивании” гадающих на перекрестке девушек). С этой точки зрения обычные мифологические объяснения происхождения чертей как сброшенных с неба за те или иные прогрешения “боговых деток” или ангелов[186], можно трактовать как мифологическую версию одной из стадий обряда инициации. Дети или подростки (посвящаемые) по логике мифа и ритуала изгоняются за пределы культурного пространства, обретая черты звериного, дикого, превращаясь в “чертей”, то есть, если исходить из приводимых выше этимологий, в тех, кто изгнан, потерян, проклят (проклятие в данном случае можно понимать как словесную формулу ритуального изгнания), в тех, кто находится за границей, “межой” культурного пространства. Внекультурный, за-“граничный” статус посвящаемых мы еще продемонстрируем на ряде примеров в разделе «Обрядовые обходы и архаические формы брака». Сейчас же отметим, что на основе этимологических реконструкций слова “черт” можно построить и гипотетическую модель инициационного ритуала у славян. В этой связи необходимо обратить внимание на неоднократно цитируемое О.Н. Трубачевым словен. *črt* “раскорчеванное место”. В контексте посвятительного обряда это может обозначать факт выделения “изгнаннику” особого надела (“чащи” — “чертова места”), который в процессе прохождения инициации, превращается в культурное пространство (“чищу”, выделенную особой границей, межой — “черту”). То есть семья символически изгоняет посвящаемого за семейную “межу”, где он временно превращается в “чужого” (“лешего”, “лесовика”) и возвращается в общину лишь

после освоения этого пространства, его “культурации” и, самое главное, после “женитьбы”.

В развитых мифологических системах мифы с мотивом “изгнания детей”, как правило, связаны с верховным “мужским” божеством (Зевсом, Юпитером, Перуном, Перкунасом). Причем, что весьма показательно, этому божеству посвящается четверг, день недели, связываемый с дождем, грозой, а также *со свадьбами*, что можно сравнить с приведенными нами во «Введении» примерами осмысления слепого дождя как свадьбы. Отметим, что по народным поверьям дождь во время свадьбы сулит новобрачным богатство и счастье или слезы («молодые будут плакать», «молодые будут веселиться до слез»)[187]. Слепой дождь также может истолковываться, как слезы похищенной или изгнанной вместе с детьми супруги верховного божества, так как «согласно данным фольклора, Перкунас хотел жениться в четверг, но черт в этот день похитил его жену»[188]. В данном случае мотив похищения, по-видимому, непосредственно связан с хорошо известным представлением о вихре, как о чертовой свадьбе (на этом, кстати построена одна из этимологий слова *черт*)[189].

Мотив похищения детей проанализирован Н.А.Криничной на материале северно-русских бывальщин и быличек о “баннике” и “лешем”[190]. «Согласно бывальщинам, — отмечает Н.А.Криничная, — похищенная в младенческом возрасте проклятая родителями девочка может оставаться во власти баенника вплоть до совершеннолетия, в конечном счете до свадьбы… Здесь нетрудно рассмотреть, — продолжает исследовательница, — знакомые нам по сказке очертания архаического мотива, в котором достигшая половой зрелости девушка подвергается изоляции, предшествующей браку. Причем в бывальщине местом заточения служит баня, каменка — то мифологическое пространство, которое принадлежит баеннику, сочетающему признаки предка-родоначальника и домашнего божества. Баенник сам определяет время перехода своей подопечной в мир людей, сопровождаемого сменой ее состояния и статуса. Своего рода порогом служит в данном случае свадьба, о чем заботится сам баенник либо соответствующий женский персонаж — обдериха: “Ну, ты уже совершеннолетняя. Тебя, гыт, нужно замуж выдавать»[191].

То же относится и к лешим: похищенных детей они приносят в лесную избушку, где их воспитывают “лесные старики” или “отцы”. Дети овладевают там “тайными” знаниями, в частности, способностью быть невидимыми. Причем им строго запрещено под угрозой смерти или немоты что-либо сообщать об увиденном или познанном: «Если расскажу, — говорит, — умру»; «Дома рассказал — да и онемел, и гово-

рить больше не стал». Возвращение проклятых в родной дом обусловлено либо сроком действия проклятия — семь лет, либо действиями деревенского колдуна или знахаря. Иногда это связано с разного рода истязаниями или “стращанием” похищенных, напоминающими игровые наказания, в том числе в забавах ряженых: «И стали девок ворочáть. Ворочáть как стали — и им стало плохо: вслед их бежат, на их крычат. А они плачут — все разорвались, все пришли розные. И, скаже, нас кольями, хлыстами да вичьями, да всим. Пока туда шли, манили, ска, то и всего нам надавают — исть да всё, кормили да всё»[192]. В других случаях при возвращении леший перебрасывает похищенных девушек через реку, взяв за ухо и перервав у них при этом мочку, что можно сопоставить с обыкновением прокалывать мочки ушей в знак достижения девушкой совершеннолетия. Этот обычай, кстати, чаще всего приурочивался к такой несомненно переходной дате, как Чистый Понедельник, то есть к началу Великого поста.

Вернувшись к людям, похищенные сами становятся знахарями и колдунами: «У нас, бывало, парня носил он, лесной будто, долго. И он ворожить научился. После того было, кто что потереить, он маленько и сказывал». В бывальщинах постоянно отмечается необычность облика и поведения вернувшихся: «Глаза у девок вострые, как не наши глаза, не людские, как невидимки». Иногда их поведение расценивается окружающими как сумасшествие: «Стал Кузьма жить, и Кузьму стало с ума сбивать. *Кузьма стал обряжаться* (курсив наш — *И.М.*): зайдет Кузьма в байну, обрядится под пол — и Кузьму ищут всем селеньем. Или Кузьма в овин обрядится»[193]. Безумие в данном случае, по мнению Н.А.Криничной, ссылающейся на В.Я.Пропа, «результат пребывания посвящаемого в лесном доме и следствие инициаций». Добавим, что “безумие” может быть следствием наркотического или алкогольного транса (ср. ниже мотив “пьяницы и пропойцы” в поведении неженатых парней). Однако наиболее любопытным в данной бывальщине нам кажется именно мотив “спрятывания” (“обряживания”) неженатого парня, вернувшегося от лешего, в овине или в бане, где, как видно по приведенным выше быличкам, он должен встретиться с девушкой, пришедшей гадать о “суженом-ряженом”. Этот мотив в бывальщине уже утрачен и заменен поисками “поврежденного” Кузьмы, что свидетельствует о том, что рассказчик уже не понимает сути излагаемого события. Кстати, можно предположить, что этот тип устных рассказов некогда входил в круг текстов, сообщавшимся “посвящаемым” старшими мужчинами. Тем самым парням и подросткам задавался определенный стереотип поведения во время святочной “женитьбы”.

Нередко рассказы о посещении посиделок “нечистиками” в образе парней завершаются преследованием девушек и даже их гибелью. Скажем, на Пинеге (д. Обросово) существовала такая быличка: «Шли девки по малину, проходили погост. Увидали — лежат кости. А одна озорная и говорит:

— Кости, кости, приходите к нам в гости.

Ну, на вечер в избу, где девки шили, и пришли парни. Незнакомые, неведомые и откуда — незнамо. А все веселые, пряниками кормят, играют, дролятся. Вот одна девка в красный угол отошла, под икону стала и видит, что зубы у них железны, а в сапогах кости. Она и говорит:

— Девушки, я до ветра пойду.

А парни ее не пущают. Она и говорит:

— Хоть косу дверьми прищемите, да пустите.

Они ей косу прещемили, а она косу срезала, да бежать. А за ею уже догоня. Кости догоняют, съесть хотят. Забежала она в байню, заплакала, замолилася:

— Обдериха-матушка, спрячь меня!

Обдериха ее и спрятала, камышкóм прикрыла, паром запарила. Кости в байню вбежали, ан нет ничего. Тут петух запел, они и рассыпались»[194].

В этой быличке сконцентрировано большое количество деталей и мотивов, непосредственно относящихся к обсуждаемой нами теме. Обратим, в частности, внимание на мотив обрезания девушкой косы, обычно ассоциирующейся с понятиями “девичьей красы” и “девичьей чести”. Характерно, что этому предшествует защемление косы дверью — действие, близкое к дерганью за волосы (“клочению”). В этой связи можно указать, что расчесывание или выдергивание волос очень часто встречается в девичьей ворожбе: девушки забрасывают в голбец гребень и смотрят, какого цвета волосы будут у жениха («какой мужик будёт, дак таково волоссе-то начёшет суседко»)[195]; ходят в сочельник чесать овец или лошадей, кладут в изголовье на ночь гребень с той же целью и т. п. В Лотошинском и Каширском р-нах Подмосковья девушки гадали на жениха в Иванов день — заплетали косу из травы с приговором: «“Каса, каса, привяди мне жиниха, штобы расплёл косу маю!” А утрым, если рысплятана, так жиних прихадил, а нет — так и замуж в этым гаду ня выдишь»[196]. Замена настоящей косы травяной объясняется, в частности, тем, что этот тип гадания считался опасным. Скажем, запрещалось ворожить, когда в избе находится сырое мясо, так как может “поблазнúть”. В д. Антушево Великоустюгского р-на рассказывали, что однажды, когда девушки ворожили, опуская гребень

через левое плечо на веревочке в голбец, одна из них вытащила на гребне сырое мясо. «Мясо и поскакало по полу. Все надели горшки на голову, и быстрей отговаривать. Могут за косы в говбец стащить, если вовремя не отговоришь»[197]. Похожий сюжет сообщает С.В.Максимов: девушка положила рядом с собой на ночь гребень, загадав на суженого-ряженого. Тот появляется ночью и чешет ей косу так сильно, что вырывает волосы с мясом[198].

Еще один характерный для подобного рода быличек момент: девушка спасается от преследования в бане и просит о защите “обдериху” (“баенницу”). «... Вечерку делали черти. На Крещенье было это. Сделали вечерку, и черти омрачили девок. Девки с имя пляшут. А девчоночка за печкой сидела. Ее не омрачили, не увидали ее. Она взревела:

— Няня! Няня! Иди сюды!

Та подошла. Она:

— У них же конски копыты, а в роте огонь! У парней-то!

Девки-то выскочили, побежали. До бани добежали. Забежали и сидят, за скобу держатся, Перекрестили баню с нижнего бревна до верхнего. Ну, и потом петухи запели...»[199]. Характерно, что распознает чертей обычно ребенок. Примечателен и мотив конских копыт и огня “в роте”: именно эти атрибуты являются характерным признаком ряженых-“бисей” и “покойников”, которые для устрашения девушек вкладывали в рот помещенные в специальные вкладыши тлеющие уголья, “цыгарки”, светлячки-“гнилушки”. Эти внешние признаки отсылают зрителей святочных представлений к быличкам об огненном змее-“женихе”, “ходячем покойнике”, посещающем свою жену.

Мотив бани, устойчиво встречающийся в быличках такого типа в сочетании с мотивами замужества, вызывает ассоциации со свадебной баней, которая, как известно, часто связана с прощанием невесты с “девичьей красотой”, расплетанием косы и ее переходом в состояние взрослой женщины. Здесь уместно вспомнить и мнение Е.Г.Кагарова, что свадебная баня является пережитком старинного ритуала бракосочетания невесты с духом бани, которому она приносила в жертву свою девственность с целью обеспечить себе плодовитость[200].

Вместе с тем нельзя забывать о том, что еще в прошлом веке бани были обычным местом проведения посиделок. Большинство исследователей, констатируя этот факт, оставляет его без сколько нибудь подробных комментариев, хотя именно он, по нашему мнению, дает нам в руки ключ к расшифровке наиболее древнего значения обычая осенне-зимних молодежных собраний. Так, на Брянщине еще в 20-е годы название *“баня”* употреблялось для обозначения любого жилого по-

мещения, которое временно откупалось молодежью для работы и увеселений: «“Баня” — эта у аднэй хазяйки прядуть кажныя сабе и начуюць там». Причем работа в *“бане”* сопровождалась в этих местах совместной ночевкой девушек и парней. «Были мы пóдрас(т)кими, аткупливаим сибе хату — называлась ана “баня”. Нас сабираицца десить штук. Хазяину таму мы за “баню” работаим осинью… Гатуим абед — кто што принясеть, павужиньим и аставались на начь: на усю “баню” делаим палати и лажимси спать дваццать чылавек»[201]. Нетрудно понять, что на ночевку оставались только “переженившиеся” в игре пары. Причем в пережиточной форме сохраняется осознание молодежной компанией своей общности (совместная отработка хозяину “бани”; ежедневные совместные трапезы и увеселения, ночевки и т. п.) и изолированности (собрания — в данном случае символически — связаны с нежилым помещением, с местом обитания “нечисти”). Если учесть, что в некоторых регионах “банные собрания” могли приурочиваться не только к осенне-зимнему периоду, но и практиковались практически круглый год, то вполне резонно предположить, что они напрямую связаны с мотивом “изоляции в бане”: в архаической форме брака баня могла быть местом встречи и “переженивания” устойчивых пар и местом нахождения девушек вплоть до первых родов — именно этим, по-видимому, может быть объяснен не совсем ясный по происхождению и мотивации обычай рожать в бане, который также, видимо, является одним из обломков старинного комплекса переходно-посвятительных и брачных обрядов.

В этой связи можно указать на некоторые варианты быличек, проанализированных Н.А.Криничной[202], где в баню приходит не девушка, а парень и здесь его заставляет взять себя замуж “баенная девушка” — как правило, *очутившаяся в бане потому, что ее прокляли родители*. В быличках необходимость пойти в баню обычно обставляется как состязание на спор: кто не побоится ночью пойти в баню и принести камень из каменки (в других случаях идут в нежилую избу, чтобы принести заслонку от печи и т. п.)? Такое задание могло быть дано и в качестве наказания за проигрыш в какой-нибудь посиделочной игре (см. выше игры “в волосянку” или “в молчанку”). Напомним, что наказания в игре очень часто символически обозначаются как “свадьба”/“женитьба”. «В Новый год молоды парни собрались, девки, заспорили, кто пойдет в баню, принесет камень. Один парень пошел, подошел к каменке, хотел взять камень — а его цап за руки:

— Возьмешь замуж — отпущу, нет — задавлю!» При этом парень обычно не видит свою предполагаемую невесту: «Святки идут — ворожат же. Ну, вот, один парень, значит, говорит:

— Пойду я в баню эти камушки вот набирать и нести в прорубь, спускать — тут что-то должно быть.
Эти говорят:
— Ты, мол, не пойдешь.
Поспорили они там. Он:
— Почему?
И ночью пошел. Пошел в баню в двенадцать часов ночи. Заходит в баню..., а его хватает голая рука и говорит:
— Ты, — гыт, — на мне женишься?
Он, значит, боится, напугался... Он же не знает, не видит, кто — вот рука только. Темно же, ничё не видать, только рука одна держит его:
— Женишься, — говорит, — на мне?
Он говорит:
— Женюсь...»[102].

Как и в традиционном свадебном обряде, в быличках переход “баенной девушки” из состояния “отреченности в состояние замужества, брака, связано с утратой признаков невидимости или наготы: жених снабжает ее одеждой или опознает среди других “банных девушек” по указанному ею знаку (“я ленточку на плечо нашью” — ср. выше ленточки как знак от “святья”)[103].

Подводя итоги, необходимо отметить, что самой примечательной чертой поздних версий переходно-посвятительных обрядов, в той форме, в которой мы можем их восстановить по фольклорным и этнографическим источникам XIX — XX вв., можно считать контакт с предком в облике домашних духов (домовой, баенник или баенница, овинник, гуменник) или “нечисти” (святья, бисей, чертей), часто в обличии ряженых — взрослых мужчин или парней. Он, по-видимому, входил в некогда сложную и разветвленную церемонию перехода в старшую половозрастную группу в качестве одного из важных и обязательных этапов.

МОЛОДЕЦ-“СКОМОРОХ” И МОЛОДЕЦ-“МОНАХ”

Важной целью для мальчиков и парней было изменение своего непрестижного статуса, делавшего их уязвимыми перед насмешками, розыгрышами и различными испытаниями со стороны взрослых, а основным способом достижения этой цели являлось самоутверждение при помощи разнообразных выходок и озорства, заигрывания с ровесницами-девушками и подшучивания над ними: выпрашивание кудели (“ку́жля”) *“старицьку́ на клюшецьку”*, *“на ёлку”* или *“на ко́шиций монастырь”* и поджигание ее; выхватывание из рук девушки веретена спе-

циальной удочкой-“*лоу́шкой”* или опутывание себя напряденными ею нитками и требование в качестве выкупа поцелуя; завязывание в кудели (*“бороде”*) узелков (это называлось *“шшовчко́в нашшовка́ть”* или *“боро́здки делать”*) или посыпание ее солью, табаком, сажей под предлогом того, что это сделала “кикимора” и т.п.[104]

Постоянное стремление неженатой молодежи к созданию игровых ситуаций не удивительно, так как игровая ситуация — это ситуация **перехода** из одного состояния в другое, когда прежний ритуал или статус отринут или нарушен, а другой, следующий ритуал или статус еще не найден. Одним из важных признаков возникновения игровой ситуации (или, говоря иначе, — одним из способов ее проявления) выступает игровое поведение. Оно, как мы уже показали на конкретных примерах во “Введении”, может проявляться в виде **соревнований** за обретение нового статуса, от скачек и бега наперегонки до пения “на перебо́й” (“кто кого перепоет”), и включает в себя самые разнообразные формы веселья, начиная со смеха, пения и пляски, кончая подшучиваниями, розыгрышами и словесным юмором (расска-зыванием бывальщин и анекдотов, экивоками, подколками, под-дразниванием), то есть тем, что в просторечии издавна называется балагурством.

Существует немало свидетельств о том, что именно склонность к игровым формам поведения, в первую очередь — к различным формам демонстрации бесшабашности и удали, ухарству и балагурству, традиционно считалась важнейшим качеством неженатых парней. Эти умения непременно учитывались девушками при выборе кавалера — “*дро́ли*”, “*прихихе́ни*” или “*масе́та*”. Это подтверждают наблюдения многих очевидцев. «Эталон красоты парня, — пишет один из корреспондентов Тенишевского бюро, — гордая поступь, смелый вид, высокий рост, кудрявые волосы. Девушки ценят в парнях силу, ловкость, умение красноречиво говорить и играть на гармони»[105].

Деревенские посиделки часто становились настоящей ареной для демонстрации этих достоинств. Характерно, что большинство практиковавшихся при этом забав и трюков было построено на соревновательной основе. Скажем, во многих вологодских деревнях “*петушились*”, *“стреляли глухаря”*, “*стреляли рябко́в”* или “*били те́терева*”. Эта забава с характерной для испытательных обрядов “охотничьей” символикой известна еще по описаниям конца прошлого века. Желающие испытать себя парни садились на поставленную в центре комнаты широкую лавку лицом друг к другу, поджав ноги “по-турецки”, чтобы они не касались пола. Один из участников складывал руки ладонями вместе и прижимал их к уху, а второй с размаху бил

его по рукам ладонью или кулаком. Если первый парень удерживался на лавке, то следующий удар наносил он, а если же падал (это и называлось “*застрелить рябка*”), то на его место садился другой желающий испытать удачу, а бить продолжал победитель[106].

В д. Холкин Конец Тотемского р-на Вологодской обл. забава под называнием *“рябков ловить”* заключалась в следующем: к потолочной балке (*воронцу́*) или к связке балок в сарае-сеннике подвешивали веревку так, чтобы она провисала на расстоянии около метра над полом или землей. Желающий *поймать рябка* должен был, взяв в руки полуметровую палку и опираясь на нее, сесть на веревку, сложив ноги по-турецки (*“сесть крестом”*) и ударить (*“колону́ть”*) палкой по веревке — один раз перед собой и один раз сзади. “Рябка ловил” тот, кому удавалось после этого усидеть на веревке. Таких удальцов, впрочем, находилось немного[107].

В д. Маслово Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. похожий трюк назывался *“кобылу учить”,* причем так развлекались не только на посделках, но и после ужина на помочах. Парни подвешивали к балке веревку с небольшой петлей на конце, свешивавшейся на высоту около метра от пола. В петлю просовывали один конец толстой двухметовой палки-коромысла (*“водонос”*) и вешали на этот конец чью-нибудь шапку. Второй конец палки клали на скамейку, на порог, иногда и на пол. Желавший “выучить кобылу” садился на коромысло примерно посередине, сложив ноги “вкрёс”, с небольшой палкой в руке, которой он опирался об пол. Удальцу надо было трижды ударить палкой по коромыслу сзади себя (в перерывах между ударами можно было снова опереться ею об пол), а затем “схлестнуть” шапку с переднего конца “кобылки”, не свалившись при этом на пол[108]. В Верховажском районе это называлось *“Сидора колоть”*[109].

В Кичменгско-Городецком р-не бытовали также оригинальные соревнования на силу под названиями *“козла или быка тянуть”*.[110] Двое парней или мужчин, встав лицом друг к другу, опускались на четвереньки и набрасывали на шеи связанное полотенце или ремень. По знаку одного из болельщиков они старались сдвинуть соперника с места, испытывая “какой бык перетянет”.

В этом же районе существовали многочисленные испытания на ловкость и гибкость, причем некоторые из них были явно связаны с испытанием неискушенных и новичков. Скажем, в д. Крадихино *“давили зайца”*. Перед выполнением этого трюка вокруг колена и ступни обвязывали веревку или ремень так, чтобы образовалась петля. Затем получившуюся петлю расстилали по полу, чтобы образовался круг. Желавший продемонстрировать свою ловкость становился пятками на

один край петли, спиной к ее центру, и медленно прогибался назад, становясь сначала в мостик так, чтобы руки оказались в середине петли, а затем, постепенно приподнимая петлю, накидывал ее на лоб, на шею и т. д., пытаясь пролезть в нее всем туловищем. У того, кто не имел соответствующей сноровки, петля нередко застревала на горле, отчего он становился весьма похож на зайца в силках, откуда и название забавы[111].

Примечательно, что некоторые из этих развлечений могли применяться в качестве жребия при определении “заводилы” или “вожака”, организатора посиделочных игр. Одним из самых популярных испытаний в таких ситуациях было перевертывание под ухватом, коромыслом или ножом-косарем. Желающий продемонстрировать свою ловкость опирался на зажатый в одной руке косарь, которым на посиделках обычно кололи лучину, и пытался провернуться под этой рукой так, чтобы косарь не оторвался от пола. Для того, чтобы это проделать, по свидетельствам очевидцев, нужно было обладать не только хорошей устойчивостью, но и недюжинной силой[112].

Немаловажным признаком удали и ухарства считалась склонность к веселью и озорству. Недаром среди самых распространенных прозваний для неженатых мóлодцев, а также рекрутов (*“некрутóв”*), во многих местностях было *“веселые”* или *“удалые”* (наряду с названиями *“дрóля”, “масéт”, “прихихéня”, “игровóй”*)[113]. Это очень закономерно, если учесть основные особенности поведения неженатых парней описанные выше: предельную раскованность и дерзость, особенно в присутствии девушек, демонстрацию удали, ловкости и силы, склонность к “выходкам”, включая пение очень игривых, почти фривольных песенок с довольно прозрачной эротической символикой и рассказывание различных сказок, историй, побасенок с эротической окраской. Понятие *“веселье”* в данном случае включало в себя весьма обширный спектр значений, в том числе и способность к игре и игровым формам поведения, различным игровым перевоплощениям — “скоморошеству”, умению плясать и играть на гармони или других музыкальных инструментах и др. Все эти черты поведения, по-видимому, некогда являлись подражанием реальным скоморохам[114], о которых к XIX в. сохранились лишь смутные вспоминания. Так, “скоморох” встречается среди персонажей, характерных для святочных развлечений.

В ряде севернорусских губерний (Новгородская, Тверская, Казанская, Костромская, Пермская) в состав обязательных святочных развлечений входила игра *“скоморохами”*. Скажем, в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губ. перед началом этой игры

на посиделках все рассаживались парочками. Затем одна пара — молодец с девушкой — начинала поочередно обходить всех сидящих под песню:

Скоморох ходил по улице,
Молодой ходил по ши́рокой.
Он и стукается, колотится,
Ночевать к людям просится:
Вы пустите скоморошка ночевать,
Вы пустите молодого постоять!
Скоморошки люди добрые,
Скоморошки участливые.
Они не пьют ни пива, ни вина,
Ни в царев кабак не ходят никогда.
Они трубочку не курят табачку,
Они шапочку не носят на бочку́.

После этого ходящая по кругу пара спрашивала кого-либо из сидящих: “Пустите ли ночевать?” Если сидящая пара соглашалась, то уступала место “скоморохам”. В случае отказа продолжали петь:

Это чей да этот мерзкий сын?
Это чей этот размерзкий сын?
Не пускает скомороха ночевать,
Не пускает молодого постоять.
Скоморошки люди добрые,
Скоморошки очесливые,
Они не пьют ни пива, ни вина,
И в царев кабак не ходят никогда.
Они трубочку не курят табачку,
Они шапочку не носят на бочку.

Затем “скоморохами” становилась другая пара[115].

В других вариантах роль “скоморохов” выполняли преимущественно парни, что, видимо, более соответствует сущности этой игры. Скажем, в середине прошлого века в Закамье было известно две ее разновидности. «Старинная форма игры» заключалась в следующем: «Играющие ходят кру́гом, т. е. по круговой линии. Внутри и вне круга остается по молодцу. Общий хор поет:

Скоморох ходил по улице,
Скоморох ходил по ши́рокой,
Он и плачучи, возрыдаючи,
Ко сырой земле припадаючи:
— Мои кумушки, мои подруженьки,
Вы пустите скомороха ночевать,
Вы пустите весело́ва ночевать,
На теплую на печку спать,

На пуховую перинку полежать, —
Скоморохи люди добрые,
Скоморохи очесливые,
Што не пьют они не пива, не вина,
Во царев кабак не ходят никогда.

К одной из девиц, ходящих “кру́гом”, подходят оба “скомороха”, один извне, другой изнутри круга, и слегка ударяют ее по плечам (ср. функции уже упомянутых выше Сидора и Дзюда — *И.М.*). Если девица скажет: “Пушшу́”, хор запевает:

Это-то добрая жена,
Это-то со́весливая, —
Што пустила скомороха ночевать,
Што пустила веселува на теплую печку спать,
На пуховую перинку полежать!

Если же девица скажет: “Не пушшу!” — хор запевает:

Это-то недобрая жена,
Это-то несовесливая,
Не пустила скомороха ночевать,
Не пустила веселова на теплую печку спать,
На пуховую перину полежать».

Затем песня начиналась сначала, причем “скоморохи” оставались прежние. По окончании песни они подходили к другой девушке и т. д. «Таким образом в продолжении игры они должны обойти всех находящихся в “кругу” девиц», то есть смысл игры заключался в постепенном переборе всех девиц и их “величании” или “хулении”, в зависимости от того, “пустили” они “скоморохов” к себе или нет.

«Современная форма этой игры» (имеется в виду середина прошлого века) выглядела так. «Девицы садятся около стен горницы и каждая оставляет по левую сторону от себя свободное место. На середину горницы выходят молодцы в таком же числе, сколько играющих девиц. Девицы поют хором:

Скоморох идет по улице,
Скоморох идет по широкой;
Он стучится, колотится,
У души красной девицы:
— Вы пустите скомороха ночевать,
Вы пустите скомороха постоять, —
Скоморошки — люди добрые,
Скоморошки — очесливые,
Што не пьют они ни пива, ни вина,
Во царев кабак не ходят никогда.

Во время пения молодцы-“скоморохи” ходят взад-вперед по горнице и при последних словах песни каждый подходит к какой-либо из девиц, кланяется и говорит: “Пустите скомороха ночевать!” Девица отказывает: “У нас постояльцев много!” или “У нас изба студеная!”, “Много вас тут шляется!” и т. п.

Но “скоморох” продолжает напрашиваться и только в случае совершенного отказа (что понимается из продолжительного упорства) переходит к другой девице и опять повторяет то же самое.

Упрашивание продолжается довольно долго. Наконец каждый из “скоморохов” добивается своей цели — садится возле своей “скоморошки”. Когда все усядутся, одна пара встает (по собственному желанию, без назначения), подходит к соседней паре и становится против нее — молодец против девицы и наоборот. Молодец пришедшей пары спрашивает девицу сидящей: “Довольны ли вы своим скоморохом?” (вар.: “Любите ли?”, “ Согласно ли живете?”). Та отвечает, “довольна” или “нет”. В то же время девица пришедшей пары спрашивает молодца сидящей: “А вы довольны своей скоморошкой?” — “Доволен.” — “А покажите, как вы довольствуетеся?” Пришедшая пара целуется; то же делает и сидящая. Потом расспрашивают таким образом поочередно остальные пары и, обойдя все, садятся на свое место. Тогда встает вторая пара и совершает свой обход. За ней третья, четвертая и так далее, до последней»[116]. Представленный в данном описании вариант игры, как видим, является одной из разновидностей игры “в женитьбу”. Показателен факт включения в ткань игры еще одного популярного посиделочного развлечения — игры “в соседи” (“сусéдком”).

В варианте, описанном А.Можаровским и относящемся, по-видимому, к Свияжскому уезду Казанской губ.[117], выбирать можно было любого игрока. Припевка слегка отличалась от приведенных выше:

Скоморох ходит по улице,
Скоморох ходит по широкой,
Он и плачет возрыдаючи,
Свою участь проклинаючи:
— Уж ты участь, ты участь моя,
Разнесчастная жизнь такова!
Еще стук, стук подокошечко:
— Вы пустите скомороха ночевать,
Вы пустите молодова ночевать.

«Молодец, ходящий по кругу (*“скоморох”*) при словах: “Стук, стук!” — хочет встать в ряд хоровода около какого-нибудь молодца, но молодец “скомороха” не пускает, и хор поет далее:

Еще чей это неумный сын,
Еще чей неразумный сын:
Не пускает скомороха ночевать,
Не пускает молодого ночевать?»

Потом “скоморох” пытался встать возле девушки, которая также его не пускала, и ей пели “неумная дочь” и т. д. В третий раз кто-нибудь наконец пускал “скомороха” к себе и этому человеку пели: “Еще чей это умный сын?” или “Еще чья это умная дочь?” и т. д. Хождение “скомороха” по кругу могло сопровождаться разными “скоморошьими” выходками, например, пляской, что иногда получает отражение в тексте игровой припевки: “Скоморох *скачет* по улице,/Скоморох *скачет* по широкой”[118].

Отметим, что “скоморошье” искусство “скакания” и пляски — важное умение героя русских сказок, претендующего на руку царской дочери. Нередко сказочный герой обладает магическим искусством игры на музыкальных инструментах, заставляя окружающих в буквальном смысле слова “плясать под его дудку”, и благодаря этому спасается от неминуемой смерти. В качестве примера можно привести сказку о Балдаке Борисьевиче из сборника А.Н. Афанасьева, в которой герой перед смертью просит у “салтана турецкого”: «Есть у меня батюшкино подареньице, матушкино благословение — игральный рожок. Прикажи мне при последнем времени поиграть в него: себя потешить и вас повеселить». Это спасает Балдаку Борисьевичу жизнь: «Млад Балдак заиграл веселу́ю — у всех разум помутился, загляделись на него, заслушались, позабыли, зачем приехали; у салтана язык не шевелится». Тем временем молодцы Балдака вышли из задних рядов, острыми саблями посекли всех врагов и освободили своего предводителя[119]. В сказке из сборника И.В. Карнауховой “Плясова гармонь” парень-пастух (он же проявляет себя и как удачливый охотник — ходит “лес лесова́ть”) «сам грязно́й, сам сопливой, а в гармонь играет; сам скацет, а овечки пляшут». Прельщенная его игрой “царска дочь” выпрашивает у него пляшущих овечек в обмен на требование «подолы приздынуть», но заставить их плясать не может, так как “скоморошье” искусство игры на гармони ей недоступно. Но именно это волшебное искусство неоднократно спасает в сказке “сопливого мальчишку”, а в конце помогает ему одолеть соперника — богатыря, также претендующего на руку царской дочери: «Мальчишка стал на гармони играть. тут конь и пошел плясать, богатырь пошел плясать и оружьё пошло плясать. Дотуль плясали, что богатырь пал и пропал. А мальчишка взял, его сряду одел, волшебной водой умылся, стал молодцом-богатырём»[120]. Сказка кончается женитьбой бывшего “сопливого

мальчишки” на царской дочери — преображение очень характерное для переходно-посвятительных обрядов.

Образ “скомороха” (*“весело́го”*) вообще очень характерен для широкого круга специфических “ѝгрищных” текстов: плясовых припевок, нередко тяготеющих к игровым, небывальщин и прибауток, иногда так и называвшихся “скоморошинами” и т. п. В качестве показательного примера может служить шуточная плясовая припевка “Уточка луговая”, употреблявшаяся и как игровая, и как колыбельная, и как потешка. Некоторые ее варианты очень близки к уже разобранным нами в разделе “Гляжу, выбираю я себе невесту” играм с трехкратным повтором игрового действия и мотивом “старого, малого и милого”. Скажем, в 1970-е годы в Красноборском р-не Архангельской обл. была зафиксирована «старинная песня, которую поют, когда пьяны»:

— Ты, луговка лугова́я, / 2 р.
Луговая, луговая,
Где ноче́сь ночевала, / 2 р.
Ночевала, ночевала?
— Ночевала в чистом поле, / 2 р.
В чистом поле, / 2 р.
В чистом поле под кусто́чком, / 2 р.
Под кусточком, / 2 р.
Под малиновым листочком, / 2 р.
Под листочком. / 2 р.
Наши люди веселые, / 2 р.
Веселые, веселые, / 2 р.
Два молодца молодые, / 2 р.
Молодые, молодые,
Неженаты, холостые, / 2 р.
Холостые, холостые,
Зашли в тихую беседу, / 2 р.
Во беседу, во беседу.
Во беседе сидит ста́рой, / 2 р.
Сидит старой, / 2 р.
На голенях держит гусли, / 2 р.
Держит гусли, / 2 р.
Старой в гусли заиграет, / 2 р.
Заиграет, заиграет,
Серде́чушко занывает, / 2 р.
Занывает, занывает,
Головушка заболела, / 2 р.
Заболела, заболела[121].

Хотя зафиксированный текст и не имеет продолжения нетрудно восстановить следующий после этого повтор текста с заменой «во беседе сидит мѝлой, сидит милой».

Характерно, что к такого рода скоморошинам примыкают и некоторые колядные тексты: скажем, та же “Уточка луговая” (с некоторыми изменениями) может употребляться и в качестве колядки. Это тем более закономерно, что и сами колядники могли выступать в обличии “скоморохов”. Так, по наблюдениям Н.И. Толстого, «*веселыми* называются сами колядники (ср. древне-русск. *веселые люди* “скоморохи”), то есть участники рождественских или новогодних обходов и исполнители поздравлений-благопожеланий (македонск. *весели гости*, ср также рефрен хорватских долматинских колядок: “Veselo, braćo koledari, veselo!” — “Весело, братья колядники, весело!”)... Мотивы “веселых гостей” (колядников), “веселой вести” (о рождении Христа) и “веселья хозяина” присут-

ствуют в македонской колядке: “Весели се домаќине,/*Весели гости* ти дојдоа,/Весел абер ти донесоа...” (“Веселись, хозяин,/*Веселые гости* к тебе пришли,/Веселую весть тебе принесли...”)»[122]. Из анализа материала святочной обрядности, проделанного Н.И.Толстым в той же работе, следует, что у южных славян понятия “весёлый”/“веселье” тесно связаны, с одной стороны, с представлениями о ритуальной жертве (сжигаемое в очаге ритуальное полено — “бадняк”; выставленные на праздничный стол пища и напитки: хлеб, калачи, жареное мясо специально забитых поросенка или овцы) и ее обрядовом поглощении, то есть, собственно, с семантикой смерти и поминовения; с другой стороны, — с актом рождения в самом широком смысле слова[123].

По-видимому, есть все основания предполагать наличие этой семантики и в русском (шире — восточнославянском) мифопоэтическом сознании. Об этом можно судить, скажем, по обычаю называть ряженых “скоморохами”, а также “таусеньками”, и встречавшийся в некоторых местах обычай ряжения колядовщиков[124]. Непосредственное участие скоморохов в столь важном календарном обряде, как обход колядовщиков, становится понятным, если учесть их особую роль в общественной жизни Руси вплоть до XV в., в первую очередь официально признававшееся за скоморохами право «на отправление магических функций». В этом, по-видимому, кроются причины длительной терпимости властей по отношению к ним, а также существование негласных предписаний принимать скоморохов у себя в доме во время праздников, свадеб, при поминовении умерших. Об этом пишет А.М.Панченко, называя скоморохов “причетниками смеха”: «“Силь-ная”, обязательная для желающих и нежелающих, принудительная игра имеет смысл и право на существование при одном только условии: если веселье — это обряд, а скоморохи — его иереи»[125]. В этой связи показательно приводимое там же упоминание о чеш. *slavit* svadbu “играть свадьбу”, судя по которому *суть свадьбы — славление* (так же, как в русском варианте — *игра*, а украинском и белорусском — *веселье*), то есть действие, очень характерное для колядовщиков (“веселых”, “скоморохов”). А.М.Панченко по этому поводу замечает: «“Играющий” скоморох, “веселый”, корреспондирует с украинским “весілля” и польским “wesele”, т. е. опять-таки со свадьбой. Может быть, скоморох и был “свадебным антииереем”, без которого и свадьба недействительна?»[126]

Обращает на себя внимание еще один персонаж, встречающийся в ряжении и в святочном или масленичном озорстве — *“сиротинка”* или *“сиротинушка”*. Неприличные сценки с участием этого персонажа, с

пародийным изображением коитуса, описаны В.А.Альбинским и К.Э.Шумовым[127]. В Тотемском р-не Вологодской обл. взрослые мужчины иногда устраивали на святки своеобразную забаву: подкараулив вечером на улице какую-нибудь девушку-подростка, привязывали ее к скамейке и приносили на игрище со словами: “Сиротинушку нашли!” или “Нищенку поймали!” — и в шутку предлагали парням ее “удочерить”. После того как все навеселятся, пленницу отпускали. Это называлось *“сиротинку носить”*[128]. О том, что личины “нищего”, “странника” и “сироты” являются разновидностью “скоморошьего” облика, свидетельствуют варианты хороводных игр, записанных Н.А.Иваницким в Вологодской губ., которые можно найти в сборнике П.В.Шейна[129]. В первом из них главный герой выступает в облике нищего старца, *“сиротины”* с посохом:

Как Иванушка коломчатый мужик
У ворот стоит, колотится,
Колотилом подпирается,
Сиротиной называется:
Кто бы, кто бы сиротину полюбил,
Кто бы, кто бы ночевать пустил?
Одна девушка и сдобрилася,
Сиротинушке ворота отперла,
Сиротину за белы руки брала,
Сиротину в особливу увела,
Сиротине стакан рому налила,
Сиротине тут словечко молвилá:
— Сиротинушка, не пей до дна,
Сиротинушке не видать добра!
Сиротинка не послушался,
Сиротинка выпивал до дна,
Сиротинка не видал добра,
Сиротинушка упал с окна,
Сиротинка изломал два ребра.
Сиротинушке неможется,
Сиротинушке нездоровиться.
Сиротинке Бог полегче дает,
Сиротинке вот полегче стает.
Сиротинка стал похаживати,
Сиротинка поговаривати:
— Вы послушайте, ребятушки,
Сиротинушка не нá худо учúт,
Сиротинка не про тáк говорит,
Что котора девка щурится,
Та давно с милым любится,
А котора и тончава и баскá,
У тыё девки по миленьком тоска,
А которая белёшенька,
Та давно дружку радёшенька,
А котора девка сердится,
Будет время — смилосердится.
А котора приколачиват скобой
[=*подковой сапога*],
Поведите ту, ребята, за собой!
(г. Вельск)

Хотя к тексту этой игровой песни не приводится никаких комментариев, можно предположить, что она разыгрывалась, как и большинство других хороводов, в виде развернутой пантомимы. Начало ее, по-видимому, было близко к игре “скоморохами”: парень, ходящий по кругу, выбирает себе девушку. Затем изображалось угощение парня девушкой (возможно, в виде поцелуя), его “хмельнáя” пляска, “болезнь” и “выздоровление” (ср. игры типа “больной воробей” и “лунёк”). Эта часть в игре “скоморохами” отсутствует. Концовка “Иванушки коломчатого мужика” представляет собой позд-

нюю, окультуренную вариацию “славления” и “хуления” девушек: “хули́нки” здесь адресованы уже не конкретным лицам, а неким абстрактным типажам.

Второй вариант в записи Н.А.Иваницкого кажется гораздо более “современным” и, по-видимому, употреблялся в функции “проходочной” (собирателем песня помечена как “хороводная игровая”):

У ворот было воротичек,
У ворот было решещатых,
Тут молодчик убивается,
Он ко стенке прививается,
Сиротинкой называется.
Кто бы, кто бы сиротинушку призрел,
Кто бы, кто бы ночевать его пустил?
Одна девушка промолвилася,
Красавица проговорилася,
— Уж я нонче сирот больно люблю,
Сиротинку ночевать пущу.
Сиротинке стакан водки налила:
— Сиротинушка, не пей до дна,
Разудалый, не видать добра!
Сиротинушка выпил до дна —
С того разу упал с крыльца.
Тут все девицы расплакалися,
Красавицы растужилися.
Они бросили дело с рук,
Оступили сиротинушку вокруг:
Небольшой мальчик, осадистый,
Как наливчатый яблочек,
Как рассыпчатый пряничек.
По белу блюду катается,
Словно сахар рассыпается,
Ко девушке подвигается,
Поцелуя дожидается.
(Вологодский у.)

Концовка этой игровой песни очень близка к обычным завершениям посиделочных “припеваний”, “походеночных” и плясовых песен, непременно увенчивавшихся поцелуем.

Мотив молодца (реже — девицы), лишившихся родителей, невольно ассоциируется с мотивом проклятия детей родителями, отречения от них (ср. *о́трок*). Этот мотив, занимавший столь важное место в символике инициационных обрядов, перекочевал и в их пережиточные формы.

Личина “скомороха” предполагала еще одну важную черту поведения неженатых парней — стремление к пьянству и кутежу. По свидетельству корреспондента Тенишевского бюро П. Городецкого, в Фетининской волости Вологодского уезда пьянство «особенно считается похвальным для парня. Предполагаемое у пьянствующего парня богатство и удаль служат шансом получить руку красивой и богатой девки. Парень в очень редких случаях присутствует на общих собраниях (на гуляньях и посиделках) трезвым. Обыкновенно такой выгоняется из места собраний. Пьяному же везде честь: девка его приголубливает, делает ему сигарку, раздевает его и укладывает спать, и сама к нему под бочок ложится. Бывшему накануне пьяным парню рассказывают про его “подвиги”, к которым относят нецензурные слова и непристойные действия — вообще буйство. И чем больше буйствует и пьянствует парень, тем

он “славнее”». Более того, как отмечает далее автор сообщения, чем больше обошел домов или даже деревень парень в пьяном виде, тем считается это более почетным. Его мать, ища по деревням сына, всем рассказывает по возвращении подробности его с товарищами “подвигов”. «Со своей стороны и парни стараются по возможности “обежать больше места”, т.е. деревень в пьяном виде — для показа. На другой день, уже в трезвом виде, для вящей славы они лично передают девкам о своих “подвигах”, соединенных с пьянством. Предварительно рассказывается, как они пили водку в таком-то кабаке, потом у такого-то мужика или девки, которая купила им водки, и как, наконец, дрались и разошлись не помня себя. Подобные рассказы сопровождаются со стороны девки лишь ойканьем. В заключенье парень попросит у девки денег на водку и, напившись, опять к вечеру приходит к ней в деревню на посиделки».

Сообщение завершается подробным описанием поведения рекрутов, также характеризующимся показным удальством и разухабистым весельем. Причем автор особо подчеркивает, что «рекрутам не пить считается неприличным; даже родители их уговаривают пить почти насильно»[130]. Учитывая ярко выраженный “переходный” статус рекрутов, сходный со статусом неженатых парней в преддверии женитьбы, можно связать многие особенности их поведения с “инициационной” символикой. В этом смысле весьма показательно, что при прощании рекрутов с кругом знакомой молодежи устраивались специальные вечорки, напоминающие святочные “свозы” или “съездки” под названием *“веселые вечера”*[131]. *“Веселыми вечерами”* или *“весельем”* могли, кстати, называться и святочные игрища[132]. В этой связи уместно напомнить о том, что слово *“веселье”* могло иметь и значение “свадьба”.

С образом разудалого кутилы и гуляки связан и ряд игровых персонажей. К.Голейзовский, рассматривая старинные разновидности русской пляски, описывает, в частности, один ее тип, близкий к игре “скоморохами”, который упоминает в “Русских народных картинках” Д.А.Ровинский. Это пляска под названием *“Спиря”*, представлявшая из себя “пародию на подвыпившего человека”. По мнению К.Голейзовского, «Спирей называлась и другая, но уже трагическая импровизация, являвшаяся в свое время “украшением” царевых кабаков. Когда мужик пропивался до ниточки, его “вышибали” на улицу; здесь он плясал с ожесточением, отчаянием и азартом, иногда в компании нескольких товарищей, держа в руке полуштоф, под аккомпанемент бабьего воя и пьяной песни: “Нужда пляшет, нужда скачет, нужда песенки поет”. В старых русских песнях Спиря представлен в виде горемыки или пьяницы:

Спирька коломенский,
Зипунишка коротенький,
Рубашоночка во перст толста,
Штанишечки из того же холста.
Он и бьется, колотится,
У окошка убивается,
Сиротинкой называется:
— Кто бы, кто бы сиротинку пожалел,
Кто бы, кто бы ночевать к себе пустил?
Я б вереюшки вызолотил!..

Так же, — продолжает К.Голейзовский, — выглядела “Спиря” и во время набора рекрутов. Эта пляска имела и лирическое воплощение — тогда она называлась, как и известный русский обрядовый хоровод, “Хмелем”. “Хмель” исполнялся бездомными нищими и бродячими “скоморохами”-одиночками “за чарку”. Танцор обвивал себя хмелем и плясал, аккомпанируя сам себе на балалайке, сопелке или выбивая дроби на деревянных ложках»[133].

Эти наблюдения К.Голейзовского особенно интересны, если учесть, что тексты, очень похожие на “Спирю”, могли применяться и в качестве хороводных игровых или плясовых, причем в некоторых вариантах главным персонажем является птица (см. ниже игровую песню “Чивиль, чивиль, воробей). В качестве показательного примера можно привести известную плясовую песню “Чижик, чижик, чижичек, маленький воробышек” (с вариантом “Чижик, чижик, чижичóк, деревенский мужичок”), которая начинается мотивом кутежа:

— Чижик, чижик, где ты был?
В околотке водку пил.
Выпил рюмку, выпил две,
Зашумело в голове,
Зашумело, загремело,
Покатился по земле.

— а завершается описанием посещения девушек (молодец стучится к девушке), близким к игре “скоморохами” или “в сиротинушку”:

Был у Саши, был у Маши,
У последния Дуняши.
Дуню дома не застал,
На крылечке постоял.
На крылечке постоял,
За колечко подержал.
Не за то кольцо литоё,
За серебряноё[134].

Несомненный интерес представляют и разновидности игры «в женитьбу», в которых главный персонаж называют *“хмелем”* или *“хреном”*. Его поведению присущи черты, которые уже хорошо известны нам по другим персонажам «женитьбы»: «Дунаю Ивановичу», «донскому казаку» или «раскудряву молодцу».

— Хмель мой хмель,
Хмель садово́й!
Спишь ли, не спишь ли,
Не дремлешь ли?
— Я не сплю, не дремлю,
Думаю думушку крепкую.
(*вар.: Хрен мой хрен,*
Веселó́й мой хрен,
Спишь ли, лежишь ли,
Не можешь ли?
— Я не сплю, не лежу,
Думаю думушку крепкую. —
Островский у.)
Взявши гу́сельцы,
Завивши кудерцы
На улицу пошел,
Сел на широкую.
Видел я де́вицу,
Видел красавицу
Смирну, нарядну,
Весьма хорошу.
Эту бы девицу,
Эту бы красавицу
За нашего за барина,
За грамотничка.
(*вар.: Видел я девушку*
В высоком терему —
Скротна, нарядна,
В добри хороша...
Кабы эту девушку
За парня, за грамотника. —
Островский у.)
Царь велел,
Свет приказал.
— Кумушки-голубушки,
Пожалуйте хмельку!
Рви, кума, рви, душа,
Хмелю не порти,
Листков не ломай!
— Светик ты мой,
Думашь ли жениться?
Выбирай невесту,
Из любых любую,
Душечку милу́ю!
(Свияжский? у.)[135]

А.Ф.Можаровский в комментариях к этой игре пишет: «Этой песней начинается игра *“в соседи”*. С ней две девицы подходят к молодцу. Молодец вместе с ними поет на их вопрос ответ. Когда песня дойдет до слов: “Кумушки-голубушки, пожалуйте хмельку!” — все девицы молодца *начинают теребить* (курсив наш — *И.М.*), будто бы рвать с него хмелю. А когда запоют: “Светик ты мой,/Думаешь ли жениться?” — тогда молодец-“хмель” берет одну девицу и с поцелуем сажает ее на стул возле себя в соседки. После этого девицы идут к другому молодцу, затем к третьему и т. д. до тех пор, пока все молодцы не выберут себе девушку-соседку…». После этого начинался перебор “соседей” при помощи оставшегося без пары игрока — “квартального” (большинство описываемых А.Ф.Можаровским игр бытовало в среде мещанства и слободских крестьян, отсюда городские реалии)[136].

Символика “хмеля” (лит. *“apynys”*) в играх такого типа наиболее распространена у литовцев. Русские варианты чаще используют симво-

лику посева и выращивания других растений (репа, редька, хрен). Вместе с тем русским был известен целый ряд игр и плясовых припевок и песен, основанных на мотиве “выращивания хмеля”. В качестве примера можно привести один из зачинов хороводной игры с мотивом “женитьбы молодца” (“Погляди-ка, матушка, что я неженат хожу”), уже разобранной нами выше:

Вился, вился хмелюшка
Через тын на улицу,
Во зеленый садик.
Во этом во садике
Гулял добрый молодец
Не весел, не радостен……
(Ржевский у.)

Ты хмель мой хмелюшка,
Веселая головушка,
Перевейся, мой хмелюшка,
На мою сторонушку!
На моей-то сторонушке
Приволье довольное,
Раздолье широкое!
По том по раздольице
Ходил-гулял молодец…
(Черненский у.)

Вейся, вейся, хмелюшка,
Через тын на улицу, / 2 р.
Во мой во зеленый сад.
Во моем-то садике
Ходил-гулял молодец…
(Касимовский р-н)[137]

Те же мотивы, включая мотив “созревающего хмеля”, лежат в основе популярной игровой и плясовой песни, употреблявшейся во время традиционной свадьбы (например, в качестве “разгонной” песни на свадебном пиру) — “Полно, полно нам, ребята,/Чужо пиво пить”:

…У нас хмель-то на тычине,
На самой вершине.
Тычинушка подломилась,
А хмель опустился.
(Касимовский у.)
…На тычине, на елине, на самой вершине
Точеюшка вьется, вьется во хмель придается,
Опускается хмелечек в зеленый садочек….
(Кемский р-н)

…У нас солод был на ве́не,
А хмель на тычине,
На тычине, на жичине,
На само́й вершине.
Тычинушка абламися,…
[Ветка] танка́ гнётса,
А хмель выше вьетса.
(Рязанский у.)[138]

О связи мотива *“варения пива”* со свадьбой мы уже говорили выше. Среди русских игр, целиком построенных на нем и непосредственно относящихся к нашей теме, выделяется “На улице пиво,/Варил чернец пиво” (ее разновидность “Наварим мы пива,/Зеленого ви́на” мы рассмотрим в разделе “Жених-покойник”). Приведем сводку вариантов из Архангельской, Казанской, Нижегородской, Новгородской, Тверской, Смоленской, Ярославской губ.

На улице диво,
На ши́рокой было,
Чернечек ты мой,
Чернец (*вар.: Горюн*) молодой!
(после каждых двух строк)
На широкой было,
Варил чернец пиво.
(*вар.: На вулицы дива,*
На широкий жа дива.
Чарнец мой чарнец,
Чарнец маладой!
Навариў чарнец пива,
Навариў зилянóга,
Биз аўса, биз ячменю,
Биз ярыга хмелю. —
Данковский у.)
Я пиво сливала,
Меня разнимало.

вар.1: Я хмель разливала,
Хмялину разлучала. —
Духовищенский у.;

вар.2: Я пиво носила —
Меня разносило.
Я пиво сливала —
Меня разбирало. — Тверская губ.)

Бросалась хмелинка
Во ручки, во ножки, / 2 р.
Во буйну головку, / 2 р.
В ретиво сердечко.
Не даст мне стрехнуться,
Не даст взворохнуться.

Я пойду стрехнуться,
Встану взворохнуться.
Я пойду взворохнуся,
С милым распрощуся!

вар.1: Вступила хмелина
Во буйну головку:
Не дает мне тряхнуться,
Не дает ворохнуться.
А все я тряхнуся,
А все я ворохнуся.— Тверская губ.;

вар.2: Уступила хмялинка
У мою буйну галоўку:
(при повторе: У маю сирядинку)
Вот, нильзя мне сагнутца,
Вот, нильзя здриганутца. —
Данковский и Духовищенский у.)
(Пинежский у.)

На улице диво:
Варил чернец пиво.
Чернечек (*вар.: Чирничушка*) ты мой,
Горюн молодой!
(после каждых двух строк)
Чернецово пиво
Разъемчиво было, / 2 р.
В головку вступило, / 2 р.
Всеё разломило.

вар.1: Чирницово пиво
Разбористо было, / 2 р.
В голову ступила. —
Духовищенский у.;

вар.2: Что ето за пиво?
Разъемчиво было,
В голову ступило,
На кровать свалило. —
Починковский р-н)

Нельзя мне тряхнуться,
Нельзя шелохнуться.
А вот я тряхнуся,
А вот шелохнуся.
(*вар.: Гаспада баяре,*
Расхадись падале!
Нельзя шевельнутца,
Нельзя здриганутца.
Уш я шивильнуся,
Уш я здригануся! —
Духовищенский у.)
(Свияжский? уезд)[139]

Игровая песня сопровождалась разными действиями, среди которых преобладающими были подражательные: игроки изображали жестами все, о чем пелось в песне. Скажем, в Суйтовской волости Духовищенского уезда «в эту игру играют и взрослые. Состоит [она] в следующем. Становятся парами, ходят кругом и поют.… [При словах]

“Гаспада баяре,/Расхадись пада́ле” расходятся и становятся по одному, образуя круг…. [После слов] “Уш я шивильнуся,/Уш я здриганэся” начинают кружиться, пока не попадают»[140]. В Свияжском уезде «в кругу парень или девушка; при последних двух строках он пляшет»[141]. В Кирилловском уезде, где “варили пиво” на летние праздники после игры “в гру́дки”, «схватятся все парни и девки за руки, чтобы было парень-девка, парень-девка, и поют:

Варил чернец пиво,
Варил зелено́е.
Кому пиво пити,
Кому разносити?
Ступила хмелина
Во мою головку:

— все схватятся в это время за голову, —

Нельзя нам стряхнущца
Да нельзя сворохнущца.
Мы подём все ворохнемся,
Пивушка напьемся,
Все и пирдеремся…»[142]

В варианте из Пошехонского уезда, записанном С.Я.Деруновым, появляется уже знакомый нам мотив *“сиротинки”*:

За рекою диво:
Чернец варил пиво.
Ох, чернечик мой,
Горюн молодой!
(после каждых двух строк)
Чернецово пиво
Разымчиво было.
Пиво как былинку,
Клонит сиротинку.
Клонится былинка —
Маша сиротинка.
Клонит-разнимает,
С Машенькой гуляет[143].

Появление “монаха” или “чернеца” в столь специфически “скоморошьем” контексте на первый взгляд может показаться странным и случайным. Об этом же, казалось бы, свидетельствует и зачин игры: варение пива монахом представляется чудом — “ду́вом”, то есть чем-то неестественным. Ситуация, тем самым, аналогична рассказыванию

небылицы или “скоморошины”. Однако более пристальное изучение персонажей и сюжетов традиционных развлечений убеждает скорее в обратном: молодец в обличии монаха — весьма распространенное обличие неженатого парня. Причем “монаху” присущи все типично “молодецкие” черты, в частности, склонность к “скомо-рошьим” выходкам и кутежу.

Обличие “монаха” или “чернеца” стало популярной ипостасью молодца-гуляки в народных играх, некоторые разновидности которых очень близки к уже рассмотренным нами вариантам “женитьбы” с такими персонажами, как “Дунай”, “донской казак” и “пан”. П.С. Ефименко, описывая развлечения на вечеринках в г. Онега Архангельской губ. отмечал, что среди прочих на них бытовала игра “Не нов монастырь становился”, по его мнению, «из новых, весьма недавнего времени». По форме она была близка к уже разобранному нами выше “Цареву сыну”: «Собирается круг под тот же припев и с теми же церемониями, попарно — мужчины и женщины. Когда достаточное количество народу собрано, начавший игру парень заходит внутрь круга, представляя собою *“чернеца”*, то есть монаха и вместе с хором запевает песню:

Что ни нов монастырь становился,
Молодой чернец постригся, / 2 р.
Захотелось чернецу погуляти, / 2 р.
По заулкам, по межу́ткам политати
(*вар.: По заулкам, по межу́ткам полыта́ти*). / 3 р.
Как навстречу-то чернецу стары бабы, / 2 р.
Черн[еч]ище колпачище напрягает. / 2 р.

Представляющий “чернеца” стоит в шапке; в это время находящийся в кругу надвигает ему ее на глаза.

— Не мое было дело жениться, / 2 р.
Как мое-то было дело спасаться. / 2 р.»

Затем припевка повторялась с изменением:

Как навстречу чернечищу красны девки, / 2 р.
Чернечище колпачище скидывает. / 2 р.

«”Чернец” снимает шапку.

Не мое было дело спасаться, / 2 р.
Как мое-то было дело жениться. / 2 р.
Я поеду на Китай-город (*вар.: Нов-город*) гуляти, / 2р.
Чего надобно хозяйке закупати: / 2 р.
Я куплю ль своей жене покупку,
Са́му лучшу предиковинную юбку. / 2 р.

Ты примай-ка, молода жена, не чванься, / 2 р.
Душа сердце мое да не ломайся. / 2 р.

“Чернец”, выбрав одну из девушек, стоящих в кругу, которая была с ним в паре, останавливается против нее и бросает ей платок. Но девушка, не желая принять подарок, кидает платок ему обратно. И это продолжается до трех раз….

— Посмотрите-ка, добрые люди, / 2 р.
Как жена-то меня, молодца, не любит, / 2 р.
Душа-сердце мое да не целует! / 2 р.».

В следующий раз молодец предлагает девушке “саму лучшу предиковинную шубку” и наконец — “саму лучшу предиковинную плетку”.

— Посмотрите-ка, добрые люди, / 2 р.
Как жена-то меня, молодца, любит, / 2 р.
Душа-сердце мое да целует. / 2 р.

«Тогда парень берет платок и под припев: “Посмотрите-ка, добрые люди” и т.д. — ходит в кругу, машет платком над головой, как бы показывая тем самым свою обиду окружающим.… Вслед за словами: “Ты примай-ка, молода жена” и т.д. — парень начинает бить девушку приготовленною им заранее “плеткой”, свитой из того же платка, а девушка начинает его обнимать. С припевом: “Посмотрите-ка…” и т. д. — пара эта затем начинает кружиться, и — игра кончена»[144].

На юге России игра, по-видимому, мало отличалась от того, что увидел корреспондент П.С.Ефименко. Вот, скажем, описание *“женитьбы чернеца”* из с. Верхотишанка Воронежской губ., относящееся к середине прошлого века[145], в котором единственной отличительной чертой можно считать лишь то, что роль “чернеца” в данном случае выполняла девушка. «На святой неделе девки и молодицы, собравшись на улице и составив круг, выбирают из среды себя двух подруг, из которых одна, представляющая *“чернеца”*, надевает себе на голову шляпу, а другая ходит за нею около круга. Все поют:

Как пошел наш чернец погуляти,
По проулкам, закоулкам походити.
Как навстречу чернечику стары бабы —
Чернечище клобучище понадвинул.

“Чернец” надвигает шляпу на глаза». Во второй раз “чернецу” попадаются навстречу “млады бабы”, на что он “клобучище набок сдвинул”, то есть надевает шляпу на правый бок; и наконец, когда встречаются “красны девки”, “чернец” свой “клобучище долой сбросил” — снимает шляпу и бросает ее наземь.

Нипокуда мне, добру молодцу, шататься,
Не пора ли мне, молодцу, жениться?
Как не взять ли мне за себя красну девку?
— Возьми, возьми, с которой ты ходишь.

«”Чернец” берет подругу за руку.

— Как поеду я в Китай-город погуляти,
Молодой жене покупки закупати.
Как куплю я ей диковинну китайку
[=китайчатый сарафан],
Привезу я, жене поклонюся:
— Ты прими, жена, не спесився,
Ты прими, душа-радость, да не чванься!

“Чернец” подносит “жене” с поклоном платок, но та его отталкивает:

— Поглядите вы, добрые люди,
Как жена-то меня не любит,
Как душа-радость ненавидит!»

Затем “чернец” покупает “жене” “кокошник”, “серьги”, “чулки”, “башмаки” и “другие снаряды”, наконец — “плетку” и начинает бить “жену” свернутым из платка жгутом, после чего та бросается на шею “мужу” и начинает его целовать, а хоровод поет:

— Посмотрите вы, добры люди,
Как жена-то меня любит,
Как душа-радость целует!

Известна еще одна разновидность этой игры (иногда в форме пляски) — с зачином “Как во городе во Казани” и припевом “С-по Дунай-най-най”. Приведем сводку вариантов из разных мест России, относящихся к концу прошлого века.

Как во городе,
Во городе, во Казани,
Сдуни-най-най-най,
Да во Казани!
(после каждых двух строк)

Молодой чернец
Да постригся.
Что по три годы
Чернец Богу молился,
На четвертый-то год
Да взвеселился.

(*вар.: Кабы ў горыди было на-с Казани,*
Най-най-най-най, на-с Казани!
(после каждой строки)
Маладэй парень-дятинка пастригаўся,
Йон у чорную ризу прибираўся. —
Данковский у.)

Захотелось черночищу
Да погуляти,
По всем улицам
Да по широким!
Что по тем частым
Да по переулкам.
Встречу, встречу
Черночищу при толпище,
При толпище / 2 р.
Все старушки!
Все старушки
Черночищу поклонились!

(*вар.1: Захателысь чарняцу прагулятца*
Вот за тыя за вароты за щитовы,
А за тыя за вереи за дубовы.
За варотами сядить там бяседа,
Ох и ў тэй жа бяседи стары бабы.
Чарнец каблук насунуў,
Чарнец кастылем падпёрся. —
Данковский у.

вар.2: Сдуй-ной, во городе во Казани,
Серед торгу, на базаре,
За святыми воротами
Присмиренная беседушка сидела:
Млады бабы, красны девки,
Сдуй-ной, млады бабы,
Млады бабы, красны девки!
Я на красных девок поглядел бы,
Сдуй-ной, поглядел бы!
Черночища хлобучища
Долой сбросил бы!
Сдуй-ной, долой сбросил бы! —
Чебоксарский у.)[146]

Концовка текста может существенно варьироваться. Скажем, в Пермском варианте, взяты автором за основу, во второй раз:

Все молодки,
Все молодки
Черночищу поклонились!

В третий раз то же делают “все деви́цы”. В варианте из Данковского уезда при повторе “чарнец” видит беседу, в которой сидят “маладухи”:

Чарнец каблук паправиў,
Чарнец кастыль пад па́ху.

В третий раз — в беседе сидят “красны деўки”:

Чарнец каблук пад лаўку,
Чарнец кастыль пад грядки.

В начале 70-х годов в Чайковском р-не Пермской обл. был записан хоровод, в котором вместо “чернеца” действующим лицом является *“Дунанайка”* — персонаж, имя которого образовалось из рефрена игровой песни.

Вот пошел Дунанайка погуляти,
Дуна-най-най, погуляти.
(после каждой строки)
Что навстречу Дунанайке три толпищи.
Еще первое толпище — стары бабы.
Он еще взял шапку и надвинул.
А второе-то толпище — молодушки.
Он взял шапку да придвинул.
Еще третье-то толпище — красны девки.
Он взял да шапку и скинул
Да на красную девицу накинул.
Вот теперь Дунанайка поженился.
И пошел Дунанайка погуляти,
По заулкам, по проулкам походити[147].

Помимо хороводов, главным героем которых был “монах”, существовало еще немало круговых и подвижных игр с этим персонажем. Среди них, например, некоторые варианты игры “в игумны”. В Бережнослободской волости Тотемского уезда на святочном игрище после игры “Заенька по сенечкам” «молодец или девица выходит на середину избы, закрывает голову черным платком и ходит по избе, а остальные парни и девушки сидят по лавкам и поют:

Не спасибо игумну тому,
Не благодарствуй бессовестному:
Рано молодца в че́рнички стригут,
Молодешенька постригивают.
Не мое дело к обедням ходить,
Не мое дело обедни служить,
Только мое дело скакать да плясать,
Да игрища собирать.
Черну мантию под лавку брошу,
Пастушиночку (?) на стол положу,
Подарю я подарю
Сестрицу свою!

Если ходит девица, поют: “Не спасибо игуменье той” и “Подарю я братца своего”. При словах: “Черну мантию под лавку брошу”, — срывают платок с головы и машут им под лавку или и кидают под лавку, только потом поднимают и уже до конца песни держат его в руке. При словах: “Подарю я, подарю сестрицу свою,” — молодец отдает платок какой-нибудь девице и сам садится на лавку, а девица, накрывшись платком, ходит вместо него, пока для нее поют песню»[148].

Бросание головного убора характерно и для других вариантов. Так, в Ржевском уезде пели:

Не мое дело черненькой быть,
Не мое дело Богу молиться,
Только мое дело ва́рижки чирихать.
Я сушильцу под лавку брошу.

«В это время платок бросают к ногам любой особы».

Граматейку на стол положу.

«Платок кладут на плечо этой особы».

Подниму я сушильце свое.

«Поднимают».

Подарю я братцу своему.

«Отдается в благодарность поцелуй».

Ты спасибо, сестрица моя,
Не спасибо, все братцы мои![149]

Ни маё дела ў чернушках сидеть,
А маё дела па саду гулять,
Арешки щаўкбть.
Пасажу я висельца сваё,
Кала висельца пахаживаю,
Кала висельца пасматриваю.
Падыму я висельца сваё,
Падарю жа я падружки сваёй.
(Бельский у.)[150]

Здесь, как видим, сохранилась только концовка: девушки отказываются от маски “чернички” (“монашки”) и объявляют о своем намерении выйти замуж: дарят “братцу” свое “суши́льце”, высаживают и растят деревце-“кра́соту” — “ви́сельце”. Обращает на себя внимание, что в этих разновидностях игры могли принимать участие как девушки, так и парни, а игровые действия сводились фактически к перебору пар, столь характерному для “хлопанцев” или игр типа “Со вьюном хожу”: все участники символически “переже-ниваются” друг с другом. Начальные строки (“Не спасибо игумну тому” или “игуменье той”) вызывают подозрение, что мы имеем здесь дело с неполным вариантом. Действительно, в Переяславль-Залесском уезде бытовала разновидность игры *“в игумны”*, которую, видимо, можно счесть утраченным зачином. «На стуле сидит “игумен”. Девицы идут и поют:

Мы пойдемте-ка, подружки,
В монастырь молиться.
Потихоньку, полегоньку.
(после каждых двух строк)
В монастырь молиться,
Игумену поклониться.

Уж ты, батюшка игумен,
Постриги меня, младеньку,
Ты надень-ка монатейку
Что ли черную, спасеную!

Они подходят с этими словами к “игумену”. Он им обычно отвечает:

— Молоды еще, погуляйте!

Они отходят с песней:

Что за шут он, за игумен,
Не постриг меня, младеньку,
Не надел мне монатейку
Черную спасеную!»

Затем девушки снова возвращаются с песней “Мы пойдемте-ка, подружки” к “игумну”, и тот опять отсылает их “погулять”; так повторяется до тех пор, пока “игумен” «в знак согласия не покрывает их платочками. Это значит — постриг. Девицы поют:

— Вот спасибо тебе, батюшка игумен,
Что постриг меня, молоденьку,
Надел на меня монатейку
Черную, спасеную!»[151]

По-видимому, дальнейшим развитием сюжета являются игры *“в келью”* или *“в келейку”*, обыгрывающие мотив юноши-“монаха” или девицы-“монахини”, сидящих в келье. Скажем, в Дубровской волости Касимовского уезда при игре «все сидят кругом. Посреди круга садится или барышня, или молодой человек. Вокруг сидящего [кто-то] ходит, смотря по тому, кто сидит: если барышня, то ходит молодой человек, — а остальные поют:

Прохожу я мимо кельи,
Где монашка живет
На мученьи лет семнадцать,
Посещена в неволе,
Нарожденной судьбой недовольна.
Я пойду мимо кельи, постучуся
И низехонько поклонюся,
И тихохонько поцелую.

При последних словах он должен ее поцеловать. Если прозевает — сходит с места другой и целует»[152].

В Шацком р-не Рязанской обл. игровая припевка “Посадили мы монаха в нову келью” исполнялась исключительно для парней. Некоторые детали текста: молодец-”монах” сидит в келье *“на ученьи”* (вар.:

“на мученьи”), “*лет семнадцати* во неволе”[153] — снова отсылает нас к мотивам испытательно-посвятительных обрядов.

В других вариантах “келейки” мы встречаемся с мотивами, уже знакомыми нам по “женитьбе молодца” (например, испрашивание совета у матушки) или по игре “Варил чернец пиво” (мотив больной с похмелья головы):

Чья это келейка новенькая?
Чья это манашинька молоденькая?
— Прикажи, мамашинька, подружку позвать,
Прикажи, мамашинька, молоденькую.
— Зови, зови, дитятко, которая мила.
— Мне мила, милёшенька (имя девушки),
Мне мила, милешенька (отчество).
(Чебоксарский у.)

Ох, ох, ох!
Я по келейку хожу,
Черничку бужу.
— Черничка, встань,
Молодая, встань!
— Не могу я встать,
Головы поднять.
Уж и встать было,
Поплясать было,
Для милых гостей
Поломать костей!
(Данковский или Зарайский? у.)

В Архангельской губ. после игры “Заюшка” и парной пляски в ней «одна девушка садится посреди комнаты на стул, а мужчина вокруг ее ходит под песню:

Круг я келейки хожу,
Круг я новой гуляю,
Младу старицу бужу:
(*вар.: Млада старца бужу.*
— Старица, встань,
Молода, пробудись,
Спасенная душа встань!
(*вар.: Уж ты, старец, встань,*
Молодой, пробудись.
Встань — к заутрене звонят,
На расход говорят.
Люди сходятся,
Богу молятся.
— Отойди прочь, пономарь,
Отойди прочь, молодой,
Не могу я встать,
Головы поднять.
Голова моя болит,
Грудь, сердечушко щемит,
Глаза не глядят,
Уста не говорят».

Затем повторяли первые пять строк и продолжали:

К тебе миленький идет,
Чаю, кофе несет,
Напиться велит,
Позабавиться.

— Встать было мне,
Поплясать было мне,
Походить было мне,
Полюбить было мне.
(*вар.: Ах, встать было мне,*
Поплясать было мне,
Потрясти костей,
Для дорогих гостей!
(Мезень)

«Когда запоют “Встать было мне”, девушка встает со стула, берет мужчину за руку и вертится с ним до конца песни. После мужчина выбирает другую девушку, а сам садится на стул. Так повторяется несколько раз».[154]

В Новгородской обл. в 1920-е годы игра *“монахом”* напоминала игру “в столбушку”: «Эта самая важная из посиделочных игр повсеместно известна в Новгородской обл. Один из парней выходил в сени и называл “хозяйничающему” юноше, кого из девушек он хотел бы вызвать к себе. Ведущий стегал ремнем указанную девушку, та бегом направлялась в сени. Через какое-то время в избу возвращался парень, а девушка оставалась. Она называла “хозяйничающему” имя другого парня, и того ремнем выгоняли в коридор. В д. Смердий Двор Мошенского р-на игравшие “монахом” не выходили в коридор, а целовались у порога, и один из них возвращался на место. Во время игры “монахом” прекращались танцы, участники посиделок сидели молча или пели “короткие песни”. Вспоминавшие эту игру рассказывали, что робели во время нее — боялись ремня. А в Боровичском районе, в д. Речка “монахом” играли во время танца “лансье”. Бывало, что отщелкивали ремнем пляшущую девушку, и она посреди танца бежала в сени»[155]. На детских посиделках в Тульской губ. игра «монахи» была ближе к играм «в соседи» и «в солдатский набор». На одной лавке садились девочки, на другой — мальчики. «Монах» поочередно подходил к каждому мальчику и спрашивал: «Какая тебе люба?» Если кто называл уже выбранную, то «монах» объявлял об этом вслух. Затем он брал за руку одну из девочек и по очереди подводил к каждому из «кавалеров», спрашивая: «Не эта ли?» Доведя девочку до того, кто ее выбрал, «монах» усаживал ее рядом с ним. Затем церемония повторялась со следующей «дамой»[156].

Добавим, что одним из главных персонажей в посиделочной игре “Ангел и черт” (“в краски”) мог быть *“монах в синих* (или *в белых*) *штанах”* — так, кстати, могли дразнить парня-“холостягу” (“Васька-монах в синих штанах яйца ворует, дома не ночует!”)[157]. Игровое действие заключалось в том, что “монах” выбирал себе девушку по прин-

ципу бросания жребия: называл какую-либо краску, а затем пытался поймать (или целовал) девушку, которой предварительно было присвоено это игровое имя.

Функционально близок к “монаху” такой персонаж, как “поп”. На вологодских посиделках игра “в попа” представляла из себя вариант “столбушки”. Ее варианты бытовали в Белозерском и Кирилловском р-нах. Скажем, в д. Лучевник и Ливниково Кирилловского р-на при “в попа” один из парней садился на стул за забóркой (т. е. за стеной в соседней комнате) и стучал в стену. Далее следовал диалог:

— Кто стукат?
— Поп.
— Ко(в)о надо?
— Попадью такую-то (Машу, например).

Приводили девушку, они с парнем садились рядом и целовались. Потом парень уходил в общую комнату, а девушка (“попадья”) стучала в стену и просила себе другого “попа”[158]. В д. Костино Белозерского р-на парень вызывал девушку на улицу через кого-нибудь. Это называлось *“попом ходить за двери”*. При отказе приглашали другую.[159] В д. Волокославинская Кирилловского р-на на святочной беседе парня (*“попа”*) сажали за занавеской так, что из-под нее видны были только его руки. Затем к занавеске по очереди подходили или подбегали девушки (иногда их подталкивали туда парни), а “поп” пытался одну из них поймать. Считалось, что “которую словит, та судьба ево”.[160]

Связь этих двух персонажей (*“монаха”* и *“попа”*) просматривается в персонажном составе южнославянских ряженых. Скажем, у болгар в дружину ряженых-“кукеров” обязательно входил “монах” (*“калугер”*) или “поп” (*“пъп”*) с ярко выраженными эротическими функциями. Одним из наиболее характерных его атрибутов был огромный фаллос, которым он норовил ударить встречающихся по пути женщин, а также время от времени имитировал койтус с сопровождавшим его ряженым-”бабой” или “невестой” (*“мома”*). В его функции также входило “венчание” “женихов” (*“зетът”*) и “невест”, входивших в состав дружины ряженых-“сурвакаров”, или с “кукерской бабой”[161]. В южнославянском ареале “монах” (*“калуцер”*) входил в состав поезжан жениха и в его функции в прежние времена входила обязанность провести первую ночь с невестой[162]. Русский игровой персонаж, как видим, сохраняет некоторые детали чрезвычайно архаических славянских ритуалов, связанных с ритуальным контактом с предками, а также представлявшим их ряженым-“монахом” или “попом” (некогда — языческим жрецом?). В этой связи обращает на себя внимание широко засвиде-

тельствованное у русских особое отношение к священнику во время поминальных обрядов и приписывавшаяся ему способность в этой ситуации замещать покойника (см. еще «Жених-“покойник”»): приглашенного на поминки священника усаживали рядом с пищей, предназначенной для умершего, а если он приезжал на канун поминок, то рядом с его постелью стелилась постель и для покойника; «провожают священника тоже со слезами и воплями. Веруют, что вместе с ним и покойник возвращается на кладбище»[163].

Обратим внимание на еще одно обозначение парня-“игрока”, в первую очередь того, кто возглавлял игру, “командовал” ею — *“баярин”, “ба́ер”, “баяр”*. Напомним, что подобные обозначения молодых парней очень употребительны в традиционной свадьбе, где так обычно называют участников свадебного поезда. Причем нередко особо выделяется особый чин — “старший или главный боярин” — для обозначения самого приближенного к жениху лица: дружки. В Псковской губ. “боярами” могли назваться “гости — холостые мужчины, пришедшие к жениху на прощальный вечер накануне свадьбы”, а также сам этот “вечер у жениха во время девишника”[164]. В рязанской свадьбе “боярами” могли называть ряженых — родственников невесты, пришедших в дом жениха на второй день свадьбы[165].

Любопытно, что про святочный обход “свадьбой” (“барином” и “барыней”) также нередко говорили: *“баяры ходють”, “баярами пашли”*[166]. Связь игровых и обрядовых терминов “боярин” и “барин” объясняется, по-видимому, не только и не столько семантической и формальной близостью соответствующих слов и реалий, сколько внутренней общностью архаических форм брачной церемонии, при реализации которых они были использованы. При этом, как нам представляется, значение сословного термина (“вельможа; богатый, знатный человек”) в обряде и в игре оттесняется на второй план смыслами, основанными на народно-этимологическом истолковании ритуально-магических функций обозначаемых этими словами свадебных чинов или лиц (персонажей), руководящих святочной “женитьбой”.

Для анализируемого нами круга явлений наиболее значимым представляется именно тот факт, что термин “бояре” может фигурировать в играх, связанных с символикой “свадьбы”. Так, на святочных игрищах в Котельническом у. Вятской губ. после того как всех девушек припоют к парням, затевалась *“женитьба бояр”*. «Все девки, начиная с десяти лет, садятся на лавки и закрываются платками, а молодушки поют “бояр” и разделяются на две половины: первая половина становится к дверям избы, а другая — на противоположную сторону. Первая половина идет к другой и поет:

— Бояра, мы к вам идем.
Молодые, мы к вам идем!

Вторая половина идет к первой и поет:

— Княжúны, зачем вы к нам,
Молодые, для чего вы к нам?
— Бояры, мы невест смотреть,
Молодые, мы невест смотреть!
— Княжины, у нас нету невест,
Молодые, все недоросточки!
— Бояре, у вас выросли,
Молодые, все доросточки!
— Княжины, у вас кто женат,
Молодые, у вас кто холост?
— Бояра, у нас Яков не женат,
Молодые, что Михеич холостой.
— Княжины, изволь выбирать,
Молодые, изволь из любых.

Этот “бояр” припевается к парням и поется столько раз, сколько на игрище всех парней, *невестами которых бывают, впрочем, только из того дома, в котором делается игрище* (курсив наш — *И.М.*). Во время пения “бояра” все свечи гасят, кроме одной, находящейся под полатями на картежном столе; а когда пропоют “бояр” для всех девок и парней, то начинают “женить бояр”, то есть считают хлопнутую парнем по плечу девку его невестою, после чего девки опять все открываются, а одна из молодушек садится посредине избы настул и возле нее пляшут парень с девкой под песню:

У стола, стола китайчатого,
Против зеркала стекольчатого
Тут сидит, стоит Микита господин;
Он чешет голову, расчесывает
И с Натальей разговаривает:

(ср. мотив расчесывания перед зеркалом в святочных гаданиях — *И.М.*)

— Ты, Натальюшка, увей кудри,
Ты, Ивановна, увей русы.
Я теперь, Микита, не в твоей воле,
А в воле батюшковой
И в воле матушкиной.
А когда буду твоя,
Тогда я буду слушаться тебя.

Сидящая на стуле молодушка ловит пляшущего с девкой парня и спрашивает его, кого он любит. Парень отвечает: “Наталью!” Молодушка

опять его спрашивает: “Как?” Парень отвечает: “Три дня хлеба и соли не есть, да Наталью любить”. Потом так же спрашивает молодушка и девушку... После этого поют:

Остров зеленый!
Как за городом,
Как за новеньким
Стояли трои ворота,
Трои точеныя
Да позолоченыя.

Тотчас становятся три пары молодушек, из которых одна пара, подняв руки кверху, схватывается руками, чем и изображает ворота. Песня продолжается:

Остров зеленый!
В первы ворота
Проезжали сватовья.

В первые ворота проходят два парня.

Остров зеленый!
В други ворота
Провозили сундуки.

Во вторые ворота проносят сундук.

Остров зеленый!
В третьи ворота
Проезжали женихи.

Проходит в третьи ворота парень с девкой, называвшейся его невестой и обязанной вместе с ним плясать.

Остров зеленый!
Кто сына женит,
У кого дочерь берет?
Ахтям сына женит,
У Ивана дочь берет.
Остров зеленый!
Микитушка женится,
Натальюшку берет.
Он берет таки берет,
Она идет таки идет.

Потом девки спрашивают “жениха”, как он любит “невесту”. Он отвечает: “Она мне дороже всего моего богатства!” После чего молодая чета опять начинает плясать, припевая вместе с другими:

Плавала чарочка на сладком на меду,
Некому чарочку переняти.
Переймет — не переймет Микита господин,
Поднесет — не поднесет Наталье госпоже?
— Кушай-ка, Натальюшка, выпей всю!
Что же ты, Натальюшка, упрямишься,
Что тебе, Ивановна, не изволится?
Ведь я тебя не силой брал,
Ведь я к вам свата посылал.
Сват-от кланялся твоему отцу,
Всей твоей семье и твоей родне.

Эта песня поется трижды, после чего молодушка, сидевшая во время пения этой песни посреди избы на стуле, ловит парня и спрашивает: “Как ты любишь, Иванушко, свою жену?” Жених отвечает: “Я ее люблю больше своей жизни!”

Под конец игрища утомленная плясками молодежь играет в т. н. “ладыжки” или “лычки”, выпивая при этом баснословное количество пива»[167]. По описанию видно, что игра “бояре” в данном случае выполняла роль наборного хоровода, во время которого все участники разбивались по парам. Следовавшие за ним игры могли функционировать на молодежных посиделках самостоятельно. Например, вне связи с игрой в “бояре” приводит песню «Как на острове на Каме/Трои новы ворота./Ой, остров мой,/Ой, зелен мой!» П.А.Некрасов[168].

Большинство вариантов игры “бояре” построено на тех же мотивах и игровых действиях, что и уже разобранные нами игры типа “заюшка” (“женитьба барина/Бориса”): “сватовство”, иногда в сочетании с “торгом”, “хуление” и похвалы невестам и женихам, “демонстрация качеств и достоинств жениха (в первую очередь его одежды)”. Вот несколько наиболее характерных разновидностей игрового текста игры “бояре” из Владимирской, Вологодской, Псковской, Вятской и Смоленской губерний.

— Царевна молодая, а мы будем к вам!
— Буяре молодые, что-почто вы к нам?
— Царевна молодая, мы невесту выбирать!
— Буяре молодые, а у вас невесты нет?
— Царевна молодая, мало ли у вас невест?
— Буяре молодые, даров-то у вас нет!
— Царевна молодая, мало ли в торгу даров?
— Буяре молодые, а денег-то у вас нет!
— Царевна молодая, а мы денег-то дадим.
— Буяре молодые, по чему платок платить?
— Царевна молодая, по три рублика платок.
— Буяре молодые, покажите женишка.

— Царевна молодая, вота, вота вам жених,
Вота, вота вам хорош!

Затем требуют показать “смур кафтан”, “кушачок”, “сапожки”, “колпачок”, “перстенёк”.

— Буяре молодые, что котора вам люба,
Что котора хороша?
— Царевна молодая, вото, вото хороша!
— У нас в полку убыло, убыло,
Диди-ло! *(далее после каждой строки)*
— У нас в полку прибыло, прибыло!
— А наш-то полк ниже всех, ниже всех!
— А наш-то полк выше всех, выше всех!
— У нас вечóр плакали, плакали!
— А мы вечор скáкали, скакали!
(Ковровский у.)

— Царевнá, царевнá!
Ты пусти во горуд,
Ты пусти во красён!
— Боярá, боярá!
Вам пощё во город,
Вам пощё во красён?
— Царевнá, царевнá!
Нам девиц смотреть,
Красавиц выбирать!
— Боярá, боярá!
У нас девочки-недоросточки,
Мáлы выросли.
— Царевнá, царевнá!
С-по нам выросли,
С-по нам выросли.
— Боярá, боярá!
И даров-то у вас нет,
И даров-то у вас нет.
— Царевнá, царевнá!
Все дары в торгу,
У торговаю.
— Боярá, боярá!
По чемý аршин?
По чемý аршин?
— Царевнá, царевнá!
По рублю аршин,
По рублю аршин.
— Боярá, боярá!
С-по нам дорого,
С-по нам дорого.
— Царевнá, царевнá!
По петидесят,
По петидесят.
— Боярá, боярá!
С-по нам дорого,
С-по нам дорого.
— Царевнá, царевнá!
По пятнадцати,
По пятнадцати.
— Боярá, боярá!
Вам которую?
Вам которую?
— Царевнá, царевнá!
Нам и Дуню душу,
Свет Ивановну.
— Боярá, боярá!
За которого?
За которого?
— Царевнá, царевнá!
За Алексеюшка,
Свет Петровича.
(Никольский у.)

— Ты, царевна, пусти меня в хоровод!
— Ты, боярин, зачем тебе в хоровод?
(*вар.: — Царевна, пусти в каровод,*
Вари, ладу-ладу!
(после каждой первой строки в двустишии)
И пусти, девица.
— Боярин, пусти в каровод,
И пошто девицу? — Печорский р-н)
— Ты, царевна, на девок смотреть.
— Ты, боярин, у нас девка дорога.
— Ты, боярин, покажи нам жениха!
— Ты, царевна, вот тебе жених!
(*вар.: — Царевна, девиц смотреть,*
И красных любовать.
— Боярин, за кого любовать,
За кого любовать?
— Царевна, за гудошника, за сапожника,
За молоденького. — Печорский р-н)
— Ты, боярин, покажи-ка нам кафтан!
— Ты, царевна, вот тебе кафтан!
— Ты, боярин, покажи-ка сапоги!
— Ты, царевна, вот те сапоги!
— Ты, боярин, покажи-ка нам кушак!
— Ты, царевна, вот тебе кушак, право шелковый!
— Ты, боярин, покажи-ка нам шапку!
— Ты, царевна, вот тебе шапка, право бархатная!
— Ты, боярин, покажи-ка нам поклон!
— Ты, царевна, вот тебе поклон!
— Ты, боярин, хоть пониже и повежливее!
— Ты, царевна, вот тебе пониже и повежливее!
— Ты, боярин, покажи нам походу́!
— Ты, царевна, вот тебе походка, пра́во частенькая!
(*вар.: — Боярин, покажи походу́,*
Покажи походу.
— Царевна, на вот походу,
Право частенькую.
— Боярин, почаще тово,
И повежливей.
— Царевна, почаще тово и повежливей,
И почаще тово.
— Боярин, покажи нам поклон,
До сырой земли.
— Царевна, на вот вам поклон,
Вот вам поклон.
— Боярин, пониже тово,
И повежливее. — Печорский р-н)
— Ты, боярин, ка́я ж вам мила, кая ж пригожа́?
(Островский у.)[169]

Итак, подытоживая, можно сделать вывод, что в хороводных играх позднейшего слоя мы имеем дело с переработкой архаических мотивов, связанных с инициационно-посвятительными церемониями и обрядами. Мотив изоляции в "лесной избушке" заменяется более новым и, видимо, навеянным реальным пребыванием молодежи "на ученье" (или "на мученье", как пародийно-шутовской вариант, намекающий на более старые формы испытаний, которым подвергались посвящаемые) в монастырской школе. Мотив посвящаемого, находящегося в наркотическом трансе, преображается в соответствии с веяниями времени в мотив "хмеля", парня-гуляки и кутилы, веселящегося в кабаке, скомороха и игреца. Старый мотив "отрока", отвергнутых или проклятых родителями (отосланных к лесному духу — "лешему" или к "баннику") юноши или девушки, трансформируется в мотив "сиротинушки", стучащегося к девушке в окно. Несколько более изолированным выглядит игровой мотив "сватовства бояр", еще не потерявший связи с традиционным свадебным обрядом и фиксировавшийся в русской свадьбе вплоть до последнего времени. Рассмотрим теперь еще один, более архаический слой игровых персонажей, нередко предшествовавших рассмотренным в данной главе.

ПОД ЛИЧИНОЙ ЖИВОТНОГО ИЛИ ПТИЦЫ

Мотив оборотничества, обретения иного, часто нечеловеческого облика при обрядах, оформляющих новый социо-половозрастной статус, неоднократно привлекал внимание исследователей. Немалое место, в частности, анализу этой проблемы отвел в "Исторических корнях русской сказки" В.Я.Пропп[170]. Из последних исследований на эту тему можно выделить книгу Н.А.Криничной, посвященную эволюции персонажей несказочной прозы[171]. К сожалению, пока нет монографических исследований, в которых эта проблема анализировалась бы *на русском или восточнославянском* ***этнографическом*** (а не только фольклорном) материале. Это, кстати, позволяет некоторым исследователям делать вывод, что подобные архаические верования не получили отражения в стадиально гораздо более позднем фольклоре восточных славян, особенно русских. Вместе с тем при более внимательном рассмотрении некоторых фрагментов традиционной духовной культуры славян, в том числе и общеизвестных (например, представлений и верований, связанных с посиделками или ряжением), обнаруживаются существенные детали, позволяющие предполо-

жить, что элементы инициационно-посвятительных обрядов, выявленные на материале волшебных сказок, нашли отражение и в позднейшем обрядовом фольклоре. Как уже отмечалось выше, к такого рода остаткам некогда стройной системы испытательных церемоний и обрядов, можно отнести многочисленные забавы с кувырканием, распространенные на молодежных посиделках и среди юношей, и среди девушек: например, *“кри́ночкой подымать”* (парень прекувыркивал через плечо сидящую на полу “по-турецки” девушку) или *“капустку завивать”* (прекувыркивание через лавку), розыгрыши *“лисицю в кряж имать”*, *“коровушку доить”* или *“петушка запрягать”* и подобные им, устраивавшиеся нередко в однополом коллективе (скажем, девушками в отсутствие парней)[172]. Постоянно повторяющийся в описаниях мотив кувыркания “запряженного петушка” по полу позволяет усматривать в такого рода действиях древнюю магическую символику, связанную с “оборачиванием”, т. е. с обретением испытуемыми нового облика. Это предположение тем более вероятно, если учесть, что кувыркание характерно и для многих персонажей ряжения (помимо “петуха” и “курицы” можно назвать “медведя”, “деда”, “покойника”)[173]. С диалектным названием “перекидывания через голову” — *“кулика́ние”* — связано, по-видимому, одно из названий ряженых: “кулику́”.

Кувыркание вообще очень тесно связано с темой оборотничества, а следовательно и обретения иного облика. Поэтому весьма показательно, что столь же близкое родство соединяет его с ряжением, одно из названий которого — *“окрутничество”* — выводит нас на обширный пласт обрядовой терминологии, в частности, свадебной[174]. То есть можно утверждать, что свадьба, вступление в брак непременно сопровождаются оборотничеством, «перекидыванием», обретением нового облика. Об этом имеются реальные этнографические свидетельства. Скажем, в Сарапульском уезде Вятской губ., по свидетельству Д.К.Зеленина: «Шутливо называют “оборотнями” молодых баб: “Вчера была девка, сегодня — баба: оборотень!”»[175]. Не случайно, по-видимому, понятия *“окрутить”, “скрута”* имели значение не только “рядиться”, но и “быть просватанной (о девушке)” или “выйти замуж”. Аналогичный вывод, что «одной из необходимых предпосылок перевоплощения героя является его бракосочетание, женитьба, свадьба» делает на основе анализа материала преданий и Н.А.Криничная, приводящая множество примеров приобретения зоо- или фитоморфного облика персонажами сказок, былин, быличек (царевна-змея, царевна-лягушка, королевна-медведица, девушка-цветок или девушка-дерево и т. п.) и утраты этого облика в связи со вступлением в брак[176].

В этой связи можно отметить, что превращение в животное было темой некоторых девичьих развлечений на посиделках. Скажем, в Устюженском районе они в отсутствие парней *"скакали лягушкой":* становились цепочкой, ухватив друг друга под мышки, и прыгали "по мосту", то есть по полу[177]. Это развлечение, отсылающее нас к сказке о Царевне-лягушке и многочисленным быличкам о превращении в лягушку или жабу ведьм, вероятно, свидетельствует об одном из возможных перевоплощений девушек, проходивших испытательные церемонии. В этой связи укажем на распространенное на Русском Севере проклятие, которое можно было бы рассматривать как одну из формул ритуального отречения родителей от посвящаемой: "Лягу́ша ле́ша!" — что, по определению рассказчиков, "клятба самая большая"[178].

В Волотовском р-не Новгородской обл. подобным развлечением, имевшим соревновательный оттенок, завершались пляски: «На игрищах, после того как спляшут кадриль, метелицу, девушки приседали на корточки и скакали друг за другом по избе. Сидящие на лавках прихлопывали в такт в ладоши и пели. Это была игра на выносливость: смотрели, кто из девушек раньше выходил из игры, а кто находился до последнего. На скакание девушки оставались в одних рубашках». В Любытинском р-не участники "скакания", двигаясь вприсядку, пели особую, только с этой игрой связанную песню, текстуально близкую как к детским считалкам и скоморошинам, так и к некоторым шуточным песням с эротическим мотивом "волка или медведя-жениха":

Макарушки-Макара!
Против печки сидела́,
Куделинку вертила́.
Мне сказали-приказали:
— Макаровы дети,
Макаровы дети,
Куда улетети?
— На Иваньску гору!
— Что Иван там делат?
— Грамоты пиша,
На девицу дыша:
Де́вица-деву́ца,
Сходи за водицей!
— Я волка боюсь,
Я медведя устрашусь.
Сидит волк на болоте
И трету (?) колотит,
Сидит лисица на суку,
Помирает со смеху![179]

К пережиточным формам такого рода можно без сомнения отнести и свидетельства о временном перевоплощении в животное или птицу — скажем, превращение в волка. "Волчий" облик был одной из "личин, под которой выступали участники мужских одновозрастных компаний, чаще всего неженатые парни или женившиеся недавно молодые мужчины. А.В.Гура указывает на то, что волк в славянских народных веро-

ваниях «связан с различными пограничными, переломными моментами или периодами: к переходному зимнему или весеннему периоду, к промежуточным календарным датам относится время разгула волков и оберегов от них; во время поездки к венчанию или от венчания свадьбу могут обратить волками; передача ткаческих орудий за границу села опасна нападением волков и т. п.». Вместе с тем волк тесно связан с семантикой “чужого”, приходящего извне: это и жених, и предок, и ходячий покойник-вампир, и принимавшийся в круг взрослых косцов парень, и колядники[180].

С этим мнением трудно не согласиться, так как, во-первых, “инициационная” (в том числе и “волчья) символика была естественным образом связана со столь важными событиями, как завершение сельскохозяйственных работ и начало посиделок, с одной стороны, и с началом календарного года, со святками, а в некоторых регионах — с мясоедом или масленицей, иногда первой неделей Великого поста, с другой стороны. Во-вторых, “волчья” символика известна в традиционной славянской свадьбе, где в этом обличье иногда предстает жених, в то время как невеста — преследуемая им овечка[181]. Эта символика отражена и в целой группе игр типа “ворон/коршун”, где в качестве похитителя выступает волк. В качестве примера можно привести описанную Г.Цейтлиным поморскую игру “волком”, которой развлекались участники “малых” посиделок. В игре принимали участие только девочки. “Волк” становился на лавку, а все остальные, изображающие “ове́цек”, выстраивались гуськом «по одной девочке в ряду, прикрепленных с обеих сторон друг к другу полотенцем. “Матка”, таща за собой прикрепленное к ней стадо, подходит к “волку” и между ними происходит следующего рода диалог:

— Здравствуй, волк!
— Здравствуй, овця!
— Куды, волк, пошел?
— В цисто поли — овецек исть. Дай-ко овецьку съисть.

“Волк” прыгает с лавки и бросается на овец. “Матка” с расширенными руками ему мешает. “Волк”, хватая “овечку”, должен “укусить” ее, и тогда она уходит со стада. И так продолжается, пока все овцы не будут пойманы. Потом “овцы” садятся в кружок, а “волк” *гоняет* “матку” вокруг сидящих, пока она им не будет захвачена»[182]. Игры с символикой такого типа (“волк и овцы”, “волк и гуси”) более распространены у белорусов, литовцев, поляков, хотя их разновидности (например, “— Гуси, гуси,/— Га-га-га!”) известны и на Украине, и в Южной Росии.

Еще одной ипостасью юноши-“волка” было святочное ряжение “волком”. Правда для русских этот тип ряжения не очень характерен — такого рода сведения чаще всего имеют происхождение из западных областей России. Скажем, в д. Зайцево Палкинского р-на Псковской обл. *“обделывались двумя волками”*: «Шубы вывернуть шерстью кверьху. И вот так ж... с ж... сьвяжуть их. Адин задом идё, другой передом... Больших мальцев-то выберуть. Гармониста посадють навярёх, на их. Едя. Волки возють, а он в гармонь играя»[183]. Как видно из описания, “волки” в данном случае больше напоминают “коня” (“лошадь”) или “Сидора и Дзюда” (см. раздел “Смотрины и сватовство”).

Судя по материалам из Торопецкого р-на Тверской обл., сценки с участием ряженых-“волков” строились на тех же мотивах, что и народные игры “волк и овцы” и “гуси и волк”: “волк”, наряженный в вывернутую мехом наружу овчинную шубу, крадет девушек-“овечек” или “коровок» у водящей-“пастушки”. Действом нередко руководил “батька”, и оно мало отличалось от других забав ряженых с символикой женитьбы (см. “Бахарь, Чумич, Сидор и другие”). “Волков” зазывали в избу приговором:

Все мои лета,
Волка дома нету.
Пестрый х...,
Вострый х...,
Сюда, сюда, сюда!
(с. Пятницкое)[184]

Далее разворачивалось основное действо. «Васиха пасеть каров: мушшына сделавши на бабу — надета бабья какая-нибудь одежа… Вот эта пастушка платок подвяжет (там ня знаешь, хто даже накрывши) и вярёвку нясёть. Вот где-нибудь привесить эту вярёвку — сделають, чтоб он качался, качельку такую с вярёвки — и качается. А мы коровы, наверное, будем, а мальцы сделавши волкам. Три мальца сделаются или два, шубы выворочуть чисто-гладко, подпояшутся тут вот рямнем и стаять в сянях. А Васиха в избе: “Тось-тось-тось, коровки ходють! Ну, слава Богу, поляжу, подрямлю…” Дяржится за вярёвку и дремлет эта Васиха (называется Васиха). А в тот момент, когда она притихнет так, мальцы бяжать. И обязательно будуть свою хватать, с какой гуляет, какую любит больше. Тут скорей садишься, чтобы мальцы ко мне другие сели [=на колени] — ня хочется убягать… [Но «волки» все равно] выдернуть, кого захочуть — с-под низу выдернуть. И в сени… Ну вот, там поговоришь, постоишь и поцалуешься…»[185] То есть действо завершалось так же, как в играх “в попа” или “в столбушку”, описанных выше.

Интересны комментарии, отдаленно напоминавшие “хулилки”, которыми сопровождала игру “пастушка”: «Ой, батъ, овцу волк украл. Хорошая овца, породистая. С тем-то бараном гуляла, покрывши была»; «Ой, батёк, такую хорошую овечку увели! За ней такой-то баран ходит!»; «Эта раненая пришла, ох, тпрусенька моя! Ну, а эта ничаво!» Причем одна из реплик позволяет предположить, что «красть» могли и парней (видимо, для того, чтобы они исполняли роль «волка»): «Батёк, барана унесли! Да ладно, батёк, чёрт с ним! Он лазает по колодам, не видит яслей, курносый…»[186]

Очевидно с этими сценками ряжения тесно связано и гораздо более широко распространенное подшучивание над детьми, во время которого взрослый грозился позвать в избу волков[187]. Ареал его распространения указывает, по-видимому, на существование в прошлом близких по типу молодежных развлечений с “волчьей” символикой и в других местах России.

В русском фольклоре облик “вора-любовника” в маске волка, известный по сценкам ряжения, нередко присущ молодому пареню, ухажору. Такая его ипостась встречается, например, в заветных сказках. Так, в сказке из сборника А.Н. Афанасьева “Невеста без головы”[188], которая, кстати, очень близка ко всей обсуждаемой нами тематике, речь идет о парне, который решил проверить “честность” своей предполагаемой невесты. Придя в ее дом под видом *нищего странника* («надел на себя самую худую одежу, перекинул узду через плечо, взял кнут в руки и отправился к свату»), он просится на ночлег: «“Пусти к себе от темной ночи укрыться”. — “А ты откудова?” — “Издалеча, верст за сто, ищу, дядюшка, хозяйских лошадей”». Пустившим его переночевать хозяевам предполагаемый жених рассказывает, что в его краях «кажную ночь волки людей едят: уж недели с две редкая ночь пройдет, чтобы волки не отгрызли пять или десять человек».

Как видим, уже в завязке много довольно прозрачных намеков на святочное ряжение: парень изображает ряженого-“нищего”, “пастуха” или “цыгана”, что поддерживается и его просьбами (просится на ночлег), и его рассказами (идет издалека, ищет лошадей, события происходят во время святок — “две недели” с жуткими бесчинствами).

Ночью к девушке (предполагаемой невесте) приходит полюбовник, которому она предлагает очень экзотический способ сношений: «привязать ноги веревкою и притянуть покруче к самой шее» (как видим, это очень напоминает шуточные способы ряжения: например, “петушком”, “коровушкой”, “лисицей” — см. выше). В этот момент их и спугивает постоялец криком: “Караул! Рятуй, хозяин! Твоя дочь пропала

— волки голову отъели!” А затем предъявляет отцу и матери девушки схваченного полюбовника: “А вот он, дядюшка, волк-та!”

В другой версии сказки в качестве главного героя выступает солдат. Он останавливается на ночевку у попа и застает врасплох поповну, которой сам, будто невзначай, подсказывает “модный прием”: засунуть при сношении ноги и голову в хомут — что она немедленно испробывает с пришедшим к ней под покровом ночи кавалером. В данной версии дело также заканчивается криком солдата: “Батюшка, волки!” — и расследованием, не съели ли волки поповну?[189]

Эту же тему обыгрывают распространенные в русском и восточнославянском фольклоре шуточные песенки фривольного содержания, в которых описывается встреча девушки с волком.

Деўка лянок брала,
Брала, выбирала,
Зямлю ‘на ‘ббивала,
Гарстями кидала.
Баялыся деўка
Да серыга воўка, —
Ни таго баялась,
Што пó лесу ходить,
А таго баялась,
Што пó пылю рыщить,
Красных девык ищить.
Узяў деўку папярёк
За шаўковый паясок,
Павёл деўку у лясок,
За пень, за калоду, / 2 р.
За белу берёзу.
Ты стой, паринь, ни валяй,
Сарахван ни марай!
Сарахван мой синий,
Сама яго скину, / 2 р.
Пад сябе падлажу.
Сарахван кумашный
Работы дамашний.
(Смоленский у.)

Ой, там, за горами,
Там паши орали
Четырьмя плугами
Пятый бороною,
Кобылою вороною
Насеяли лёну.
Брали девки лён,
Брали, выбирали,
Землю выбивали.
Добралися девки
До вечера поздно,
До сераго волка.
А у сераго волка
Золота головка:
По лесу ходя,
По полю рыща,
Красных девок ища.
(Купянский у.)[190]

Известно, что мотив “умыкания девушки волком” (ликантропия) широко распространен в фольклоре индоевропейских народов[191]. По мнению В.Г. Балушок, наблюдающаяся в легендах связь превращения юноши в волка со вступлением в брак и началом брачной жизни «объясняется тем, что члены мужских “волчьих” союзов умыкали девушек, которые жили с ними в мужских домах и с которыми они позже вступали в брак»[192].Интересно проводимое

В.Г. Балушок сравнение ритуального превращения инициируемых в волков с легендами об оборотнях (“вовкулаках”, “вовкодлаках”): «Судя по материалам этих легенд, в волков превращают, как правило, молодых парней брачного возраста, что соответствует возрасту инициируемых»[193]. Подобного рода легенды, как известно, более всего распространены в Балкано-Карпатском регионе, а из восточных славян — у украинцев и белорусов[194]. У русских об этом встречаются лишь отрывочные сведения. Например, известны былички о том, как девушки спаслись от пришедших к ним парней в волчьем облике (ср. в приведенных выше быличках приход парней в виде “чертей”, “покойников”, “костей” или “кобыл”). Не распознавших их девушек гости умерщвляют, разрывают их на части, сдирают с них кожу и т. п.[195]. Нередко сюжет осложняется мотивом погони и “очерчивания”, “закрещивания” убежавшей девушки и ее подруг.

Смутные воспоминания об “оборотничестве” молодых парней сохранились в некоторых чертах их поведения. Так, еще в 30-е годы на Русском Севере было широко распространено сравнение пения парней с волчьим воем («Девки, слышите: вон космаревские волки (то есть ребята из д. Космарёво — *И.М.*) воют!» — Тарногский р-н). Отсюда, видимо, и встречающаяся во многих описаниях эмоциональная характеристика колядования как “воя”. Скажем, Н.Я.Никифоровский приводит очень характерную примету, бытовавшую в Витебской губ.: «Если кто, не рассльшав хорошенько, примет волчий вой за голос колядующих и произнесет: “Еть, мусиць, колядники жабру́ютца! [т. е. побираются]” — у того волки будут уносить летом всякий скот»[196]. Причем эта метафора нередко применялась по отношению к мужской манере пения в целом.

В.Г.Балушок считает перевоплощение в волка наиболее характерной чертой инициаций древних славян: «Умирая в свое старой ипостаси, испытуемый в ходе древнеславянской инициации “перерождался” в волка и становился членом мужского “волчьего” союза»[197]. Далее автор приводит ряд любопытных фактов из различных частей славянского мира. В частности, указывает на то, что в поздних испытательно-посвятительных обрядах ряда славянских народов сохранился обычай называть посвящяемых “волками”. Например, так называли юношей, проходящих инициацию среди нищих и разбойников, а также в косарских общинах у поляков и других западных славян[198]. На Украине в некоторых местностях *“вовком”* называли парня, принимаемого в парубоцкую громаду[199]. Сюда же, по мнению В.Г.Балушок, можно отнести и сравнение в “Слове о полку Игореве” дружинников князя Всеволода с волками в рассказе

об их воспитании как воинов, «проходившем в то время в форме инициации»[200].

Следы этих древних обычаев можно найти в молодежных развлечениях всех групп славянства. В качестве примера возьмем группу близкородственных игр, известных восточным и западным славянам, в основу которых положен мотив *"молодец в облике животного или птицы проникает в девичий огород или терем"*. Как уже указывалось в первой главе, подобные игры построены на архаической метафоре: животное (как правило из разряда тех, которым приписывалась особая плодовитость и эротическая мощь) поедает или вытаптывает посаженные девушкой растения, связывавшиеся в данной культуре с девичьей честью, "кра́сотой". В качестве животного или птицы у русских чаще всего выступает козел, заяц или воробей. Наиболее активно подобного рода игровые тексты в прошлом веке функционировали в южных и юго-западных областях России и Славии в целом. По мере своего продвижения на восток и север они постепенно теряли свои игровые функции, превращаясь в шуточные, плясовые, а порой и лирические песни.

В русском фольклоре известно несколько типов игр с таким сюжетом. В первой из них, более редкой и, на наш взгляд, более старой (*"Вскочил козел в огород"*) действует персонаж чрезвычайно популярный в славянском шуточном и сказочном репертуаре, но в обрядовом фольклоре русских представленный сравнительно скромно. Среди наиболее ярких обрядовых функций *козла* (*козы*) можно указать, например, их применение в качестве одной из масок святочного ряжения. В этой роли они чаще всего встречаются в Поволжье и на юге России, в первую очередь у казачества (обряд *"Маланка"*), а также у белорусов и украинцев. Правда, мнение В.И.Чичерова, что «Русский Север не знает ряжения козой», в последнее время, кажется, поставлено под сомнение, так как маска "козы" ("козла") спорадически встречается и на территории Вологодской, Архангельской, Ленинградской, Новгородской, Пермской областей[201]. Хорошо известен этот святочный персонаж и южным и западным славянам. Сценки с участием "козы" обычно включали мотив болезни или смерти, а завершались ее "оживлением" или "продажей шкуры", то есть теми же мотивами, что и сценки с участием "медведя" или "быка" (более подробно мы остановимся на них ниже).

Одна из наиболее ярких обрядовых функций "козла" или "козы", имеющих непосредственное отношение как к святочному ряжению, так и к рассматриваемому нами кругу игр, — это роль этих животных (наряду с "медведем") в жнивной обрядности. В Белоруссии и прилегающих к ней западно-русских областях распространены жнивные

песни с зачином: «Хадил казёл пу мяжú, дивовался барады: “Дúва, дива!/Чья же ета барада чорным шолкам увитá? Дива, дива!”» или «Седúть казёл на лазé, дивуетца ў бараде: “Диво, диво!/Чая эта барада, уся смалуй улитá? Диво, диво!/Уся смалой улита и бярóстай увитá? Дива, дива!”»[202]. Белорусы могли отождествлять это животное с днем Василия Кесарийского, к которому часто приурочивалось колядование у восточных славян. В этой связи можно, например, указать на сообщение из Мозырского уезда Минской губ. о том, что на богатую кутью (*“на святэга Козлика”*), поднимая первую чарку, обычно говорили: «Святэй Козлик, Святэй Василейко, надзяли, Боже, здорóвейком!»[203]. С этим же кругом верований связан, по-видимому и тот факт, что русские “авсени” или “колядки”, исполнявшиеся в надвечерие Нового года, часто начинаются фразами “Скочил козел в огород”, “Прыгнул козел на небо,/Кóледа-мóледа!”, “Вскочил козел на барский двор./— Пошто вскочил? — Брусок искать!” или “Скакал, скакал козлик/По бабкиной клетке (вар.: грядке)./— Чаво, козлик, ищешь?/— Я ищу брусочек!” и под.[204]. К обсуждению связи подобных обрядовых текстов с рассматриваемыми нами игровыми мы еще вернемся.

У русских “козел” встречается чаще всего в святочных играх и хороводах. И это вполне объяснимо, так как участие в играх ряженых-парней во многом определяло весь состав приуроченных к этом периоду “жениханий”. Характерно, например, появление этого персонажа в игре в жмурки (см. раздел “Игры с мертвецом”). Вполне вписывается в логику святочных развлечений и игра с выбором пары, в которой “женихом” выступает это животное. Брачная символика поддерживается и фактом употребления этого текста на свадьбе: «поют, когда выведут молодых из-за стола».

— Заскочил козел в огорóдец, в огородец,
Заскочил молодой во широкий, во широкий (*вар.: во высокий*).
Тут Катюшенька была ýмна, была умна,
У нас Ивановна была разумна, была разумна.
Она пошла козла выгоняти, выгоняти,
Она берет на козла дубинку, дубинку,
Она такую дубинку-лучинку, лучинку,
Она бьет козла с-по коленям, с-по коленям.
Тут упал козел на колени, на колени,
Они тут с козлом разбранились, разбранились,
Всяки всячески раскорились, раскорились.
Они тут с козлом помирилися, помирилися,
Понизехонько поклонились, поклонились,
Во уста козла целовала, целовала,
Да Иванушком величала, величала.
(Красноборский р-н Архангельской обл.)[205]

Нетрудно заметить, что игра построена на тех же мотивах, что и “женитьба молодца”: девушка ссорится с “козлом” и бьет его, а затем мирится, причем в этом эпизоде “козла” уже величают как “молодца”. Собственно, это проясняет и другие тексты с мотивом “ссоры”: девушка ссорится с молодцем потому, что он покушается на ее честь (в старой символике — “топчет ее огород”, “заламывает ее капусту” и т. п.).

В ряде случаев игра “Козел в огороде” исполнялась во время величания парней и девушек на вечорках. «Парень ходит по комнате, потом выходит девушка, которую “завеличают” и, проделав все то, о чем поется в песне, выбирает для поцелуя другого парня, а парень — другую девушку. Затем “играет” вновь избранная пара и т. д.»:

— Вскочил козел в огород
Через частенький частоколик: ...
Кому козла выгоняти?
Выгоняти козла душе девушке
(Имя) свет (отчество)
У нас (имя) девушка хорошая,
Она ходила, гуляла по долинке,
По широкой лугатинке.
В руках-то у ней платочек
Ровно беленький, батистовенький.
Она бьет козла по коленям,
Козел на колени припадает,
Из садочка выбегает,
Выбегает козел, выбирает,
Выбирает козел, сам целует.
(Сургутский у. Тобольской губ.)[206]

Существуют также варианты игровой песни (“Скочил козел в огород/Задним ножкам наперед”, “Рататуиха коров пасла,/Загонила в огород козла”), в которых “козла” ловят, продают на базаре или рынке (ср. мотив продажи “козы” или “козла” в сценках ряжения), а на вырученные деньги покупают румяна, белила, вино. Э.В.Померанцева отмечает бытование такого рода игровых песен во многих регионах России[207].

Все эти русские развлечения имеют параллели в игровом фольклоре западных славян. Так, среди польских игр также встречаются построенные на мотиве *“козел в огороде”*:

Kozioł w ogrodzie,
Wygóń go, wygóń go!
Ma cerwone korzynecki,
Rozuj go, rozuj go!

Козел в огороде,
Выгони его, выгони его!
Он в красных сапожках,
Разуй его, разуй его!

При этом “козел” пытался «боднуть девушек, пользуясь палкой (“киеем”)». Игра напоминала танцевальный хоровод[208].

Ф. Бартош приводит моравский вариант этой игры, где в качестве главного персонажа выступает *“коза”* — игрок в центре круга, пытающийся прорваться сквозь сомкнутые руки остальных игроков (то есть игра была близка к восточнославянским играм типа “Заюшка с-по сенечкам”). “Козу” обвиняют в том, что она ест и топчет в огороде цветы и гонят ее: “Pryč, koza, ze zagrady!” В конце игры “козу” ловят и тормошат[209].

Среди традиционных славянских игр выделяется целая группа, построенная на распространенном фольклорном сюжете: *“молодец обернулся сизой козонькой (бараном) и просится к девушке в терем (в постель)”*. В отличие от игр с мотивом *“козла в огороде”* игры этой группы используют не образный параллелизм (“козел” = “добрый молодец”), а мотив *оборотничества* (молодец *“оворáчивается”* “козлом” или “бараном”). В некоторых текстах оборотничество напрямую связывается с *ряжением* “козлом” или “козой”. На Русском Севере игровые песни такого рода встречаются с разными зачинами:

Собирались молодчики
На единое собраньице —
Как бы девицу увидети,
Раскрасавицу посмотреть.
Один мальчик — он догадливый был,
Нарядился серой козонькой...[210]

Собирались ребятушки,
Собирались удалые молодцы.
Собиравшись, таки речи говорят:
— Да где бы, где бы нам девицу увидать,
Где красавицу повысмотрети?..[211]

У нас в горенке хрустальной пол,
Камешки-то виноградные,
У нас девки ненаглядные,
Молодцы-то кудреватые.
Один молодец побаще всех:
Нарядился в серу козоньку.
Вот пошла коза вдоль улицы гулять...[212]

Сюжет игры является собственно описанием обряда ряжения или колядования: молодец, нарядившись “козонькой”, приходит к девице под окошко и просится к ней в гости.

... Пошла коза вдоль по улице гулять,
Пошла сизая прогуливаться,
Пришла коза ко девице под окно,
Она стукнула копытом о бревно...

Девушка просит у матери разрешения пустить “козоньку”:

Ко батюшке в широкой двор,
Да ко маменьке в высок теремок,
Да ко мне, младой, в шитой браной положок[213].

Очень близкие тексты бытовали еще в начале века в Смоленской губ. Вот, например, вариант, опубликованный В.Н. Добровольским:

Ахи, матушка, баран,
Гасударыня, баран
Па улицы ходит!
— Ахи, пусть хадачú,
(из: Пусть иго́, дочи! — прим. *собирателя*)
Не замáй, хадачи,
Не кричи, дача, маўчи!
Пусть баран начуит,
Пусть ён привыкает!

Затем текст игровой песни повторялся, изменялись только последние реплики: “У сенюшки ўходит”, “На краватку лажицца”[214].

Еще более откровенные концовки имеют чешские и словацкие шуточные песенки с тем же сюжетом: “козел” спит на печи с девушкой (или мельничихой), которая угощает его разными яствами (их перечень существенно различается в разных вариантах), его застает за этим занятием отец девушки (или мельник) за что “козлику” достается колотушек. Нередко диалог завершается описанием свадьбы или похорон, а также пляской “козлика”:

— Kozle, kozlíčku, kdy se ženit budeš?
— Za štyři neděle, pane, pane můj.
— Kozle, kozlíčku, kterou máš nevěstu?
— Sládkovu kozičku (var.: kozičku rohatou), pane, pane můj.
— Kozle, kozlíčku, jak tancovat budeš?
— Cupy cup, cupy cup, pane, pane můj… и т. д.

— Козлик, козличек, когда будешь жениться?
— Через четыре недели, пане, пане мой.
— Козлик, козличек, которую возьмешь невесту?
— Козочку рогатую, пане, пане мой.
— Козлик, козличек, как будешь танцевать?
— Чупы-чуп, чупы-чуп, пане, пане мой. [215]

В польском варианте, приводимом О.Колбергом, в такой же роли выступает “баран”:

— Pono mi ty umrzesz, czarny baranie?
— Jak umrę, to w trumnę, mościwy panie.
— Cém-że ci zadzwoną, czarny baranie?
— Motyką i gracą, mościwy panie.

— А никак умрешь ты, черный баран?
— Как умру, то [буду] в гробу, милостивый пан!
— Чем же зазвонят [по тебе], черный баран?
— Мотыгой и граблями, милостивый пан![216]

Как видно по приведенным выше северно-русским и польским вариантам, “козел” (“коза”) в этих контекстах нередко чередуется с *“бараном”*. В качестве еще одной параллели можно привести большую группу вопросно-ответных игровых текстов (нередко их характеризуют как “шуточные”, “плясовые”, “свадебные” и т. п.), известных на западе Украины, у поляков, белорусов и литовцев. Наиболее старые из них еще в прошлом веке функционировали в качестве святочных и колядных, как, например, белорусская игра “Дзе ж гэта быў ты, наш чорны баран?”[217]. Главный персонаж этой игры (“чорный или белый баран”) рассказывает “пану”, что он был на мельнице, где “муку малоў” и где его обидели (“скрыўдзілі”) мельники, побив палками (ср. выше мотив избиения козла “дубинкой-лучинкой”). Рассказ сопровождался соответствующей жестикуляцией. Игра завершалась просьбами к “барану” показать, как он плакал и убегал от мельников:

— Як жа ты плакаў, наш чорны баран?
— Мэмэ, мэмэ, мэмэ, мэмэ, міласцівы пан!
— А як жа ўцякаў, наш чорны баран?
— То я скоком, то я боком, міласцівы пан!

Характер игры и применяемая в ней символика (“смалывание муки на мельнице”), а также ее приуроченность к святочным игрищам или святкам позволяет предположить, что она родственна описанным выше забавам ряженых с “мельницей”, в которых, как уже отмечалось, “мельничная” символика имеет явный эротический оттенок. Эротический смысл имеют, по-видимому, и встречающаяся в некоторых вариантах этого текста концовка: “черный баран” убегает (или ему советуют убежать) в мышиную норку, несмотря на то, что ему мешают рога[218]. В этой связи можно указать на важную роль эротической символики барана, бараньей шкуры и бараньих рогов в традиционной свадьбе. Среди свадебных припевок, непосредственно связанных с этим

персонажем, есть и обыгрывающие мотив его рогов. Скажем, в костромской свадьбе основное угощение во время застолья — лапшу — подавали гостям под припевку:

Бараночка круторогий,
Не нашел в ... дороги![219]

Мотив "утраты рогов" встречается и в колядках и святочных сценках ряжения с участием козы: «— Го-го-го, коза!/Го-го, серая!/Дзе роги дзела?/— На соль праела./— Соль дорогая,/Мера скупая…»[220]. Рассмотренные тексты помогают, кстати, понять некоторые мало мотивированные фрагменты диалогов ряженых у русских. Скажем, в сценке с участием "Ивана Чумича" (см. раздел «Бахарь, Чумич, Сидор и другие»): «Мужик пришел, оброк принес, ... без рог, просится обеззакониться»[221]. Возможно, что как различные трактовки этой символики "рогатого животного" и "рогов", ранее, по-видимому, активно использовавшейся в испытательно-посвятительных обрядах, можно рассматривать угрозу: "Я тебе рога пообломаю!" и уничижительную кличку "рогоносец".

В польских текстах с "черным бараном" встречаются вариации концовки: "баран" убегает в "собачью дыру" или просто в "дыру" ("psiom dziurą", "do dziury", "przez dziurę pod kołem"), "через плетень, как кот" ("przez płoty, jak koty", ср. вариант из Бучачского повета: "bez płocik, jak kocik")[222]. В вариантах из Мазовше встречается также мотив "бегства в лес": «Jakżeśħь uciekał, czarny baranie? — Hopsasa do lasa, mośьciwy panie!»[223], что возвращает нас к символике леса ("тая", "шума") и рощи, связанной с девичьей "игрой", хороводом, кругом, девьей "красóй".

При сравнении игр и колядок, в которых в качестве главного персонажа выступает "черный баран", с текстами, исполнявшимися при обходах ряженых с "козой", легко вычленяется общий круг мотивов: "пребывание в некоем отдаленном месте, нередко, видимо, связывавшимся с чем-либо "нечистым", "чужим" или опасным ("мельница", "кабак", "турецкая земля" и др.)", "избиение главного персонажа, нанесение ему увечий", "угощение, еда", "болезнь или смерть, гибель". Для иллюстрации приведем фрагмент обширного диалогического текста, исполнявшегося в Рогачевском уезде Могилевской губ. при обходе ряженых с "козой":

— Го-го-го, каза,
Го-го, серая,
Го-го, белая,
Иде ты была?
— Ў турэцкой зямле!
— Што ты рабила?
— Ягадки брбла!
— Каму давала?

— Сваим детачкам,
Жаўнира́тачкам.
Чым тябе били?
— Розками, розками,
Бярозавыми!
(*вар:* — *Идзе ты была?*
— *Коло речечки,*
Коло быстрия.
— *Што ты поробляла?*
— *Ягодки збирала.*
— *Кому ты давала?*
— *Сукиным сынум*
И разбойничкам.
— *Чим табе били?*
Прутами, прутами
Березовыми,
Палками, палками
Лозовиньками.)
— Куды ўтякала?
— Берегам, берегам,
Биражыначкай!
На том берази
Стаить клетачка,
А в той клетаццы
Сядить девочка,
Заручоная,
Нивянчоная… и т. д.[224]

Мотив “девушки в клеточке”, мало мотивированный и совершенно неясный в белорусской коляде, становится понятным при сравнении с текстами типа “молодец овернулся сизой козонькой”: далее “коза”, если следовать этой сюжетной схеме, проникает к девушке “в клеточку”. Этот мотив уцелел в севернорусском святочном гадании о женихах: *“Уж я клеточку (или жиро́вку) хороню”* (т. е. “закрываю, прячу” — *И.М.*), где “клеточка” или “жировка” — аналоги “терема” (ср. мотив “сидит девица в высоком терему”).

Уж я жировку хороню
Ко святому вечеру,
Ко васильевскому.
Жировка маленька,
Окошки велики,
Косящатые,
Косящатые-решащатые:
Блоха не проскочит.
Коза проскочила,
Хвост прищемила,
Рога увязила…
(Пригородская вол. Вологодского у.)[225]

Все эти тексты близки к восточнославянским игровым и шуточным приговорам, припевкам и считалкам, главным героем которых является уже знакомый нам по хороводным играм с мотивом “женитьбы” *“заюшка”, “заенька”* :

— Заюшка, заюшка,
Где ты был?
— На пруде, на пруде (т. е. на мельнице — *И.М.*).
— Что там видел?
Мех (т. е. мешок) муки, мех муки.
— Чему не украл?

— Там были старцы,
Перебили пальцы.
Я насилу утёк
На бабин ток:
Ухватив лустку (т.е. ломоть хлеба),
Побиг на капустку.
(Суджанский у. Курской губ.)[226]

Близкой иаралелью к этому тексту можно считать и приведенные выше игры с мотивом "козел в капусте".

Украинские и белорусские версии текста (особенно многочисленные), развивают мотив "повреждений" и "ранений", полученных главным персонажем:

Ледве я втік
Через бабин тік,
Да через колоду —
Головкою у воду,
Да через поліно —
Ізодрав коліно,
Да через лома́ку —
Ізодрав я сраку,
Через конопельки —
Конопельки трісь, трісь,
А веребчик пісь, пісь![227]

Игровые приговоры дают нам возможность перейти к еще одному типу русских святочных игр — "в заюшку", большое количество фиксаций которых можно найти практически во всех старых сборниках. Это имитационно-подражательные игры, построенные на довольно схематическом изображении игроками всего, что происходит в игровой песне. Нередко под песню просто ходили по комнате и в конце песни сменяли или выбирали себе пару. В качестве главного персонажа в играх выступает "заяц", то есть животное, гораздо более распространенное в русском игровом и обрядовом фольклоре, чем "козел". Этот персонаж хорошо известен в обрядах и фольклоре народов Северной Европы, а в русском культурном ареале нередко заменяет или дублирует более ранние обрядовые реалии или персонажи. Что касается обрядов, то заяц также может выступать в качестве "жнивного духа" (особенно ярко это проявляется на Русском Севере, в зонах взаимодействия с финно-уграми)[228]. Важные символические функции приписываются зайцу и в свадебной обрядности этого региона[229]. В конце XIX в. популярность "заячьей" символики была настолько велика, что в некоторых местах зайчик активно вытеснял из свадебного обряда елочку — символ девичьей кра́соты. Многочисленные игры с этим персо-

нажем (“заюшки”/”заеньки”) распространены не только по всей территории России, но были популярны и у украинцев, а также известны на юге Славии (например, у сербов). В отличие от “козла”, “заяц” очень редко встречается в ряжении и практически не упоминается в колядках (если не считать таковыми не совсем очевидные эвфемизмы типа “кривой бес” и под.).

Вместе с тем предлагаемая ниже игра чаще всего разыгрывалась именно на святочных посиделках. Причем употребляющийся в ней текст мог существовать и в качестве шуточных припевок или песенок, а сокращенные его формы бытовали в виде детских считалок.

— Где же ты, заинька, вечор был,
Где же ты, серенький, вечор был?
— В огороде, барин мой,
В огороде, душа мой! / 2 р.
(*вар.: — Где же ты, заинька, гуляла,*
Рассерая, гуляла?
— Да в огороде, барин мой,
В огороде, душа мой.
— Что ж ты, заинька работал,
Рассерая работал?
— Я капустку рвал,
Во пучечки вязал. — Кинель-Черкасский р-н)
— Чай тебе, заинька, видели там,
Чай тебе, серенький, видели там?
— Да, видели, барин мой,
Да видели, душа мой! / 2 р.
(*вар.: — Чай тебя, заинька, видели,*
Рассерая, видели?
— Да, видали, барин мой,
Да, видали, душа мой.
— Чай тебя, заинька, пубили,
Рассерая, побили?
— Да, побили, барин мой,
Да, побили, душа мой.
— Чем тебя, заинька, пóбили,
Рассерая, побили?
— Да по бокам кулакам,
По спине кирпичом. — Кинель-Черкасский р-н)
Чай бы ты, заинька, спрятался,
Чай бы ты, серенький, спрятался.
— Да некуда, барин мой,
Да некуда, душа мой! / 2 р.
(*вар.: — Ты бы, заинька, убежал,*
Рассерая, убежал.
— Куда, барин, убежать,
Куда, душа, убежать?

— Ты бы, заинька, во деревню,
Рассерая, во деревню.
— Во деревне народ,
У ворот хоровод.
— Ты бы, заинька, на елку,
Рассерая, на елку.
— Да на елке иголки,
Боюсь, уколюсь. — Кинель-Черкасский р-н)
— Чай бы ты, заинька, на плетень,
Чай бы ты, серенький, на плетень!
— На плетне те повитень,
Я боюсь запутаюсь! / 2 р.
(*вар.: — Ты бы, заинька, на плетень,*
Рассерая, на плетень.
— На плетени повители,
Боюсь, заплутаюсь. — Кинель-Черкасский р-н)
— Чай бы ты, заинька, в бороздку,
Чай бы ты, серенький, в бороздку!
— А бороздка узка,
А капустка низка! / 2 р.
— Чай бы ты, заинька, во лесок,
Чай бы ты, серенький, во лесок!
(*вар.: — Ты бы, заинька, во лесок,*
Рассерая, во лесок.
— Во лесочке пенечки,
Боюсь, ушибусь. — Кинель-Черкасский р-н)
(Больше-Болдинский р-н Нижегородской обл.)

— Где же ты, заинька, гуливал?
Где же ты, серенький, гуливал?
— В огороде, барин мой,
В огороде, сударь мой.
— Что же ты, заинька, делал там?
Что же ты, серенький, делал там?
— Капусту ломал, кочеточки глодал,
Капусту ломал, кочеточки глодал.
— Знать тебя, заинька, били там,
Знать тебя, заинька, били там?
— Били, били, барин мой,
Били, били, сударь мой.
— Ты бы, заинька, спрятался,
Ты бы, серенький, спрятался.
— Некуда, барин мой,
Некуда, сударь мой.
— Ты бы, заинька, в бороздку лег,
Ты бы, серенький, в бороздку лег.
— Бороздка узка, капустка низка,
Бороздка узка, капустка низка.
— Ты бы, заинька, под елочку,
Ты бы, серенький, под елочку.
— На елке иголки, боюсь уколюсь,
На елке иголки, боюсь уколюсь.
— Ты бы, заинька, под бережок,
Ты бы, серенький, под бережок.
— Бережок крутоват,
А я, серый, трусоват.
(Кигинский р-н Башкирии)[230]

Приведенные выше два типа русских посиделочных игр, в которых в качестве главных героев выступают животные, наделяемые особыми сексуальными способностями (“козел” и “заяц”), имеют устойчивые параллели в фольклоре восточных и западных славян. Однако если для

игр с “козлом”, в качестве “исходных” текстов можно считать западнославянские, то игры с “зайчиком” имеют ряд специфических черт, позволяющих предположить их самостоятельное и достаточно позднее развитие в русском фольклоре, по-видимому, под влиянием похожих игр с иными персонажами. В пользу этого свидетельствует необычайная продуктивность в Словакии, Польше, Литве, на Западной Украине текстов типа “Козле, козличку, где ты был-побывал?” или “Где же ты был, черный баран?”, которые, несомненно, находятся в близком родстве с русскими “заиньками”. В позднейших их вариациях типа польских и западно-украинских шуточных песенок о Северине или Ясе (словацк. — Янко) обыгрывается мотив “туляки”: герой пьет и гуляет, играет в карты в кабаке, умирает, его хоронят шутовским образом, звоня в стаканы и кубки[231]. В одном из словацких вариантов сюжет повторяет многие подробности русского текста “молодец овернулся сизой козонькой”: Янко забирается в комнату к девушке, которая просит его не разбудить матушку, так как та “чутко спит” и т. п.[232]. В плясовой припевке из Дисненского повета, исполнявшейся во время парной пляски “в кружку́”, зафиксирован персонаж переходного типа: юноша-“игре́ц”, едущий “на торг” верхом на рогатом животном — быке.

Стуку, стуку на тынку́,
Еха́ў Роман на быку́.
— Куда едзешь, Романе?
— На торг еду, маспане!
— А цо везешь, Романе?
— Вязу дуду, маспане!
— А заграй же, Романе!
— Хо́ры [=болен] естем, маспане![233]

Из всех этих фактов можно сделать вывод, что рассмотренные типы игр, в которых главными игровыми персонажами являются животные (“козел”, “заяц”), тесно связаны в славянском фольклоре с образом неженатого парня: кутилы, весельчака, ловеласа, озорника. Далеко не во всех случаях на уровне игрового текста просматривается мотив оборотничества, то есть *намеренного превращения молодца в животное с целью ухаживания за девушкой*. Однако для большинства вариантов характерен мотив испытания или наказания героя, которого избивают, иногда убивают и хоронят (ср. сюжеты многих сценок ряжения); иногда он калечится или ранится при бегстве, ему обламывают рога и т. п. Многие из упоминающихся при этом реалий в фольклоре связываются с женским началом (например, с девичьей честью): “лес” или “роща”, “вода”, “плетень”, “бабин ток”, “болото” и др. Можно предположить, что вся эта символика в пережиточном, преображенном виде

отражает тот круг понятий и символов, которыми пользовались и участники традиционных переходно-посвятительных обрядов.

В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что в традиционных молодежных играх широко использовалась *птичья* символика, в том числе и общефольклорная: парень = “голубь”/“голубчик”, “орел сизый”, “сокол”/“соколок”, “соловей”, “селезень”/“вутень”; девушка = “голубка”, “лебедь белая”, “утушка”/“уточка”/“утя”. Вместе с тем выделяется целый ряд терминов, употреблявшихся преимущественно в игровом фольклоре: “чижик”/“чижичек”, “лунь”/“лунёк”, “воробей”/“воробышек”/“горобчик”, “пав” и “пава”, “перепелочка”, “те-тёра”. Последние персонажи встречаются также в свадебной, жнивной поэзии и в колядках.

Во многих посиделочных и хороводных играх в качестве главного персонажа выступает “воробей” (см. еще главу “Брак на поле”). Среди этих игр встречаются и очень похожие на уже приведенные выше игры с “козликом” (“баранчиком”, “зайчиком”) и, по-видимому, восходящие к одному и тому же типу “перевоплощений молодца” в животное или птицу. Скажем в середине прошлого века (1867 г.) П.С.Ефименко зафиксировал в г. Онега Архангельской губ. вечериночную игру, исполнявшуюся в начале вечера при игре “уточкой”[234]. Парни и девушки, расхаживая парами по комнате взад-вперед, распевали:

Чивиль, чивиль, воробей,
Чивиль, чивиль, молодой!
Прививается воробей,
Прививается молодой
К Натальиным воротам,
К Петровниным широким.
Похваляется да Иван молодец,
Похваляется да Федорович:
— Воротечка отворю,
Приворотенку выломлю,
Натальюшку выведу
За рученьку за правую,
За перстни те злаченые.
Целую я тебя, милую я тебя
В уста твои сахарные.

Эта песня применялась и в качестве свадебной величальной. Ее употребление в качестве посиделочной вполне закономерно. Скажем, в той же подборке вечериночных песен из г. Онега есть еще по крайней мере одна бесспорно “свадебная величальная” — “Кто у нас в горенке хороший?”[235]

По-видимому, сходный генезис имеет еще одна группа игр, связанная с символикой “посева конопли или льна”. Здесь в роли главных персонажей также выступают птицы. Как и игры с “козой” и “зайцем”, игровые тексты с мотивом “посева конопли или льна” в прошлом веке наиболее активно функционировали в южных и юго-западных областях. По мере своего продвижения на восток и север они постепенно теряли свои обрядовые и игровые функции, превращаясь в шуточные, плясовые, а порой и лирические песни. Такова, например, судьба популярной у белорусов и литовцев игры[236], которая на территории России наиболее известна под названием “Посеяла конопельку”. В “исходном” тексте коллизия заключается в том, что на посеянную девушкой конопельку прилетает воробей, и она пытается его прогнать. Украинские и белорусские версии текста игры чаще всего представляют из себя короткие диалоги, иногда с небольшим песенным зачином:

Киш, киш, горобей,
Не йди до конопель,
Моі конопельки
Да ще зелененькі.
— Мамо, дай хліба!
— А той де діла?
— С казаком ззіла!
— А робить?
— Голова болить!
— А замуж?
— Хоч зараз![237]

Как правило, данные тексты используют другую символику, чем литовские: девушку приглашают “брать лен” (а не коноплю) или “просо полоть”, а завершается игровой текст предложением пойти замуж. Например, у Ю. Каковского игра “в ленок”, в которую играли весной («начиная с недели до Благовещения»), описана так. «Играют девчата: становятся, побравшись за руки, в ряд. Одна девушка подходит к крайней в ряду»:

— Кумко-голубко, іды до мене ленку брать!
— А хліба дасы?
— А той де діла?
— З козаками на нечі ззіла.
— А робыть?
— А головка болыть!
— А заміж?
— Хочь за́раз!

Первая в ряду бежит, петляя под руками стоящих (“змейкой”) на другой конец ряда, а спрашивавшая с розгой в руке гонится и хлещет ее. Затем обращается к следующей с конца и т. д.[238].

Мотив замужества характерен и для белорусских версий игры. Так, М.Довнар-Запольский приводит такой вариант игры “в просо” из Пинского уезда. Перед началом игры все становились в ряд. Один игрок подходил к первому в ряду со словами:

— Чи пуйдешь просо полоть?
— Не пуйду!
— А замуж?
— Полэну!

Если допрашиваемый не “сбивался”, то есть без стеснения отвечал на вопрос о женитьбе, водящий переходил к следующему, а если происходила запинка, то «тот, кто сбился — водит»[239].

Русские версии текста чаще всего не привязаны к игре, нередко являются составной частью какой-либо песни, а сама игра символику конопли обычно не использует. От первоначального текста сохраняется лишь реплика, которой подбадривают бегущего под руками игрока: «Шиш, шиш, воробей!»[240].

Операционные тексты с “посевом конопли” являются предшественниками текстов с “посевом льна”. Первые, в отличие от вторых, в русском фольклоре гораздо менее распространены, да и то встречаются в основном на юго-западе, реже — в центральных областях России. Это поддерживается и фактом прохождения в данном регионе границы между ареалами культур конопли и льна, причем лен постепенно оттеснял на периферию традиционную коноплю[241]. Отдельные фрагменты и редуцированные варианты текстов с мотивом “посева конопли и выклевывания ее птицами или вытаптывания парнем” можно найти в лирических, а также свадебных песнях. Скажем, в Могилевской губ. на заручинах пели:

В поле конопелька
Льном зелененька.
Не дав ей ветер
В поле постоять…
Гапка у мамочки молоденька,
Не дав ей Самус
Боли погулять,
Косы поплетать… и т. д.[242]

В Ветлужском уезде в аналогичной ситуации пели песню о посеве льна: «Перед отъездом к венцу смешат жениха, а затем девки выходят на волю [=на улицу] и там пляшут под песню “Посеяли девки лен”»[243].

Приведем еще несколько образцов такого рода текстов из западнорусских областей и прилегающих к ним областей Белоруссии.

Ай, посею колопенки
На расьпаханной зямельки.
Ай, люли, ай, люли!
Ай, росцице колопенки
Вы ни густы и ни рэдки, / 2 р.
Корынийком корынисты,
Голоўками головисты.
Ай, я тые колопенки
Наляцели виробейки, / 2 р.
Наляцели виробейки,
Поклевали колопенки. / 2 р.
(Лепельский у. Витебской губ.)

Вот мой миленький па гаро́ду ходить,
Па гароду ходить, канапельки сеить;
А я, мылада, у след хадила,
У след хадила, канапли ляшила,
Канапли ляшила, гулубей манила —
Лятите, гулубейки, на мае канапельки,
Штоб мне, мыладе, пасканней не брати,
Пасканней не брати, дивярёў не одевати.
(Духовищенский и Смоленский у.)[244]

На Псковщине, примыкающей к зоне поднепровских фольклорных диалектов, в которых довольно часто встречаются тексты с коноплей, они фиксировались, к примеру, в качестве купальских (“иванских”) песен, что, видимо, не исключает и их применение как игровых хороводных, а мотив замужества свидетельствует об их причастности к молодежной “женитьбе”. Примечательно, что лен и конопля в псковских вариантах могут упоминаться в рамках одного текста:

Пасею я лён, лён, канапел(и)ки. / 2 р.
Прылятели пташки-варабейки, / 2 р.
Паклевали лён, лён, канапел(и)ки. / 2 р.
— Пусти, пусти, мати, пагуляти, / 2 р.
(И) пташик с канапелик паганяти. / 2 р.
Пустивши дитятку, ни даждати. / 2 р.
Дажидай-ка, мама, ў понядельник / 2 р.
Старшега свата с пирагами, / 2 р.
Маладова зятя са зван(ы)ками, / 2р.
Миня, маладую, пад(ы) вян(ы)ком. / 2 р.
(Себежский р-н)[245]

В вариантах из Зауралья и Центральной Росии более старый орнитоморфный персонаж — “воробей” — нередко заменяется *“золотой пташкой”, “дорогой птицей — донской кинарейкой”*:

Я посеяла коноплё,
Люли-люли, да,
Я посеяла коноплё да коноплё.
(после каждой строки)
Уродись, моё коноплё,
Столь тонкоё, высокоё,
Знать, листочком широкоё.
Как на этом на коноплё
Золота пташка сидела,
Она пела, воспевала,
Слезы на землю роняла,
Все коноплё переломила.
(Кигинский р-н Башкирии)

Посею конопельку
Не на пахану земельку.
Ой, лёли-полёли,
Не на пахану земельку:
(после каждых двух строк)
— Уродись, моя коно́пля,
Тонка́я, высока́я, / 2 р.
Листом широкая.
Как на этой конупле
Дорога птица сидела,
Дорогая, дорогая
Донская кинарейка.
Она пела, распевала,
Всю коноплю поклевала, / 2 р.
Головушки посорвала.
Вот девица выходила
За холодною водицей,
Размахнула, почерпнула
Молодецки русы кудри.
(Раменский р-н Московской обл.)[246]

Близки к рассматриваемому нами кругу игр и русские хороводные песни с мотивом “вытаптывания молодцем посеянного девушкой льна”. Северно- и южнорусские их разновидности, имея общее текстовое ядро, обычно существенно отличаются концовками. Рассмотрим имеющиеся в нашем распоряжении варианты:

Пасеили деўки лён, деўки лён,
Деўки лён, пади права, деўки лён!
(*вар.: Стой пряма, сматри брава,*
Гавари, што деўки лён! — Красненский уезд)
(повторяется после каждой строки)

Пасеиўши, палоли,
Бялы руки калоли.
Как увадиўся парянёк
У дявичий ў лянок:
Увесь лянок приталок,
На Дунай-ряку пазвалок.
(*вар.1: Аткуль узяўся сыкалок, сыкалок,*
Иванюша щагалёк, щагалёк,
Са льна твяты сарываў, сарываў,
У Дунай-речку пабрасаў, пабрасаў. — Красненский у.;
вар.2: Посеяли зелено́й, зелено́й,
Повадился во ленок, во ленок
Васильюшка соколок, соколок:
Со льну цвет сорывал, сорывал,
В Дунай-реку побросал, побросал. — Вятская губ.)
Дунай-речка ни прима́й,
К-и бережку прибивай!
(Ельнинский у. Смоленской губ.)[247]

Как сеяли девки лен,
Посеяли под гору,
То ли, се ли, ну ли, что ли,
Говори, что под гору́.
(после каждых двух строк)
Под сосенку зелену.
Уродился алый мак. [sic!]
Повадился во мачок
Молоденький парничок.
С маку цветы сорывал,
В Дунай-речку побросал.
Дунай-речка не примат,
Ко бережку прибиват.
Ко бережку, ко крайку,
Ко желто́му ко песку.
(Оханский? у. Пермской губ.)[248]

Итак, на основе анализа игровых текстов с зоо- и орнитоморфными персонажами можно сделать вывод, что облик животного или птицы — одно из наиболее распространенных воплощений участвующих в игровых формах “женитьбы” девушек и парней. Общераспространенность такого рода символики позволяет предположить значительную древность подобного рода игровых перевоплощений и их вписанность в сложную ткань архаических испытательно-посвятительных церемоний и обрядов инициации. Чтобы найти дополнительные аргументы в пользу этого предположения обратимся к еще одной стороне традиционной праздничной культуры, связанной с игровыми перевоплощениями — святочному ряжению.

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ

Испытание страхом и смехом

[1] См. *Gennep,* 1986.

[2] *Балушок*, 1993, № 4:57-66; 1995, № 1:35-45.

[3] См., например: *Bartoš*, 1951; *Ondrejka*, 1976a; 1976b; *Plicka*, 1972; *Vranecký*, 1963; и др.

[4] *Kuchowicz*, 1975:343.

[5] *Vranecký*, 1963:106.

[6] *Морозов-Слепцова*, 1993:153-154; 1995, № 1:26-27 (д. Мокиевская).

[7] *Морозов-Слепцова*, 1993:155 (д. Лышное Кичменгско-Городецкого р-на; д. Аистово и Телячье Велико-Устюгского р-на; д. Островская Верховажского р-на; д. Середская Тотемского р-на Вологодской обл.).

[8] Записано И.А.Морозовым от Трескина Александра Александровича (1922 г.р.) в д. Холкин Конец Тотемского р-на Вологодской обл.; см. также *Морозов-Слепцова*, 1993:214-216.

[9] *Голубев*, д. 338, л. 8об.

[10] *Морозов-Слепцова*, 1993:224.

[11] ДКВР, статья «Петух».

[12] *Морозов-Слепцова*, 1993:224.

[13] *Морозов-Слепцова*, «Круг игры.

[14] ДКВР, статья «Петух».

[15] *Бушкевич*, 1995:319-320.

[16] *Чубинский*, 1877:557, 578 (Переяславского у. Полтавской губ.).

[17] *Балушок* , 1995:38.

[18] Словарь арго…???

[19] Описания этого и некоторых других типов кувыркания см. в: *Морозов-Слепцова*, 1993:149-155.

[20] Запись сделана И.А.Морозовым от Погодиной Прасковьи Михайловны (1910 г. р. из д. Аксентьевская) в д. Верхний Конец Бабаевского р-на Вологодской обл.

[21] *Морозов-Слепцова*,1993:152.

[22] *Покровский*, 1994:61-63; *Морозов*, 1993:125-126.

[23] *Балушок*, 1993, 4:58; 1987, 2:46-49; *Борщковский*, 1887:709; *Ефименко*, 1880; *Дикарев*, 1918:189, 202; *Заглада*, 1929:73-74; *Хорватова*, 1989:162-173.

[24] *Максимов*, 1993, 2:306-307.

[25] *Морозов-Слепцова*, 1993:157.

[26] *Слепцова-Морозов*, 1995:48;

[27] *Морозов-Слепцова*, «Круг игры.

[28] *Морозов-Слепцова*, «Круг игры».

[29] *Исаевич*, 1887:470.

[30] Записано И.А.Морозовым от Лукошкина Матвея Гавриловича (1909 г.р., род. из стан. Зольская) в стан. Незлобная Кировского (Новопавловского) р-на Стравропольского края в 1991 г.

[31] *Слепцова-Морозов*, 1995: 42-43.

[32] *Морозов-Слепцова*, 1993:229.

[33] *Виноградова*, 1981:13-43; *Криничная*, 1993a:8; *Ивлева*, 1994:43 и след.

[34] Мифологические рассказы…, 1987:102-103, № 148, 147.

[35] Запись сделана И.А.Морозовым от Колосовой Анны Михайловны (1909 г.р., род. из д. Паново) в д. Устье-Харюзово Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской области в 1990 г.

[36] Запись сделана И.А.Морозовым от Верещагина Ивана Николаевича (1893 г.р., род. из д. Суходворская) в с. Чушевицы Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[37] Запись сделана И.С.Слепцовой от Петрушиной Таисии Ефимовны (1913 г.р.) в д. Крутец Харовского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[38] Запись сделана И.А.Морозовым от Крохичевой Валентины Денисовны (1915 г.р., род. из д. Зеблецово) в д. Татаурово Парфеньевского р-на Костромской обл. в 1996 г.

[39] ДКВР, статья «Святки».

[40] ДКВР, статья «Святки».

[41] Запись сделана И.А.Морозовым от Колосовой Анны Михайловны (см. прим. 35).

[42] Мифологические рассказы..., 1987:101 (с. Кумаки Нерчинского р-на).

[43] См. например: *Ивлева*, 1994:43 (с. Воскресенское Сасовского р-на Рязанской обл.).

[44] Мифологические рассказы..., 1987:104 (с. Крупянка Нерчинского р-на).

[45] *Денисова*, 1995:28-29 (дд. Гнилуха, Ивановская Сибирского с/с Верховажского р-на).

[46] *Морозов-Слепцова*, 1993:31-32.

[47] ДКВР, статья «Святки».

[48] Запись сделана И.А.Морозовым от Дерновой Александры Николаевны (1914 г.р., род. из д. Биричёво) в с. Усть-Алексеево Велико-Устюгского р-на; от Колосовой Анны Михайловны (1909 г.р., род. из д. Паново) в д. Устье-Харюзово и от Амосовой Натальи Анкиндиновны (1909 г.р.) в д. Пожарово Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[49] *Морозов-Слепцова*, 1993:177.

[50] *Морозов-Слепцова*, 1993:177; см. также: Ивлева, 1994:58 и след., 86 и след., 156 и след.

[51] Запись сделана И.А.Морозовым от Летовальцевой Варвары Ефимовны (1913 г.р.) в д. Крадихино Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[52] *Волкович*, д. 520, № 313, л. 2-3.

[53] *Воронин*, 1960:84; *Рыбаков*, 1981:104.

[54] *Морозов-Слепцова*, 1993:211.

[55] *Морозов-Слепцова*, 1993:255.

[56] Запись сделана И.С.Слепцовой от Шишовой А. П. (1899 г.р. из д. Село Вожегодского р-на) в д. Марьино того же р-на Вологодской обл. в 1992 г.

[57] *Афанасьев*, 1994, 1:465-466; *Гіппіус*, 1929:10-11; *Никольский*, 1956:47.

[58] *Чубинский*, 1872а:50-51; *Щухевич*, 1908:15, № 10 (м. Яворов.

[59] *Волкович*, д. 520, № 313, л. 4об.

[60] Запись сделана Е.А. Минюхиной от Васильевой Анастасии Ивановны (1918 г.р.) в д. Чеваксино Кирилловского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[61] Запись сделана И.А.Морозовым от Андреевой Александры Васильевны (1911 г.р. из д. Основинская) в д. Спирино Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[62] Запись сделана И.А.Морозовым от Житковой Татьяны Николаевны (1912 г.р., род. из д. Зимницы) в д. Никулинская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[63] Запись сделана И.А.Морозовым от Крюковой Натальи Ивановны (1897 г.р., род. из д. Пеструха) в д. Ульянково Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[64] Запись сделана И.А.Морозовым от Иванчиковой Александры Афанасьевны (1915 г.р., род. из д. Аверинская) в д. Колбинская (Задвиничье) Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[65] Дилакторский, д. 240, л. 56-57об.

[66] Из воспоминаний…, 1899, № 66.

[67] Соболевская, д. 144, л. 45.

[68] *Голицын*, 1881:183 (Хвалынский уезд Саратовской губ.).

[69] *Максимов*, 1993, 2:298.

[70] Запись сделана И.А.Морозовым от Ильиной Прасковьи Ивановны (1908 г.р., род. из д. Карачево) в д. Федоровская Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[70*] *Логинов*, 1993:23 (Заонежье).

[71] Запись сделана И.А.Морозовым от Ильиной Прасковьи Ивановны (1908 г.р., род. из д. Карачево) в д. Федоровская Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[72] Запись сделана А.Ю.Сергеевым от Шеиновой Е.Ф. (1915 г.р.) в д. Кузовля Бабаевского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[73] *Морозов-Слепцова*, 1993:227-229.

[74] *Копаневич*, 1896, № 47:3.

[75] *Бернштам*, 1988:91 (Вязниковский у. Владимирской губ.); *Морозов-Слепцова*, 1993:29 (д. Коровино Кирилловского р-на), с. 254-256 (обсыпание снегом).

[76] Запись сделана И.С. Слепцовой от Суровцевой Клавдии Петровны (1913 г.р.) в д. Арганово Сямженского р-на в 1990 г.; И.А. Морозовым от Тесаловской Агнии Федоровны (1910 г.р., род. из д. Аистово) в г. Великий Устюг Вологодской обл. в 1991 г.

[77] *Слепцова*, 1996б:64-65; *Ивлева*, 1994:82, примеч. 15.

[78] *Ромодин-Ромодина*, 1990:209.

[79] *Гринченко*, 1959, 3:377.

[80] *Зеленин*, 1994:233, примеч. 1.

[81] *Фасмер*, 1973, 4:47-48, 50.

[82] *Фасмер*, 1973, 4:347.

[83] ЭССЯ, 1977, 4:164-166.

[84] ЭССЯ, 1977, 4:166.

[85] См., например: *Власова*, 1995:56, 341; МСл, 1991:437, 611 и др.

[86] *Гура*, 1986:30-31.

[87] МСл, 1991:437.

[88] ЭССЯ, 1977, 4:165.

[89] *Криничная*, 1993б:35-42; 1993в:68-70.

[90] *Криничная*, 1993в:69-70.

[91] *Криничная*, 1993б:31.

[92] *Криничная*, 1993б:41.

[93] *Карнаухова*, 1934:229.

[94] Запись сделана И.А.Морозовым от Армеевой Графиды Александровны (1913 г.р. из д. Першинская) в д. Тырлынинская Тарногского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[95] *Иванова*, 1969:224.

[96] *Морозов-Слепцова*, 1993:52.

[97] См., например: *Максимов*, 1993, 2:291 (Орловский уезд).

[98] Мифологические рассказы..., 1987:98, № 141 (с. Курумдюкан Газимурозаводского р-на Читинской обл.), 99-101, №№ 142-144 (с. Курумдюкан Газимурозаводского р-на, с. Знаменка и г. Нерчинск Нерчинского р-на Читинской обл.).

[99] *Кагаров*, 1929:171.

[100] СлБГ, 1976, 1:29 (Трубчевский, Наволинский и другие р-ны).

[101] *Криничная*, 1993в.:70; *Шумов*, 1991, № 118:137.

[102] Мифологические рассказы..., 1987:118-127, №№ 177-182 (с. Знаменка, Пешково, Шивки Нерчинского и с. Дунаево, Кактолга Сретенского р-нов Читинской обл.).

[103] Мифологические рассказы..., 1987:118-127, №№ 177-182 (с. Знаменка, Пешково, Шивки Нерчинского и с. Дунаево, Кактолга Сретенского р-нов Читинской обл.).

Молодец-«скоморох» и молодец-«монах»

[104] *Морозов-Слепцова*, 1993:41-49.

[105] *Фирсов-Киселева*, 1993:239.

[106] *Соболев*, д. 372, л. 3 (Куракинская вол. Тотемского у.).

[107] Запись сделана И.А.Морозовым от Трескина Александра Александровича (1922 г.р.) в д. Холкин Конец Тотемского р-на Вологодской обл.

[108] Запись сделана И.А.Морозовым от Колосова Леонида Дмитриевича (1906 г.р. из д. Лышно Кичменгско-Городецкого р-на) в д. Верхняя Ёнтала того же р-на Вологîдской обл. в 1990 г.

[109] [110] Запись сделана И.А.Морозовым от Новожилова Алексея Степановича (1913г. р.) в д. Пустошь Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[110] Запись сделана И.А.Морозовым от Летовальцева Акиндина Михайловича (1908 г.р.) в д. Крадихино и С.П.Бушкевич от Легостаева Вячеслава Васильевича (1928 г.р.) в д. Устье-Харюзово Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[111] Запись сделана И.А.Морозовым от Летовальцева Акиндина Михайловича (1908 г.р.) в д. Крадихино Кичменгско-Городецкого р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[112] Запись сделана И.А.Морозовым от Смирнова Егора Ефремовича (1917 г.р. из с. Мягоозеро Подпорожского р-на Ленинградской обл.) в пос. Колошма Бабаевского р-на Вологодской обл. и от Некрасова Дмитрия Ивановича (1925 г.р. из д. Будринская Тарногского р-на) в с. Погост того же р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[113] *Бернштам*, 1988:35-36; *Морозов-Слепцова*, 1993:33.

[114] См., например: *Фаминцын*, 1995:5-7 и след. («скоморохи — “веселые люди”»).

[115] *Некрасов*, 1901:148.

[116] МЭЗ, 1864:11.

[117] *Можаровский*, 1873:58-59.
[118] *Овсянников*, 1886:94-95, № 21.
[119] *Афанасьев*, 1985, 2:375.
[120] *Карнаухова*, 1934:348-351, № 164.
[121] МЭАО, к. 220, п. 1, № 84, л. 44 (д. Кузьминская).
[122] *Толстой*, ЯНК, 1995:296-297.
[123] *Толстой*, ЯНК, 1995:299-301, 306-311.
[124] *Ивлева*, 1994:58.
[125] *Панченко*, 1996:91.
[126] *Панченко*, 1996:96, прим.
[127] *Альбинский-Шумов*, 1995:225.
[128] *Морозов-Слепцова*, «Круг игры».
[129] *Шейн*, Великорусс…, 1898:68, № 356, 357 (записи Н.А.Иваницкого).
[130] *Городецкий*, д. 130, л. 11-12.
[131] *Городецкий*, д. 130, л. 16-17.
[132] *Громыко*, 1986:240; Морозов-Слепцова, 1993:28.
[133] *Голейзовский*, 1964:273-274.
[134] Запись сделана Т.В.Кирюшиной от М.Н.Гончаровой (1915 г.р.) в д. Первая Грязучая Павинского р-на Костромской обл. в 1996 г.
[135] *Можаровский*, 1873:84-85, № 7 (“на вечеринке в святки”); *Копаневич*, 1907:11 (“хороводная”).
[136] *Можаровский*, 1873:84-85.
[137] НППО, 1850:95 (“хороводная”); *Зеленецкий*, д. 46, л. 5об. (“свадебная, холостым”); *Звездова*, д. 508, № 19 (“хороводная на Духов день”).
[138] *Оленин*, д. 514, № 161, л. 16-16об; *Худзинская*, д. 614, № 492, л. 2; РНПКП, 1971:79, № 79 (“утушная, плясовая”; там же перечень вариантов из Вологодской и Вятской губ.).
[139] *Ефименко*, 1878 … (“вечериночная”, при игре “в пары”); *Шейн*, Тверь, № 523, л. 58; *Шейн*, Великорусс…, 1898:78, №№ 380, 381 (хороводные игровые); *Добровольский*, 1903:31, №№ 38а,б (колядные); *Можаровский*, 1877:74, № 7 (“на святочных вечорках”); Надпись, № 1242; МЭГО, к. 263, п. 1, № 74, л. 246 (“скоморошная”;).
[140] Надпись…, № 1242.
[141] *Можаровский*, 1873:74, № 7.
[142] *Кузнецов*, д. 718, л. 1об. (“во время гуляний на летние праздники”).
[143] *Шейн*, Великорусс…, 1898:78, № 380 (“хороводная игровая”).
[144] *Ефименко*, 1878:125-126 (запись сделана в 1867 г.).
[145] *Фон-Кремер*, 1851, № 18:152.
[146] *Шишонко*, 1881:95; *Добровольский*, 1903:54-55, № 89 (“колядная”); *Магнитский*, 1877:120, № 10 (“плясовая на Троицу, за околицей”).
[147] *Зырянов*, 1980:196 (хороводная).
[148] *Голубев*, д. 340, л. 23об. (“святочная”).
[149] НППО, 1850:98 (“хороводная”).
[150] *Добровольский*, 1903:25, № 22 (“рождественская”).
[151] *Смирнов*, 1922:58.
[152] *Морозова*, д. 509, № 42, л. 3об.
[153] ТПИКШР, статья «Посадили кавалера мы во келью».

[154] *Магнитский*, 1877:120-121, № 2 (“игровая на Троицу”); *Шейн*, Рязань, № 477, л. 44-44об.; *Быстров*, д. 53 (“зимой на беседах”); *Шешенин*, д. 56 (“святочная”).

[155] *Лобанов*, 1988:100-101.

[156] *Покровский*, 1994:350.

[157] *Калашниковы*, 1894:278 (с. Никольское Харьковской губ.); запись И.А.Морозова от Климовского Александра Николаевича (1931 г.р. из д. Великая) в с. Чушевицы Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[158] Запись сделана И.А.Морозовым от Ларионовой ЕвгенииФедоровны (1904 г.р. из д. Ливниково) в д. Благовещенье Кирилловского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[159] Запись сделана И.А.Морозовым от Ивановой Надежды Петровны (1913 г.р. из д. Костино) в д. Савино Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[160] Запись сделана Е.А.Минюхиной от Куничевой Анны Васильевны (1908 г.р.) в с. Волокославинское в 1990 г.

[161] *Стаменова*, 1982:29-30.

[162] *Дробњаковић*, 1960:148-149.

[163] *Носова*, 1993: 102-103.

[164] *Гура*, 1984:139-142; *Богословский*, 1927:17; *Даль*, ТСЖВЯ, 1880:123; *Гринченко*, 1958, 1:91.

[165] ТПИКШР, статья «Второй день свадьбы».

[166] ТПИКШР, статья «Барынями ходить».

[167] Крестьянские игрища..., 1860:55-56. В сокращенном виде этот материал помещен у П.В. Шейна (Великоросс..., 1898:330, № 1060).

[168] *Некрасов*, 1901:148 (Александровская вол. Соликамского у. Пермской губ.).

[169] *Шейн*, Псков, № 470, л. 153 (Островский у., “хороводная”); *Котикова*, 1966:77-78, № 72 (Печорский р-н, “хороводная игровая”).

Под личиной животного или птицы

[170] *Пропп*, 1986; см. также *Элиаде*, 1994:115-125; *Бернштам*, 1982б.

[171] *Криничная*, 1988.

[172] *Морозов-Слепцова*, 1993:149-155.

[173] *Ивлева*, 1994:48.

[174] *Ивлева*, 1994:45.

[175] *Зеленин*, д. 441, л. 46 (с. Люк) [1898 г.].

[176] Криничная, 1988:39.

[177] Запись сделана А.Ю.Сергеевым и Н.Ю.Розалиевой от Арнацкой Анны Яковлевны (1912 г.р. из д. Великое Устюженского р-на) в д. Починок того же р-на Волгодской обл. в 1989 г.

[178] Запись сделана И.А.Морозовым от Гончаровой Марфиды Павловны (1915 г.р. из д. Доровицы Павинского р-на) в д. Грязучая того же р-на Костромской обл. в 1996 г.

[179] *Лобанов*, 1988:108-109 (д. Клопцы Волотовского р-на; д. Дубровка Любытинского р-на Новгородской обл.).

[180] *Гура*, 1995:411 («Волк»).

[181] *Гура*, 1995:412 («Волк»).

[182] *Цейтлин*, 1911:9-10.

[183] *Мехнецов*, 1989:12; см. также *Гура*, 1997:122-159.

[184] *Лурье*, 1995:208, № 20.

[185] *Лурье*, 1995:207, № 19 (д. Княжово).

[186] *Лурье*, 1995:207-208, № 18-20 (дд. Беляево, Княжово, с. Пятницкое).

[187] См., например: *Слепцова-Морозов*, 1995:44.

[188] *Афанасьев*, 1992:184-188.

[189] *Афанасьев*, 1992:243.

[190] *Добровольский*, 1903:446, № 159 (с. Даньков Смоленского у., "любовная"); *Иванов*, 1907 ... (Купянский у. Харьковской губ.; "веснянка").

[191] *Иванов*, 1975; 1977; *Гамкрелидзе-Иванов*, 1984:256-258, 493.

[192] *Балушок*, 1993:61.

[193] *Балушок*, 1993:59.

[194] *Свешникова*, 1979; *Гура-Левкиевская*, 1995:418,(«Волколак»).

[195] *Добровольский*, 1891:141.

[196] *Никифоровский*, 1897:228, № 1782, 1785; *Романов*, 1886, 1:72.

[197] *Балушок*, 1993:57-66.

[198] *Хорватова*, 1989:130.

[199] *Боржковский*, 1887:769.

[200] "Изборник", 1969:198.

[201] *Чичеров*, 1957:197; *Морозов-Слепцова*, 1993:214; *Чагин*, 1993:90; *Ивлева*, 1994:86.

[202] *Мехнецов*, 1989:252 (Невельский р-н Псковской обл.); *Романов*, 1912, 8:267, 271.

[203] *Шейн*, 1887, 1:44-45; ср. также *Успенский*, 1982:129.

[204] *Корепова*, 1982:9, № 33 (Вротынский р-н Нижегородской обл.); 11, № 51 (Дальнеконстантиновский р-н); 15, № 78 (Первомайский р-н); 16, № 85 (Пильненский р-н) и др.

[205] МЭАО, к. 220, п. 1, № 41, л. 33; № 42, л. 34.

[206] *Неклепаев*, 1903:110.

[207] РНТБ, 1957:174 (с. Усть-Байки Караидельского р-на Башкирии), 306.

[208] *Drabecka*, 1978:234.

[209] *Bartoš*, 1949:196.

[210] *Минц-Савушкина*, 1955:114, № 56.

[211] РНПКП, 1971:100, № 123 ("утушная"); Рождественская, 1958:110; ПФМ, 1967:164, № 109; Соколовы, 1915:330, № 63.

[212] *Цветков*, 1903:136 (с. Якунькино Макарьевского у.).

[213] РНПКП, 1979:100, № 123 (д. Шуерецкое Беломорского р-на).

[214] *Добровольский*, 1903:446, № 161.

[215] *Bartoš*, 1949:123, f. 1 (Лишна, Моравы); *Plicka*, 1950, 2:237 (Высочина).

[216] *Kolberg*, DW, 1964, 21:80, № 164 (д. Башовичи Опатовского повета Радомской губ.).

[217] БНТДФ, 1972:321, № 526 (Дисненский у. Виленской губ.); Грыневіч, 1925:26, № 30.

[218] *Головацкий*, 1878, 2:484, № 20 (Сяноцкий округ).

[219] *Морозов*, 1985:64-66; запись сделана И.А. Морозовым от Крохичевой Валентины Денисовны (1915 г.р. из д. Зяблецово) в д. Татаурово Парфеньевского р-на Костромской обл. в 1996 г.

[220] *Шейн*, Материалы..., 1887, 1:92, № 92б (с. Микуличи Игуменского у. Минской губ.).

[221] *Каруновская*, 1926:13.

[222] *Pauli Ïžgota*, 1973:63-64, d; *Kolberg*, DW, 1968, 44:559-560, № 2316 (Новы Сонч, Татры, Краковская губ.); 1963, 7:127, № 254 (окрестности Кракова); 1976,

56:157, № 139 (Барыш Бучачского повета); 1963, 26:70, № 23 (Лукув, Лесное Мазовше, с прим. О. Колберга: «Коляда, спетая евреем в день св. Степана»); 1964, 28:321, № 377 (Августов, Сувалки); *Chodakowski*, 1973:223, № 141 (Юго-восточная Польша).

[223] *Kolberg*, DW, 1963, 25:159, № 350 (Тархомин, полевое Мазовше).

[224] *Романов*, 1912:107 (д. Новоселки Рогачевского у.); *Шейн*, Материалы……, 1887, 1:96-97, № 97 (Рогачевский у.).

[225] *Паничева*, д. 179, л. 4.

[226] Дмитрюков, 1871:72, № 44. При этом «игроки, взявшись за руки, пляшут кругом».

[227] *Заглада*, 1929. Приложение, с. 2-3 (Остерский у. Черниговской губ.). Ср. очень близкий вариант: БНТДФ, 1972:295, № 488 (с. Прибытки Гомельского р-на) и др.

[228] *Дмитриева*, 1988:44-45; *Морозов*, 1994:107.

[229] *Гура*, 1978; 1997:177-199.

[230] МЭГО, [1970], к. 263, п. 1, № 74, л. 15; РНТБ, 1957:173-174; *Добровольский-Колпакова*, 1959:112, № 64 (с. Леузы). Варианты: …*Якушкин*, 1860:270; *Шейн*, РНП, 1870:163; *Соболевский*, 1902:445-456…, №№ 492-499; *Линева*, 1904:58, № 17.

[231] *Kolberg*, DW, 1964, 21:80, № 165 (Островец Опатовского повета Радомской губ.); 1968, 45:295-296, № 1838 (Новы Сонч, Татры Краковского повета и губ.); 1963, 18:185, № 342 (Бендзин Келецкой губ.); 1963, 25:158, № 349 (окрестности Варшавы: Близны, Латхожев) и др.

[232] SS, 1973:418, № 574 (Сучаны, Турьец).

[233] *Дмитриев*, 1869:257.

[234] *Ефименко*, 1878:123, № 12.

[235] *Ефименко*, 1878:123, № 10.

[236] Классическую литовскую версию текста см., например: LTsR, 1954:226 (Купишскисский р-н).

[237] *Чубинский*, 1872б:56-59, № 8 (Переяславский у.).

[238] *Каковский*, 1892:448 (д. Леоновка Киевского у.).

[239] *Довнар-Запольский*, 1890:204, № 4 (Пинский у. Минской губ.).

[240] См., например: *Нечаев*, 1894:503.

[241] *Цивьян*, 1977:305-317.

[242] Могилевская старина. 1903. № 3. С. 33 (Могилевская губ.; “песня на заручинах”).

[243] Кузнецов, 1899:534 (Хмелевицкий приход Ветлужского у. Костромской губ.).

[244] *Шейн*, Материалы....., 1887, 1:327-328, № 384; Добровольский, 1903:135, № 99; 381, № 1 (“веснянка”).

[245] *Мехнецов*, 1989:156-157 (д. Прошково Долосчанского с/с Себежского р-на; “ивановская”).

[246] РНТБ, 1957:171, № 91 (с. Леузы Кигинского р-на; “плясовая”); РНПМО, 1986:177-178, № 11 (с. Старниково Раменского р-на; “хороводная игровая”).

[247] *Добровольский*, 1903:158, № 142 (с. Потапово Ельнинского у.; “хороводная весной”); 302, № 84 (с. Свалы Красненского у.; “шуточная”); *Шейн*, Великорусс…, 1898:98, № 430.

[248] *Серебренников*, 1964:223, № 6. Вар-ты: *Зырянов*, 1962:213-216, № 187; *Попов*, 1880:90; *Соболевский*, 1897, № 474, 475, 480.

ГЛАВА 4. ЖЕНИХ В ОБЛИЧЬЕ РЯЖЕНОГО

БАХАРЬ, ЧУМИЧ, СИДОР И ДРУГИЕ

Кульминацией молодежной “женитьбы” были разнообразные игры с символикой “венчания” и “свадьбы”, практиковавшиеся во время святок. Так, в Псковской губ. в конце прошлого века: «Из среды собравшихся на вечеринку выбирают парня и девушку, которых ставят перед воображаемым аналоем 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 же затейщики игры изображают из себя “священника” и “диакона” и, наподобие ризы и стихаря, надевают на себя женский сарафан, ветхий кафтан, а то и просто рогожу. Какой-либо шустрый мальчишка изображает из себя псаломщика-певца и после обвода парня и девушки вокруг ступы выкрикивает им многие лета. Повенчанных таким образом тут же заставляют поцеловаться, и если девушка отказывается от этого, то ее бьют жгутами. Парень должен заплатить “попам” за венчание от 10 до 50 коп. Игра продолжается до тех пор, пока соберут достаточно денег или пока не найдется больше охотников принимать участие в ней. На собранные деньги парни устраивают общий кутеж».

Автор заметки особо указывает на роль этого действа в формировании аналогичных развлечений у детей: «Эта неприличная игра сопровождается самыми откровенными циническими разговорами и шутками и происходит в присутствии детей-подростков, которые нередко сами, собравшись где-нибудь особо вместе, проделывают в подражание старшим то же самое, включительно до кутежа»[1].

Интересно наблюдать вождение “новобрачных” вокруг ступы, что можно сравнить с вождением хоровода вокруг ступы маленькими, 8-9-летними девочками, желающими научиться прясть, т. е. стремящи-мися перейти в более престижную социовозрастную группу “прях”[2].

Рассмотренные нами выше разновидности игровых форм “женитьбы” высвечивают и еще одну важную ритуально-обрядовую черту ее святочных вариантов: очень часто она связывалась с приходом на святочное игрище группы ряженых. Во многих местах входящих в избу наряжонок встречали специальными песнями. Чаще всего это были

либо игровые хороводные (например, в Верховажье пели “Заиньку”), либо наборные песни. Например, в д. Зуево, по свидетельству Соколовых[3], “во время наряживания кудесами” пели наборную песню “Пала, пала порошица”. Это указывает на прямую связь ряжения с посиделочными играми и плясками.

Отметим, что пляска ряженых имела ярко выраженные специфические особенности, перекликающиеся с чертами поведения участников переходно-посвятительных обрядов. Л.М. Ивлева, отмечая необычность манеры пляски окрутников — “скакание”, “вихляние”, “верчение”, “кувыркание”, заключает, что «танец и пляска мыслятся как эквивалент маски», являясь своеобразной «ролевой характеристикой» для многих персонажей. При этом чрезвычайно важно, что «танец оказывается здесь средством принуждения собравшихся к контакту с окрутником»[4]. Выводы, кстати, заставляют задуматься о происхождении многих традиционных плясок, названия которых совпадают с названиями персонажей ряжения или являются их “ролевой характеристикой” — назовем хотя бы “барыню” и “цыганочку” (ср. роль этих плясок при обходе домов ряжеными “барином” и “барыней”, “цыганами”), “Кузеньку” и “Тимоню”, прототипом которых можно считать пляску ряженого-“покойника”, “топтуху” или “русского”, ассоциирующиеся с пляской ряженого-“медведя” и др.

В деревнях Верховажского и Тотемского р-нов Вологодской обл. каждый из пришедших наряжонок непременно выполнял несколько фигур пляски или хоровода с присутствующими в избе девушками, то есть участвовал в игре с выбором и сменой пары, при которой “женихами” были ряженые. В Архангельской обл. (с. Кулой), по свидетельству С.И. Дмитриевой, девушек “выдавали замуж” за ряженых, пришедших с “лошадью”: «Когда лошадь выйдет, маскированные женятся... Им песни поют; они не открываются — маски не снимут. И ты не знаешь, за кого ты замуж вышла... Иная пять раз за святки женится. Ее опевают. Бывало на Кулогоре, я видела, так очередь выстраивалась тех, кого женят. Поженят — они уедут, следующих...». В Лешуконском р-не сохранились уже только воспоминания о том, что в святки в шутку “женились”, причем старались сделать это так, чтобы никто не знал, на ком “женится”[5].

В д. Шожма Мошинской волости Каргопольского уезда инициаторами “женитьбы” выступали девушки-“наридихи”, которые специально заходили в те дома, где были молодые люди. «Подойдя к парню и отвесив ему поклон, иногда подав руку, ряженая заводит с ним разговор, который начинает примерно так: “Ваня, возьми меня взамуж”. Парень охотно соглашается. Невеста расхваливает себя: “Я ведь девка хороша

и платья у меня много, — это все мое". Парень "щупает товар". Тут же начинается писк и возня, доходящие порой и до ссоры. Впрочем, ряженые пользуются особым "покровительством закона": обижать и раскрывать их нельзя»[6].

Аналогом подобного рода игровых форм смотрин и сватовства можно считать обходы «баских наряжонок» Русского Севера, нередко обходивших дома женихов и игрища в соседних деревнях, прикрыв лицо «реденьким» платком или тюлью. Как и «ярмарки невест», описанные выше, эти своеобразные «смотрины наоборот», могли приурочиваться не только к святкам, но и к другим крупным праздникам. Интересно, что иногда прикрывавшие лицо участниц церемонии платки могли быть практически непрозрачными и роль наряженных таким образом девушек сводилась к отвешиванию поклонов проходящим мимо мужчинам по команде руководившей церемонией пожилой женщины. Скажем, Н. Головин в своем описании города Белозерска, относящемся к середине прошлого века, пишет, что городские девушки в воскресные и праздничные дни «годов шестьдесят назад тому, собравшись девиц до тридцати под предводительством одной женщины, прогуливались ширинками по городу под непрозрачными покрывалами и попавшемуся навстречу почетному мужчине эта путеводительница приказывала кланяться, что они под команду все в пояс и учтиво исполняли. Но, — продолжает Н. Головин, — одна из женщин, называемая по их[нему] "повелительша", захотела посмеяться или была подкуплена молодежью, сыграла довольно забавную шутку: дойдя с ними до рынка, остановила их и сказала: "Кланяйтесь почетному!" — что и было исполнено со всею учтивостью. Но любопытство одной из девушек подстрекнуло узнать, кому была сделана честь? Заглянула одним глазком из-под покрывала и увидела, что никого не было, кроме почетного столба, к коему были подведены. С этого времени, не желая подвергаться общему посмеянию, они сбросили свои покрывала»[7]. Не останавливаясь на подробном анализе этого обычая, отметим, что хотя описываемая церемония, казалось бы, и не имеет явно выраженного брачного смысла, «отдание чести почетным мужчинам» девушками-невестами находит аналогии в чествовании хозяина дома колядовщиками (см. раздел «Обрядовые обходы и архаические формы брака») и в святочных девичьих гаданиях по первому встречному, как будут звать жениха.

Прикрывание или вымарывание сажей лица имело место и в старинных формах похоронной и поминальной обрядности. В этой связи обращает на себя внимание точка зрения Л.М. Ивлевой, которая указывает на соответствие терминологии ряжения со свадебной и

похоронной обрядовой терминологией (типа *"рядить свадьбу", "снаряжать или обряжать невесту или покойника", "суженый-ряженый",* а также *"окручивать невесту", "крутить молодую"* и т. п.). Это совпадение имеет прямое отношение к фактам участия ряженых (в том числе ряженого-"покойника") в играх с символикой "свадьбы", "женитьбы"[8]. Несомненный интерес представляют и параллели в поведении ряженых и оборотней — персонажей быличек и сказок. Скажем, непрерывное кувыркание, характерное для таких персонажей ряжения, как "петушок" или "курица", "медведь", "бес" и др. и "перекидывание" как «типичная для превращений оборотня характеристика». Для ряженья характерен особый вид движения: бег, ходьба — в том смысле, в котором говорят о "ходячих покойниках" (ср. *"кулишкам бегать", "рядихами ходить"*). Это сопоставимо со способностью всякого рода "нечисти" передвигаться только бегом и совместно, нередко сцепившись в цепочку и т. п.[9].

Обращают на себя внимание и приводимые Л.М. Ивлевой семантические сближения выражений *"выводить кудесы", "водить ряженых"* (*"барина", "русалку", "медведя", "свадьбу"* и т. п.) и *"провожать душки",* т. е. устраивать поминки. Добавим к этому обычай "провожать душек на росстани", т.е. на перекресток, служивший, как известно, местом для девичьих гаданий. Именно на перекрестке на девушек, судя по многочисленным быличкам, часть из которых мы уже проанализировали в предыдущей главе, постоянно нападают ряженые-парни. То же относится к другим излюбленным местам гаданий: овин, гумно, баня, хлев. Изучение соотношения быличек этого слоя (например, о погоне за девушками "свиной туши" после гадания или о девушке, вышедшей замуж за явившегося ей во время гадания "суженого-ряженого" в облике "черта" или "солдата") со сценками ряженых (скажем, преследование девушек ряженым-"боровом" или "вепрем" или "переженивание" ряженых с присутствующими на посиделках девушками) может дать немало для понимания всего механизма функционирования обычая ряжения в традиционной культуре в целом, его связи с архаическими формами брака.

Очевидно, что с "проводами душек", а также с "проводами" русалки, масленицы, кукушки, костромы и т. д., в той или иной степени соотнесены и святочные обходы колядовщиков, и разнообразные формы масленичного и троицкого ряжения. Как известно, ватага колядовщиков часто состояла из нескольких ряженых и идущей "заследом" толпы любопытствующей публики, "водящей наряжонок" (в Великом Устюге, к примеру, в конце прошлого века, по свидетельству Ф.М. Истомина и С.М. Ляпунова, толпа могла достигать ста человек!).

По-видимому, аналогичную, но стадиально более позднюю форму представляли из себя обходы скоморохов и медведчиков в сопровождении зрителей, отголоски которых мы еще застаем в ряжении рубежа веков.

Как показывает анализ фактов, обычай ряжения играл очень важную роль в регулировании и циклизации брачной активности в "переходные" периоды календаря, вплоть до личного участия окрутников в "переженивании", "венчании" молодежи и своеобразном "благославлении" сложившихся пар на брак. Здесь можно сослаться на мнение Т.А. Бернштам, считающей, что святочный период — это лишь одно из звеньев годового цикла "молодежной игры"[10]. Именно после ритуального (в поздних вариантах — уже чисто символического) контакта с ряжеными следует обычно период официального заключения брака. Особого внимания требует фиксируемое источниками разграничение "красивых" и "страшных" наряжонок[11], первые из которых ходят в "чистое" или "святое" время (от Рождества до Нового года), а вторые — в "страшные вечера" (с кануна Нового года до Крещения). Отсюда логика действий, наиболее ярко выраженная в святочном цикле: "последний" или "копыльный" вечер на посиделках перед Рождеством, который ассоциируется с "последним вечером" перед свадьбой или Великим постом (т. е. перед символической ритуально-обрядовой смертью); обход "красивых" ряженых в первую неделю святок, соотносящийся с архаическими формами сватовства; активный контакт со "страшными" или "чудными" ряжеными на второй неделе (или в канун Нового года, Крещения, иногда Рождества) сопровождавшийся символическими формами "венчания" и "брака". Понятно, что в данном случае имеются в виду пережиточные формы ритуального брака с предком, уже в XIX в. редуцировавшихся до комедийно-эротических сценок, в первую очередь с участием ряженого-"покойника", "дедов", "барина", "воеводы", "кузнеца" и т. п.[12]

Мотив ритуального брака с предком, почтившим своим вниманием участников святочного торжества, является, по-видимому, ключевым для понимания смысла большинства сценок с участием ряженых, а также развлечений и игр, практиковавшихся во время игрищ. В сценках, зафиксированных исследователями с середины прошлого века, ритуальный брак или даже коитус с "покойником" как воплощением предков (своеобразным аналогом "права первой ночи", нашедшим богатое отражение в мифологической прозе)[13] уже как правило заменяется "венчанием" и "женитьбой" всех присутствующих юношей и девушек, которое осуществляет персонаж в большей или меньшей мере связанный с духами предков.

В большинстве позднейших сценок “венчание” производят персонажи, не облеченные священническим саном. Скажем, в Варнавинском уезде Костромской губ. по посиделкам ходили ряженые-“господа” — “барин” и “барыня”, сопровождаемые “дочерью”, “холопами” и особым персонажем — “Афоншей” (ср. название ряженого-“покойника”, а также водящего в жмурках: Афанас, Фофан). Придя на посиделки, они становились в два ряда: “барин” напротив “барыни”, “Афонша” напротив “дочери” и т.д. — и начинали пляску, переходившую затем в круговую[14].

У белорусов святочные развлечения такого рода известны под названием *“женитьба Терешки (Цярёшки)”*. Вот, например, описание этой игры, сделанное А.Е. Богдановичем. «Порядок игры таков. Сначала устраивается в складчину выпивка и закуска, между прочим — для большей развязанности. Потом выбирают “сватью” — разбитную вдову, солдатку или девушку, которая побойчее. Это та же “пани- матка” малорусских вечерниц. Она ставит играющих в два ряда, по одной стороне парней, по другой — девушек, и начинает сватовство. Берет одного из парней за руку и, вышедши с ним на средину, запевает особый куплет, подплясывая в такт напева:

Цярешка валочитца,
Бо жанитца хочитца;
Ен туды-сюды зирнець,
Гдзе милу сваю найдзець.
Валочитца, выглядае,
Хто к яму любось мае.

Скрипач при этом наигрывает подходящий мотив, а стоящие по сторонам плещут в ладоши и в ответ девушки поют:

Цярешка, Цярешечка!
К моей хаци стежечка
Битая, топтаная;
Я ў мамки каханая.

Пройдя раза три — четыре взад и вперед, сватья выхватывает одну из девушек и вручает ее парню. Сватья пока отходит в сторону, а эта пара начинает плясать под пение хора:

Цярешка хадзиў, блукаў, —
Ен жаны шукаў, шукаў,
Каб была пригожая,
Хоць куды дык гожая.
Узяў сабе дзевочку
Як тую пралесочку,
Тонкую, високую,
Лицом белолицую.

Но тут девушка, если ей сосватанный парень не нравится, ловким движением увертывается от него и убегает в ряд своих подруг. “Муж” старается ее поймать, а девушки закрывают. При этом поется:

Цярешку беда стала:
С ким яго жана спала?
Под дубом зялененьким
С казаком молодзеньким.

Парень ни с чем отходит на свое место. Если же молодые люди чувствуют друг к другу некоторую склонность или не желают обращать на себя внимания, то они отходят в сторону и становятся рядом, отдельно от тех, которые еще не “женились”.

Тогда сватья снова выступает на сцену и таким же порядком, как выше описано, соединяет новую пару. И так до тех пор, пока всех не переженит. Все это пересыпается остротами, шутками, прибаутками как по адресу сватьи, когда она сделает неудачный выбор, так и по адресу “молодых”, если есть к этому повод, особенно, если парень неловок и не сумеет удержать девушку. Зубоскалят больше парни: девушки заняты пением.

Когда все переженены, тогда с двух противоположных сторон выступают две пары и начинают плясать, а остальные поют:

Мая ж ты жанулечка,
А я ж твой мужулечка!
Мы ж будзем на свеци жиць,
Мы ж будзем дзяцей пладзиць;
Мы ж будзем гарелку пиць,
Мы ж будем дзяцей жаниць... и пр.

В это время девушки снова ускользают от парней, а те их ловят, ищут. Когда так пропляшут все пары, та же процедура повторяется снова, с тою только разницею, что уже убегают парни, а девушки их ищут, при чем и куплеты соответственно изменяются, которые, надо сказать, довольно многочисленны и, смотря по местностям, варьируются на разные лады.

Эта игра “в женитьбу” служит как бы прелюдией к предстоящему брачному сезону, и многие парочки в последствии действительно соединяются брачными узами»[15].

Напомним, что “женитьба” в форме “обчинивания” входит в более широкий круг игр под таким названием, построенных на величании и/или припевании друг другу девушек и парней (см. раздел «Гляжу, выбираю я себе невесту»). С испытанием “славутности”, с ее символическим очищением, а также со взаимным

“угощением” (“одариванием”) “новобрачных”, их “испытанием на верность” друг другу, входившим в состав игры “в женитьбу”, генетически связаны многие забавы и сценки с участием ряженых, которые включали в себя битье, обливание водой или обсыпание сажей, снегом (например, такие сценки, как “мельница”, “печение шанег или блинов”, “продажа лошадиной или медвежьей шкуры” и др.). Это видно из вариантов “женитьбы”, непосредственно включающих в себя подобные забавы. Так, в Ельнинском уезде Смоленской губ. двое ряженых со жгутами (“ошметками”) в руках с криком: “Жениться хочу! Жениться хочу!” — сгоняли женщин и девушек с лавок и рассаживали там парней, пришедших на игрище вместе с ряжеными. Затем начиналась “женитьба”: «Парни с ошметками подходят к своим товарищам и спрашивают каждого по очереди, на какой из баб или девушек он желает жениться. Получив ответ, они приводят к каждому требуемую девушку или бабу и садят ее с ним рядом на скамейку. Когда каждый из парней получит себе “женку”, то “молодым” подносят “угощение”. Те же парни с ошметками подходят к молодым и спрашивают, чего они желают. “Каши!” — отвечает, предположим, одна пара “молодых”. “Каши! — восклицают парни с ошметками. — Вот вам каша!” И молодые получают от каждого по два удара ошметками. Бьют по коленям и при этом как следует, не щадя. Несколько раз подносится “молодым” угощение, от которого колена так и разгораются. Смех, визг, веселые крики несутся по избе во время подачи этого своеобразного “угощения”. После “угощения” молодые целуются. Если кто совестится и не хочет целоваться, то пускаются в ход ошметки. После “угощения” молодым предлагают “красный товар”: муж должен как следует нарядить свою молодую жену. Является продавец товара. Он тоже в вывороченном тулупе, в руках у него сундук, который он ставит на пол посередине избы. Парни с ошметками становятся подле него. “Продавец” начинает выкликать товар и приглашает покупателей. “Молодые” подходят и начинают “куплять” — кто платок, кто ситцу, кто крали и т. д.», причем «товар в виде ударов ошметками так и сыплется на спины покупателей»[16].

В д. Стрелица Мантуровской волости Кологривского уезда Костромской губ. святочной “женитьбой” руководили «две бабы, что из озорных», которые приходили на игрище с доской в человеческий рост и одеялом. «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, цуешь 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 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 средину избы, велит выбрать девицу, взять ее за руку и подойти к Тюмицу. Происходит пародия на обряд венчания, парня с девушкой водят вокруг Тюмица, припевая:

Алифа, алифуй,
Повели девку ...
Парень девку не бракуй.

Женщина с поленом идет впереди пары, в руках у нее “кадило” на веревке привешен старый лапоть, набитый соломой и навозом, подожженая солома тлеет и чадит, этим кадилом-лаптем присутствующим “в рожу пхают”, приговаривая:

Кадило брызжет,
... выжжет,
... опалит,
... не сулит.
Кадило-то длинно,
... его знает
Далеко ли хватает,
Много ли сажень.
Мотри растаких .....
Кадилом не ожжецы бы вас.

После “венцания” парня три раза перекатывают через девушку, затем завязывают их в одно одеяло и так связанных катают по земле. Затем очередь наступает для следующей пары молодых людей, с которыми проделывают то же самое»[17].

Очень близко по смыслу и развлечение на святочных “беседках” («в Рождество играли»), практиковавшееся в с. Ивановское Шарьинского р-на Костромской обл. Ряженые, зайдя в дом к девушкам, объявляли, что они пришли “валенки катать”, тут же расстилали на полу простыню, хватали, несмотря на сопротивление, любую из присутствующих девушек, валили на простыню, сверху на нее — парня, заворачивали их, и начинали катать вальками по одной стороне. Потом переворачивали и катали по другой стороне. При этом зрители подбадривали “котовалов”: “Пуще валяй!” — “Шибче валяй!” — “Плотнее укутывай!” Затем пару поднимали и спрашивали: “Ну, как валенки?” Если девушка с парнем понравились друг

другу, то отвечали: “Хороши валенки, теплые”. Если нет, то валенки “ха́яли”[18]. Нередко при этом катали девушек по соломе. Заметим, что и ряженого-“покойника”, о котором речь пойдет ниже, нередко также изготавливали из соломы. Скажем, д. Заборье Тотемского и Бабушкинского районов, Великодворская Кирилловского р-на “покойника” сооружали из снопа ржаной соломы, привязанного к доске или скамейке и накрытого сверху простыней, иногда наряженного в мужскую или женскую одежду, с вымаранной в саже тряпицей вместо лица (д. Мосеево Верховажского р-на), с батогом вместо рук и ногами из катаников (д. Самсоновская, Никулинская Сямженского р-на). В д. Высотинская Верховажского р-на сноп оборачивали сверху одеялом, придавая ему форму человеческого туловища, клали его в гроб и накрывали сверху простыней. Принеся в избу, заставляли всех прощаться с “покойником” и плясали вокруг гроба. В д. Ганютино Белозерского р-на в самый разгар представления один из ряженых с криком “Убью, убью!” бил топором по закрытому “тканиной” мешку с соломой, изображавшему “покойника”. Это приводило всех в ужас, так как здесь чаще “покойником” наряжался кто-нибудь из парней[19].

Все эти факты, по-видимому, должны рассматриваться в связи с ритуальными функциями снопа в рождественском цикле праздников и прежде всего с его в почитании предков (ср. карпатские названия этого снопа “дід”, “дідух”, обычай сжигания снопа на святки под названием “родителей греть” и т. п.)[20]. В этом контексте становится более прозрачной мотивация рождественского обычая совместного кувыркания по соломе («комякания») девушек и парней, что также можно истолковать как символический эротический контакт («женитьбу») всех участников игрища с «предком», воплощенным в снопе[21].

В Вожегодском р-не Вологодской обл. на игрище также приводили ряженого-”старика” — Чумича (одноименный персонаж известен в Костромской обл. и у коми) и усаживали его на лавку. Затем Чумич начинал благословлять подводимые к нему пары из числа присутствовавших на игрище — это называлось “девок венчать”. Подходившие или кто-либо из подведших их ряженых говорили:

— Иван Чумич, с законным браком приехали!

Тот отвечал:

— По дрова поехали!

На это парень с девушкой должны были целоваться. Потом опять обращались к Чумичу:

— Иван Чумич, с законным браком приехали!

— По сено поехали!

Пара снова целовалась. После третьего раза Чумич вставал:

— А, с законным браком приехали! Хороша пара!

“Молодые” снова целовались и шли на свое место, а к Чумичу подводили следующих[22].

Похожую сценку на святочном игрище под названием “бахаря женить” наблюдал в свое время в Данковском уезде Смоленской губ. В.Н.Добровольский: «Адин мущина сядить на куте уро́ди “батьки”, патом ящо двоя ли троя. Падвядуть к “батьки” мущину и бабу и заставють их цулуватца. Сам “батька” сымаить з йих шапки и кладеть ли сябе. Поту́м падводють мальчикы¢ и девычик и гаворють: “Цалуйся!” А яны-то у крик — ни хатять цулуватца. Вот яны падымуть им адежынку на голаву и заста¢ляють цулувать у жопу. Во тут ящо болий смеху! А яны гудуть, бранютца. Поту́м, ета жо пакончи¢ши, етыт “батька”, каторый сядить на куте, забираить еты жы шапки, каторыи пасня¢, а чия там шапка, тэй клади деньги. Сходютца у кабак, выпьють вотки и расходютца дамой»[23].

Среди игровых персонажей, участвовавших в “женитьбе” (*“воевода”, “поп”, “монах”* и др.), особо можно выделить *“барина”*, роль которого при приходе ватаги ряженых была такой же, как у “стариков”, “бахаря” или “Чумича”. Напомним, что “барин” (наряду с “заинькой”, “Борисом” или “Иваном”) является главным героем еще одной игровой версии свадьбы, а именно хороводной игры “Хожу я гуляю вдоль по хороводу”. Именно “барин” устраивал “брак” присутствующей молодежи в с. Усть-Уролка Пермской обл.: «В барина играли. Сюды пузо наладят, соломенную наладят “курицу” — ... полметра! А туто двое стоят водле нево, две пшети дёржат в руках. И девку притащат к ему, пихают к ему, штоб целоваться, пшетями подпихивают иё двое, будто дёржат за задницу, и подымают иё... А “курицу” ей под подол суют. Эти двое»[24].

В аналогичных представлениях ряженых нередко участвовали “солдаты” с привязанными к поясу кольями-“фаллами”, “всадник” на “лошади” с длинным соломенным жгутом, торчащим из штанов, а то и вовсе безымянные персонажи. Скажем, в д. Починок Бабаевского р-на Вологодской обл. парни ставили девушку спиной к поднятой вертикально скамейке и один из них с толстым соломенным жгутом в форме фаллоса (длиной около метра) в руках скакал на девушку, стараясь испугать ее. «Так всех девок переставят. Убежать нельзя, куда убежишь?»[25].

В стадиально более поздних вариантах “женитьбы” используется усложненная символика коитуса и брака: избиение (хлестание жгутом, “хлопанье” рукой), взаимное угощение “пивом” или “сочнями”

("блинами"), имитация "таски" (барахтанье "молодых" в темноте), испытание прочности брака (перепрыгивание через огонь) и т.п.

К концу прошлого века относится сценка из д. Ягрыш Сольвычегодского уезда, разыгрывавшаяся *"стариками"*[26]. «Часу во второмтретьем приходили ряженые — "старички". Приходило ряженых двое, трое, много — четверо. Между ними всегда бывали "старик" и "старуха". На "старике" одежда — вывороченная шуба или кафтан; на лицо надета маска из бересты, с выведенными углем бровями, с бородой из кудели и с пришитым носом тоже из бересты. На спине у "старика" горб, но такой большой, что его можно принять скорее за котомку. На "старухе" — старый холщовый красильник; лицо закрыто тряпкой, и кроме того, выпачкано сажей; к спине тоже приделан горб. Сначала "старички" пугали своим нарядом девушек и нас, детей, а затем начинали "представление".

Обыкновенно изображали, что умерла "старуха". Старик" плакал, говорил, какая у него жена была хорошая... "Старуху" вспрыскивали водой. Она, как бы очнувшись, вскакивала, наступало общее веселье "старичков" и пляска. "Старуха" рассказывала сон, который она видела во время "умертвия". Иногда рассказывала очень гладко и увлекательно. На радости "старички" начинали "варить пиво", что всегда изображалось до мельчайших подробностей...

По окончании "варки пива", "старички" брали на себя обязанности женачей и начиналась *"женитьба"*. Начиналась "женитьба" всегда одной и той же песней, которая называлась "пшену сеяли". Пели ее только парни:

Пшену сеяли, / 2 р.
Ой, да ладо, сеяли,
Нам не надо сто рублей,
Нам не надо тысячи,
Ой, да ладо, тысячи!
А нам надо девицу,
А нам надо красную, / 2 р.
Ой, да ладо, красную.

Еще песня не кончалась, а уж два мужика-женача́ (=женатых) свивали из кушаков по жгуту... Двое женачей, свив жгуты, подходили к парню, брали его за руки и слегка выталкивали из-под полатей. Парень показывал вид, будто упирается, за что его ударяли жгутами. Затем он подходил к одной из девушек, брал ее за руку и вел в передний угол. Правило игры состояло в том, что первая пара должна садиться на это почетное место». Затем выводили следующего парня. Если кому-нибудь не хватало пары, брали из подростков.

«Мужики-женачи требовали от хозяина пива, которое обыкновенно заменяли квасом или же просто водой. Чашку ставили на стул, и затем каждая девушка должна была потчевать своего суженого, называя его при этом по имени и отчеству. Суженый вставал, делал глоток и с поклоном возвращал чашку. Женачи строго наблюдали за исполнением этих условий игры: при малейшем замешательстве девушки в имени суженого женачи ударяли ее жгутами. Случалось иногда, что парни, желая подвести девушку, не говорили своего настоящего имени, и такая проделка всегда сопровождалась дружным смехом. Но надо заметить, что случалось это очень редко.

После того, как "суженый" делал глоток, девушка ставила чашку на прежнее место и садилась. Затем то же самое проделывали и "суженые"... Но вот чашка и табурет заменяются двумя-тремя поленьями и лучиной: их кладут одно на другое, наверх кладется лучина; это у нас называют "класть на прилет". Все устраивается так, чтобы при малейшем прикосновении падало». Девушки по очереди, начиная с первой, перескакивали. Та, которая перескочила, считалась довольной своим суженым. Если же задевала, то ее суженого заставляли все привести в прежний вид, а в это время женачи хлестали его по спине жгутами. В конце "женитьбы" женачи брали первую, "вышедшую замуж" девушку за руку, та — своего суженого и т. д. Ходили цепью по избе и пели, как вначале. После "женитьбы" оставались в избе девушки, парни и дети, остальные уходили.

Иногда, впрочем, роль *"стариков"* мог исполнять кто-либо из присутствовавших на игрище, при этом даже не переодеваясь. Иными словами, эта пара участников сценки брала на себя выполнение тех же условно-игровых функций, что и участники игры в "ящера", "оленя" и т. п.

«Парни и девушки вечером собираются в одну избу, девушки садятся, двое парней выходят на середину избы, изображая *"родителей"*. Они обращаются ко всем с предложением сыграть "в женитьбу". Все соглашаются. "Родители" предлагают парням идти и выбирать себе "невест". Парни поодиночке заходят и выбирают себе "невесту", выводят ее за руку и садятся с ней на лавку.

Когда все пары составятся, "отец" или "мать" подходит к каждой паре, кладет руку девушки на шею парня, а парня — на шею девушки, и спрашивает их: "Люб ли муж (Люба ли жена)?" Те отвечают: "Если бы не люб(а), то не брал бы (не шла бы)". Тогда "отец" и "мать" подходят по очереди к каждой паре и, слегка дотрагиваясь до щеки каждого, говорят: "Надо дать молодым по сочню". Потом, взяв кушак, свивают его и обходят всех, ударяя по колену, приговаривая: "Нате вам по бли-

ну". Потом кушак переходит в руки старшего "зятя", а от него всем остальным.

Когда все перехлещут друг друга, кушак опять передается "родителям". После этого "тесть" или "теща" дают лучину старшему "зятю", который бросает ее на середину пола. Его "жена" встает, подымает ее, кланяется "мужу", величает его по имени и отчеству и передает ему лучину. Так проделывают по старшинству все парни, а за ними девушки. После этого "родители" берут друг друга за руки и идут вокруг сидящих, а каждая пара ударяет "стариков" по спине рукой. Потом все пары по старшинству обходят избу и получают удар по спине. "Старик" и "старуха" садятся посередине избы, гасят огонь и говорят: "Ну, детки, поезжайте за сеном". Молодежь в это время кто во что горазд. Через несколько минут огонь снова достается. "Старики" подымаются с пола, берут друг друга и кого-нибудь из "детей" за руку, остальные тоже берутся и начинают ходить по избе с песнями. "Женитьба" кончилась, она перешла в "походенки"»[27].

Интересно, что после этого варианта "женитьбы" следовала игра *"олень"*:

Стоит олень сутул, горбат,
На перед покляп,
И тепло ли те, олень, стоять,
Холодно ли те олень?... и т. д.

Игра оканчивалась выкупанием девушками отданных оленю предметов ("венков"), которое в свою очередь завершалось припеванием каждой девушке парня (то есть собственно "венчанием") и поцелуем с ним (символическое обозначение "женитьбы"). Таким образом "олень" здесь выполняет ту же роль, что и упомянутые выше "Чумич", "бахарь", "барин", "старики". В варианте женитьбы, описанном А.Кульчинским[28], на месте "оленя" выступает "ящур", причем сам процесс выбора невесты называется еще *"сжиганием овина"* (ср. одноименный обычай со сжиганием соломы, завершающий свадьбу).

Итак, можно сделать вывод, что важной особенностью святочных разновидностей "женитьбы" является непременное присутствие в них персонажа (или персонажей), в большей или меньшей степени связанных с миром потустороннего, выступающих в обличии ряженых — "стариков", "Чумича", "Афонши", "бахаря" и под. Нередки прямые указания на их связь с "предками", как это происходило, например, в последнем из приведенных примеров, где "женитьбой" руководили *"родители"* (ср. название святочного обычая со сжиганием соломы — *"родителей греть"*). Любопытна парность такого рода персонажей: "Сидор" и "Дзюд", "барин" и "барыня" и т. п. — что вызывает неволь-

ные ассоциации с другими парными персонажами ряжения и “скоморошьих” обходов: “коза” со старым “дедом”, “коза” (на Русском Севере чаще “бык” или “баран”) и “медведь”, “медведь” или “лошадь” с “вожаком” или “цыганом” и др. Как известно, все сценки, разыгрывавшиеся подобными персонажами, были построены на мотивах схватки между ними, смерти одного из них и его “оживления” либо “продажи его шкуры или частей тела” окружающим. Примечательно, что оба этих мотива (“оживление” и “продажа”) тесно связаны со всем действом святочной “женитьбы”.

В качестве несомненно важного можно отметить тот факт, что все эти персонажи либо сами непосредственно участвуют в “женитьбе”, вступая со всеми участниками игрища в непосредственный эротический контакт, “переженивaясь” со всеми, либо выступают в качестве ее руководителей, благословляя составившиеся пары на “брак” и как бы “освящая” его своим благословлением и даже просто присутствием. Отметим, что в качестве руководителей “женитьбы” выступают как взрослые мужчины-“женачи”, так и выбранные тем или иным образом члены данной молодежной группы. Можно указать на многочисленные параллели этим святочным обычаям в играх, проводившихся на посиделках и игрищах, в том числе и с участием ряженых, например, на различные варианты жмурок (“имецьком”, “в попа” и т. п.), при которых водящий должен был “искать свою думу”[29].

По-видимому, приведенные выше сценки делают более понятными и многочисленные молодежные игры с выбором “вожака”, устраивающего “переженивание” присутствующих пар. Приведем несколько примеров (о некоторых способах их выбора мы уже говорили выше). В Олонецкой губ. во время посиделок “на зимнем посту” играли “в короли”. «Игра состоит в том, что каждый из игроков по очереди кладет руку на руку начинающего игру. Когда все игроки положат руки, первый положивший вытягивает из-под низу свою руку и кладет наверх. За ним вытягивает и кладет наверх свою руку второй положивший и т. д. При каждом новом положении рукú произносят по порядку число (до десяти), а потом слова: “Нижний! Вышний! Кра́ля! Король!” С чьим положением руки совпадет слово “король”, тот называется *“королём”*. К нему поочередно подходят все игравшие и спрашивают:

— Король, король, что прикажешь делать?
— Поцеловаться с Марьей!

Спрашивавший целует ту девушку, с которой ему приказали поцеловаться и потом отходит в сторону. Если “королю” нравится какая-либо из играющих девушек, то когда она подходит к нему с вопросом, он отвечает ей: “Дума нужно!” — и та обязана его поцеловать»[30].

В Середниковской волости Рязанской губ. во время этой игры «“король” тот, кто вытащит бубнового короля или другого условленного. Он приказывает остальным: “Поцелуй короля в уста и всех дочиста!” или “Отмеряй столько-то аршин холста тому-то!” — на что разбрасывают руки в стороны, “отмеривая”, и целуются…»[1].

Более поздними являются, по-видимому, варианты игры, в которых игрокам вместо поцелуев (“женитьбы”) назначают различные “штрафы”: “лбом сено возить”, “вино продавать” и т. п. Скажем, в Орловском уезде выбранная *“старости́ха”* «садится посредине. Все должны ее слушаться. Она заставляет каждого *сделать что-нибудь смешное* (например, вымазать лицо сажей), пока не переберет всех. Тогда избирают новую “старостиху”…». Впрочем, помимо испытательного оттенка, явно присутствующего у многих “штрафов”, в них можно уловить и скрытый мотив “женитьбы”: скажем, когда требовалось сходить за камнем в баню, что мы уже рассмотрели на ряде примеров выше.

ЖЕНИХ–“ПОКОЙНИК”

В большинстве случаев кульминационной точкой всей святочной мистерии была сценка, где в качестве главного действующего лица выступал “покойник”[2]. Естественно предположить, что именно он и являлся тем “женихом”, вступление в символический брак с которым составляло главное содержание всего святочного праздничнообрядового действа. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы из Вологодской обл., судя по появившимся в последнее время публикациям, вполне объективно отражают ситуацию не только у русских, но и у славян в целом[3].

Примечательно, что контакт с мертвецом — постоянная тема святочных рассказов. Как свидетельствует один из непосредственных участников святочных собраний, в Череповецком уезде «на зимних сборищах крестьяне очень любят слушать сказки». Причем «чем в сказке больше самых несообразнейших невероятностей, тем охотнее она слушается. В этом случае крестьяне — положительные дети. И рассказы слушают охотнее такие, в которых есть что-нибудь необыкновенное, например, рассказы *про покойников* (курсив наш — *И.М.*), про всевозможные проделки нечистой силы, про разбойников» [4].

Далее автор этого сообщения, местный учитель А. Власов, приводит образец рассказа “про покойников”, который, как нам представляется,

непосредственно посвящен теме “женитьбы на мертвеце”. «“Однажды сидели девки на беседе и заспорили, которая одна к церкви сходит”, — рассказывал при мне один крестьянин. В избе все смолкли, все догадались, что рассказ будет интересен. “Одна девка бойкая говорит: “Я, — говорит, — ничего не боюсь. Схожу к церкви и позвоню в колоколо”. Вот сходила она, позвонила, а как пошла от церкви, ей на погосте покойник навстречу... Ну, девка бойкая, не боязливая, схватила с покойника колпак да с ним на беседу. “Нате-ко, — говорит, — колпак с покойника!” Все девки перепужались, сторонятся от нее, она только хахает. Вдруг покойник под окно: “Давай, — говорит, — девушка, колпак!” Тут уж и она испужалась, выбросила за окно колпак, а покойник не берет. “Нет, — говорит, — принеси на кладбище да там на меня и надень!” Она не идет, а покойник сердито уж: “Нет, — говорит, — неси, неси, а то худо будет!” Нечего делать: пошла с колпаком к покойнику и надела на него, только на беседу уж не пришла больше, ушла домой. С этыя поры девка стала как в воду опущенная, смирная страсть какая стала, не стала и на беседу больше ходить и песни петь, — вот так он обтяпал её, голубушку!” Рассказ всеми был принят как факт, не подлежащий сомнению. “На спор ночью никуда не след ходить, потому уж все что-нибудь да приверзится”, — сделал заключение один слушатель, и другие вполне согласились с этим»[5].

В этом рассказе много уже хорошо знакомых нам по играм с мотивом “свадьбы”/“женитьбы” деталей. Например, привлекает к себе внимание мотив сорванного “бойкой девкой” с покойника головного убора столь характерного для хороводов с сюжетом “девица поборола молодца”. В данном рассказе, как и в хороводе, молодец-“покойник” угрожает девушке расправой, и она вынуждена поднять брошенный (здесь — в окно) колпак и надеть ему на голову. В хороводе коллизия обычно завершается поцелуем, то есть символической “женитьбой”. Логично предположить, что контакт с “покойником” завершается тем же, о чем косвенно свидетельствует концовка былички: девушка перестает ходить на посиделки и избегает сверстников, как это обычно бывает с теми, кто уже просватан. Более того, просватанная девушка часто получала условный статус “заложного покойника” — в Рязанской обл. ее могли называть “русалкой”[6]. В Чигиринском уезде Киевской губ. “русалками” называли обрученных девушек, умерших до венчания[7]. Отталкиваясь от уже разобранных нами в предыдущих разделах сюжетов быличек о “банной девушке” и о святочных девичьих гаданиях, можно реконструировать исходный смысл приводимого А. Власовым рассказа. Речь в нем идет о контакте с *ряженым*-“покойником”, причем “бойкая девка” заигрывает с ним,

как с настоящим мертвецом, обезвредить, “обессилить” которого можно, лишив его головного убора. Такого рода развлечения сохранились, например, в обрядах выпроваживания русалок: с наряженой “русалкой“ девушки участники обряда стремятся сорвать венок[8]. Появление обезвреженного “покойника” под окошком переводит действие в иной символический ряд: заключенная в нем коллизия является зеркальным отображением посиделочных игр типа “оленя” или “ящура”, когда девушки должны выкупать поцелуем или пляской взятый у них головной убор.

Интересно проанализировать богатейший пласт несказочной прозы, связанный с мотивом женитьбы парня на девушке-русалке, то есть мифологическом персонаже, тесно связанном с одной из разновидностью мертвецов — “заложными покойниками”. Сводки рассказов о русалках можно найти в работах Д.К. Зеленина и Л.Н. Виноградовой[9]. Имеющиеся материалы позволяют утверждать, что по распространенным народным воззрениям “русалка” — это человек, который *добровольно, по собственной воле* “заложается в мертвецы” (в частном случае — самоубийца). Отметим, что “русалкой” также часто становятся умершие до совершеннолетия (“до свадьбы”) дети или девушки, обычно погибшие (чаще всего — утонувшие; ср. слав. “Дунай” или “река” как обозначение девичьего хоровода) на “русальской или русальной неделе” — первой неделе после Троицы[10]. В этом они тождественны уже упоминавшимся нами в предыдущих главах участникам посвятительных обрядов — “отреченным” или *отрокам*; а следовательно понятием “русалка” вполне может обозначаться одна из категорий посвящаемых. В пользу этой гипотезы говорит тот факт, что в народных рассказах о русалках особое внимание обращается на их обольстительность и привлекательность для людей, способность вступать с ними в сексуальный контакт. Так, по сообщению из Калужской губ., «русалки ненавидят женщин и прельщают мужчин. Ни один мужчина не может устоять против ослепительной их красоты и при первом взгляде влюбляется… Шестая неделя после Пасхи, то есть неделя перед Тройцыным днем, известна под именем *русальской*. По преданию, она получила свое название оттого, что русалки посвящают ее своим забавам и увеселениям, празднуют свои *свадьбы*, качаются на деревьях, плавают, кружатся и поют свои песни. Только исключительно в продолжение этой недели русалки *видимы* для человека. В это-то время они и стараются заманить в свои сети парней, с которыми потом и проводят часы полдня и полуночи»[11].

Небезынтересна постоянно обыгрывающаяся в рассказах о русалках возможность их превращения в обычных людей (ср. сюжеты о

“банной девушке” и о похищенных лешим детях). Это, например, отмечает Г.К. Завойко, описывая представления о русалках в Вязниковском уезде Владимирской губ.: «Народ верит, что если на русалку надеть крест, то она человеком сделается… Мне рассказывали даже о двух случаях, когда *на русалках женились деревенские парни*, причем священник будто бы через крещение сделал их предварительно людьми»[12].

Мотив сексульного домогательства “заложного” покойника вообще широко распространен в народных верованиях. Этому вопросу посвящена специальная статья Л.Н. Виноградовой[13]. В частности, Л.Н. Виноградова приводит рассказ о “русалке”-обольстительнице из Восточного Полесья, напоминающий вышеприведенные. Обрученная невеста умерла на Русальной неделе и жених стал сильно по ней тосковать. Она стала приходить к нему по ночам на сеновал. Родственники подучили юношу накинуть на ночную гостью освященный пояс, чтобы она осталась в доме. И девушка-“русалка” оставалась после этого с возлюбленным целый год. На следующую Русальную неделю она попросила устроить для нее застолье. Когда это сделали, «налетели воробейки, всё попили, поели, а девка тоже встрепенулась воробейком и полетела; это душа ее улетела и больше не приходила. А хлопец пробыл еще две недели да и помер»[14]. Смерть в данном контексте можно трактовать как переосмысленный в позднейшей традиции мотив изоляции посвящаемой (просватанной, обрученной девушки — “русалки”), то есть ее символической кончины в старом статусе. Не совсем ясен мотив ее временного (в течение года) пребывания в доме жениха, хотя, как известно, первый год совместного проживания молодых людей был связан с целым рядом церемоний, подчеркивающих их особый статус. Более того, народам Поволжья и Приуралья известен обычай окончательного воссоединения молодоженов лишь через год после заключения брака, иногда после рождения первенца. Причем у удмуртов, например, церемония переезда молодой в дом супруга нередко приурочивалась к масленице (*вöй дырья*), которая у русских также насыщена различными обычаями, связанными с чествованием молодоженов и приемом их в новый социум (“тещины блины”, “трясение пороха”, “катание бобром”, “купание” в снегу и др.).

По приведенным в статье Л.Н. Виноградовой материалам хорошо видно, что функция “завлечения” молодых людей различными мифологическими персонажами (*вилами*, *самовилами*, *самодивами*, *юдами*, *змеицами*, *русалиями*) присуща и южнославянскому ареалу. Характерно, что персонажи южнославянской “низшей демонологии”, как и восточнославянские русалки, обнаруживают устойчивые связи с при-

родными стихиями и погодными аномалиями: вихрем, ветром, грозой, молнией, градом, дождем, тучами, кометами — что позволяет соотнести их с заложными покойниками. Отмечается также весьма характерная их особенность: способность вступать в отношения дружбы или побратимства с южнославянскими "добрыми молодцами" — "юнаками". Они вскармливают их своим молоком, одаривают необыкновенной силой, помогают во всех хозяйственных делах. Кроме того у всех групп славян очень популярен еще один тип бродячего покойника — в образе огненного змея (карпат. *"змея-любак"*, *"любостай"*, *"літавэця"*, *"пэрэлэстныця"* и др.)[15].

По-видимому, именно этот слой общеславянских поверий лег в основу святочного ряжения "покойником". На Русском Севере рядились "покойником" чаще всего парни или взрослые мужчины («пожилой мужик с бородой»), хотя иногда это могла быть и "нахальная женщина", одетая в "мужское платье". Но все же предпочтение отдавали пожилым, бывалым людям: «Пожилые мужики это, так им не стыдно, не совестно» (дд. Кононовская Кирилловского и Аверинская Сямженского районов) или отчаянных озорников: «Один у нас был мужик — Трубкой ево бранили, Трубкой. Ну уж он пожилой, а такой бессовестный быв, Трубка — ево и редили "покойником"»[16]. Интересно, что в этой деревне вышеупомянутый Трубка исполнял все самые озорные роли при обходах ряженых; такие, склонные к клоунаде и шутовству люди, были в каждой деревне.

Нередко данная сценка имела ярко выраженный эротический характер, включая в себя такие действия *"покойника"* и сопровождавшей его свиты ряженых, как укалывание, битье, оплевывание мукой "прощающихся", целование ими половых органов или зада "мертвеца" и т. п., и сопровождалась пляской обнаженного "ожившего мертвеца" с подчеркнуто обозначенными различными предметами гениталиями («колокол меж ног брякат», «морковина внизу подвязана»).

Одна из важных функций "покойника", как и иных персонажей, участвующих в "инициационно-посвятительных церемониях" — запугивание детей и девушек. Отсюда разные "устрашающие" детали его облика. Довольно часто упоминаются огромные репные или картофельные зубы, торчащие изо рта. Нередко для пущего устрашения в выдолбленную картофелину с "зубами"-прорезями клали уголек, и ряженый-"покойник" время от времени раздувал его, пуская изо рта дым и искры. Для этой же цели лицо, а иногда и весь наряд "покойника" обсыпали мукой, мелом, тестом или вымарывали сажей. В некоторых деревнях "покойнику" перевязывали нос ниткой или подтягивали

его ниткой к ушам так, что он казался вздернутым. Вариантом этой детали облика “покойника” можно считать свиной пятачок, который ряженый держал в зубах. Лицо обычно прикрывалось платком, сеткой или марлей, чтобы были видны зубы.

В некоторых случаях внимание акцентировалось на половом органе: «Покойник на скамейке лежит, инструмент-от голой» (д. Новая Слуда). Эротизм этого персонажа подчеркивался демонстративно растегнутой ширинкой или прорехами в самом неподходящем месте, символическими обозначениями фаллоса: морковкой, торчащей из штанов, либо “мужским или женским богом” на “иконке”, которую клали ему на грудь (д. Аверинская)[17].

Во всех описаниях особо подчеркивается цвет наряда: «во всем белом набашон» (т. е. одет — *И.М.*) — такой цвет, видимо, имела старая разновидность погребальной одежды, которая некогда символизировала “одеяние предков”. В д. Пигилинская в облике “мертвеца” присутствовали все элементы устрашения: «Покойник голый, лицо в саже, на нем перья налеплены». Характерно осознание окружающими этого облика: «Лежит *как настоящий родитель*» (д. Новец)[18].

Кульминационный момент сценки с “покойником” — *“отпевание”* и *“прощание”* с ним. Тем самым создается атмосфера, напоминающая начальный (до венчания) этап свадьбы: голошение, причитание, обстановка скорби и прощания. Центральными фигурами здесь были, конечно, *“поп”* и *“плакальщицы”* (“жена”, “родственники” покойника). Возглавляли процессию *“поп”* с *“дьячком”*, размахивая “кадильником” — кринкой с тлеющими и чадящими угольями, с брошенной сверху шерстью или пометом, иногда сушеными травами, серой, берестой, чтобы сделать чад как можно более неприятным. «Лампадочкой гридят — мовтают кругом» (д. Подсосенье). Часто вместо “кадильника” махали подожженым старым лаптем. Иногда бросали в “кадило” табак или перец, чтобы заставить всех девок чихать. При этом пели “Господи, помилуй”, добавляя «кто чево сумеет смешное»; «другой раз и матюки заворотят». Брань в таких ситуациях некогда выполняла магическую роль: считалось, что она отпугивает всякую нечисть, предохраняет, в частности, участников церемонии от последствий опасного для них контакта с мертвецом. Второй возможный смысл брани близок к функциям битья: карпогоническая магия, а также своеобразное “оживляющее” средство[19].

“Охранительный” смысл имела и замена имени. Скажем, в деревнях Харовского и Вожегодского р-нов «имя называли не свое — Сидор, Потап, Иван, Афанасия и другие»[20]. Любопытно, что некоторые из этих имен перекликаются с игровыми именами в других забавах и играх:

Сидор, Афанас (Опанас), Фофан — указывая, видимо, на непосредственную связь этих игровых персонажей с забавами при мертвеце.

"Поп", "дьякон" и *"псаломщик"* пели разные неприличные прибаутки, а завершалось "отпевание" репликой:

Мертвого (*вар.: Помяни*) за упокой,
А человек-от был какой,
Да и у-у-уме-ер!

В некоторых деревнях "отпевание" завершалось припевкой, в которой подчеркиваются зооморфные черты "покойного":

Человек-от быв какой:
И с ногами, и с руками,
И *с телечей головой*![21]

В связи с этим можно напомнить, что "покойник" в обличье животного встречается во многих сценках святочного ряжения с участием "козы", "лошади", "быка", "медведя" завешающихся их символическим умерщвлением и последующим оживанием или "продажей" их шкуры или частей туши присутствующим (см. ниже).

Любопытно, что в деревнях со значительной долей старообрядческого населения оплакивание устраивали как на настоящих похоронах, то есть так же, как это нередко бывало и при "похоронах таракана" (см. раздел «Смотрины и сватовство»).

Нередки также мотивы, связанные со "скоморошьим" прошлым "мертвеца". В этих случаях для "отпевания" использовались тексты плясовых песен, припевок и скоморошин, очень напоминающие разобранные нами выше тексты про "Спирьку коломенского" — пьяницу и гуляку. Так, д. Тарасовская сценка разыгрывалась следующим образом. «Приносят покойника на доске, ставят тубаретки. Этово целовека положат с этими досками, на тубаретки поставят. Ну вот, а тут много народу, полная изба найдёт. Которые стоят, везде, кругом обстанут. В комнате дак девки сидят, да, не много места. Ну, встанут. "Поп" наредивсе, на себя накинув постилку. Крёст приделан на спине у етово "попа", из лучинок. Ну вот, "поп" приходит, встает к голове, тут кругом ево встанут. Ну вот, он и запевает:

— Баба ты баба, восударыня в лаптях,
Куда ты собираисси-то?

Это он потолще голос. А оне и запоют:

— На поминки, мой батюшка, на поминки.
— Баба ты баба, восударыня в лаптях,
На какие поминки-те?...
— Не знаю, мой батюшка, не знаю.
— Баба ты баба, восударыня в лаптях,
На ково он похож-то был?

— На вилы, мой батюшка, на вилы.
— Баба ты баба, восударыня в лаптях,
На какие вилы-те?
— На навозные, мой батюшка, на навозные.
— Баба ты баба, восударыня в лаптях,
Ево Вилантиём звали?
— Вилантиём, мой батюшка, Вилантиём.

Ну вот, это все пропоют и запляшут.

Я стояла у собора у дверей,
Опоясал меня лентой а(р)хирей»[22].

Последние две строки являются частью плясовой припевки, которой должна была оканчиваться сценка “отпевания”. В варианте, зафиксированном в конце прошлого века Н.А. Иваницким, мотивы более прозрачны: диалог между “попом” и “бабой” завершается упоминанием о промысле “усопшего”.

— Баба деревенская в лаптях,
Куда ты пошла?
— На поминки, мой батюшка, на поминки.
— А кого ты поминать-то пошла?
— Мужа, мой батюшка, мужа.
— А как у тя мужа-то звали?
— Не знаю, мой батюшка, не знаю.
— Да на что имя-то его похоже?
— На вилы, мой батюшка, на наземные.
— Так не Вилантий ли муж-то был?
— Вилантий, мой батюшка, Вилантий.
— Каким он промыслом-то занимался?
— Скрипошник, мой батюшка, балалаешник.
— Какие он песни по скрипке пел?

После этой части песни, исполнявшейся “протяжно”, шли шуточные припевки, которые пели «быстро, с притоптыванием».

Уж ты, Фекла белая,
Зачем глупо сделала?
Раз, два, три, люли!
Зачем глупо сделала.
Горюна прогневала,
Черного, горбатого,
Горюна проклятого?
Завсе вижу пьяного
У Никахи в кабаке,
В изорваном шубняке.
Зеленое вино пьет,
Горюна домой зовет:
— Ах ты, сукин сын мотушка,
Все ты пропил, промотал,
Все на картах проиграл!
К столу овцу привязал.
Журавля на маште взял.
Журавли-то долгоноги
Не нашли домой дороги,
Шли стороной,
Боронили бороной.
Борона золезная,
Поцелуй, любезная!
(д. Печенга Тотемского р-на)

Далее, по свидетельству собирателя, шло «несколько строк не для печати»[23]. Обращает на себя внимание вторая часть плясовой припевки (*«Долгоноги журавли»*), которую нередко напевали при встрече группы наряжонок, входящей в избу, а также мотив пропойцы-"горюна", напоминающий о Спирьке коломенском» и "бедной сиротинке".

Мотив умершего супруга не случайно появляется в этой сценке, а нередко и является центральным в ней. Этот мотив лежит в основе многих игровых и хороводных песен весеннего цикла, к которым относится, в частности, известная западно-украинская игра (*"гайвка"*) — *"Кострубонька"*, а также встречающаяся на северо-западе России игра *"Дударь"*[24]. Тема смерти (умерщвления) "старого мужа" составляет сюжетную основу этих игр:

Ударю Дударя
О сырую землю,
О сыро коренье,
Пойду за инова
Я за холостова![25]

В отличие от других песен весеннего цикла эти игры часто завершаются оживанием или выздоровлением главного персонажа, что нередко проявляется в демонстрируемой им способности к пляске и веселью. В текстуально близкой севернорусской игре *"Больной старик (воробей)"* старика "оживляет" только ритуальный напиток — пиво. При этом в тексте игры описывается весь процесс его изготовления. Например, "старуха" обращается к мужу, призывая его взяться за работу:

— Старик, люди-то пашут!
— Мне мочи нет, спина болит!

Пропев повторяющуюся после каждого диалога припевку "То-то горе моё, гореванье", "старуха" вновь обращается к "старику":

— Старик, люди-то жнут!
— Жни и ты, у меня поясницу разломило!

Далее следуют такие диалоги:

— Старик, люди-то молотят!
— Молоти и ты, мне мочи нет, руки болят!

— Старик, люди солод мелют!
— Смели и ты!

— Старик, люди пиво варят!
— Свари и ты!

— Старик, люди пиво пьют!
— Подыми-ка меня, хозяйка, дай-ка большой ковш, я испью![26]

Игры такого типа, несомненно, напрямую связаны с упомянутыми выше сценками с участием ряженых-*“стариков”*, которые предваряли “женитьбу”. В одной из них “старики” «изображали, что умерла “старуха”. “Старик” плакал, говорил, какая у него жена была хорошая... “Старуху” спрыскивали водой. Она, как бы очнувшись вскакивала. Наступало общее веселье “старичков” и пляска... На радости “старички” начинали “варить пиво”, что всегда изображалось до мельчайших подробностей... По окончании варки пива “старички” брали на себя обязанности женачей и начиналась “женитьба”»[27].

Отметим, что *“варение пива”* — один из самых устойчивых брачных мотивов, как в календарной и семейной обрядности, так и в фольклоре (ср., например, в авсеньках: “Будем пиво варить,/Будем сына женить”). Характерно, что с “варением пива” тесно связан и мотив *“болезни и смерти”*. Нередко мотивы “смерти” и “воскресения” представляются в играх этого типа как мотив *“алкагольного транса и похмелья”*, сопровождающийся мотивом *“болезни (больной головы)”*, столь распространенным, например, в играх “больной воробей (старик)”, “лунёк”, а также в некоторых вариантах “женитьбы молодца”, разобранных нами выше. Скажем, в ст. Тишанская Хоперского округа в хороводной весенней песне “Хто с нами, хто с нами пашинькю пахати,/Хто с нами?” описывается весь процесс изготовления пива, начиная с выращивания жита. В заключение игроки “солад саладять”, “пива варять” и “сына женють”. После слов “Мы с вами, мы с вами сына жанити,/Мы с вами!” «обе стороны соединяются вместе в круг и, не останавливаясь, начинают следующую песню:

Наварим мы пива,
Зилёнава вина!
Да што ш в этам пиве,
Ой, што у нас будить?
Мы пьяни напьёмси,
Да все сабирёмси!
(берутся за руки)

Затем “Да все пасадимси!” (садятся), *“Да все палажимси!”* (прилегают), *“Да все павставаим!”* (встают), “Да все пирьдирёмси! (толкают друг друга и разбегаются)»[28]. Мотив *“драки”* напоминает нам о мало мотивированном эпизоде “заюшки” — разгон родни после свадьбы.

Показательно также, что игры с “варением пива” могут сопровождаться теми же действиями, что и “женитьба” с участием ряженых-“стариков”, например, имитацией “гаски”. Так, А. Невинский, описывая

беседную игру *"пивушком"* ("Дивушки пива наварили,/Зелена вина накурили,/По добра человика послали"), отмечает, что при словах "Мы пива напьемся,/Все восполяжем!" «все ложатся на пол и друг на друга, несмотря на то, что в игре участвуют и девушки, и мужчины», а при словах "Все раздеремся!" — «без всякой церемонии барахтаются на полу, представляя натуральную драку пьяных людей»[29].

Мотив "женитьбы" и тесно связанная с ним тема сексуальной "способности", "плодности" предполагаемого жениха формирует еще одну важную группу текстов, применявшихся при "оплакивании" святочного "покойника" и "прощании" с ним: с восхвалением плодовитости "мертвеца":

Миленький ты мой,
Жаль мне тебя —
Сколько деток оставил!
(д. Пигилинская Сямженского р-на)[30]

Стали хоронить,
А у Максима ... стоить.
Жил-был — шевелил,
И помер — не забыл.
(д. Старая Торопецкого р-на)[31]

В зависимости от степени "серьезности" оплакивания варьировались и тексты, которые распевал "поп" и "плакальщицы". Очень часто, например, пели "Вечную память" — с большими или меньшими сокращениями и отклонениями от канонического варианта. При этом чаще всего обращались не к самому покойнику, а к его "инструменту": «По покойнику-то плачут у головы, а они у ширинки»[32].

Особый интерес представляют вклинивавшиеся в "отпевание" перечни присутствовавших при этом лиц или жителей деревни. Так, в д. Борисовская Харовского р-на "поп" при отпевании перечислял тех, кого за что-либо недолюбливали, поддразнивали (всего в деревне было 104 дома):

Начинаю с краю:
Парменушкову Раю,
Помяни, Господи, Аугусу,
Ённу дочь Текусу,
Маленькую Машу,
Порядочную Сашу,
Свитюшку Пашу.
Помяни, Господи,
Огафона Колобаху,
Зетя Флаху (от имени Флавьен —*И.М.*),
Жену Опонаху,
Онтропову Маху, и т. п.

Каждая строка этого пространного текста сопровождалась отборнейшими “матюками”. Не отставали от “попа” и “плакальщицы”:

Ни доски бы тебе, ни гробу,
Да мать тебе ... [33]

Очень близкий текст можно найти в книге братьев Соколовых, хотя там и нет прямых указаний на его употребление в сценке при отпевании “покойника”.

Господи, помяни:
Трех Матрен,
Луку с Петром,
Дядюшку Захара,
Сашечку и Маню,
Починочнова Ваню,
Гришу Хомоськово,
Игнашу Притовськово,
Микиту Рогосьсково,
Фиста Молодьсково,
Ваню Каличёнка,
Он же и Романёнка,
Митю колдуна,
Евдисея б...,
Помяни, Господи:
Дядюшку Трифона,
Старушку Ф.....,
Сидора да Макара,
Скривёна мать Захара.[34]

Смысл такого рода текстов не совсем ясен, так как они вроде бы косвенно намекают на факт символической ритуальной смерти всех членов общины (“всего рода”). Можно предположить, что первоначально перечислялись только старики или умершие, то есть те, кто действительно мог упоминаться во время панихиды. Вместе с тем нетрудно заметить, что этот тип “отпевания” очень похож на описанные выше “обчинивания” или “хуления” девушек и фактически представляет из себя пародийно сниженные варианты игровых и свадебных “припеваний” и “величаний”, а по некоторым своим особенностям напоминает также свадебное “корение”. Особенно близок к ним один из вариантов, записанный в Вожегодском р-не Вологодской обл., в котором перечисляются только незамужние девушки и парни. «Покойника на скамейке заносят. Те, кто заносят, дак поют»:

Пресвятая Троица
Трохалёва Олица,
Руця Малораменьский,
Солоник Хвостовський,
Тыська Коргоземська,
Васенька Повговський,
Шолопа быв Большораменьский,
Коростель Толкуня,
Больше вам не ... ![35]

В Торопецком р-не в подобного рода перечнях фигурируют смеховые персонажи скабрезных анекдотов и “заветных” сказок:

Помяни, Бог,
Трех Матрех,
Лисицу-девицу,
Зайца-младенца,
Покойного Тихона,
Которые со свету (*вар.: с п…*) спиханы…[36]

В качестве еще одной любопытной параллели к подобного рода текстам можно привести “колядную” песню из сборника В.Н. Добровольского, которая сопровождается таким комментарием: «Девушки собираются на посиделки и делают складчину. Купили они черного быка за собранные деньги и потом делят его: на каждый дом раздается какая-нибудь часть быка. Дележка сопровождается приговорами, заключающими по шутливому намеку на каждый двор.

Збиралися деўки да ўси ў пысяделки, —
Дунай мой Дунай, тихий, разлиўной!
(припев повторяется после каждой строки)
Складалися деўки да ўси па капейки,
А купили деўки да чорныга быка.
— Каму ж быка весьти, каму паганяти?
— Андрею быка весьти, Яхаму паганяти.
— Каму ж быка бити, каму што лупити?
— А Ивану бити, Сягрею лупити.
Иванывым рожки — живуть при ў дарожки;
Краўчонковым рёбры — их детушки дрябны;
Андреевым вока — глядить ў чарку глубока;
Новику селязень — яго жонка кавярзень;
Ягоровым трябух — йон в речки пратух;
Антонывым кишки — их двор биз пакрышки;
А Маркиным почки — у яго гладки дочки;
А Галаўню капаты — у яго ўси клапаты;
Мирёнывым сукалены — у их дроў ни палена;
Ирашовым срака — у их кажин день драка;
Устину шкура — яго Валя дура»[37].

В Костромской губ. “мясо” и “шкуру” убитого “быка” делили между присутствующими, предлагая срамные части девушкам, а затем избивали девушек соломенными жгутами, спрашивая: “С кем быка ела?”[38]. Аналогичные святочные развлечения были известны и на севере Ярославской обл. «Пожилыэ дилúли всё это наряжались. Наряжався человек (тулуп вывернут) и ташшыли. Вот метров, поди, шесть или семь верёвку. В биседу вон двери росхлебéнят. Вот и тя-янут ево под

“Дубинушку” — ну, ряженые все тожо мужикам: шапки оденут и намажуцца да шубы вывернут или в куфайках подпояшуцца. А потом притянут — вот середú пóлу — начнут резать ево да дилить. Ножик такой этот сделают из палки да. Вот кому голову, кому хвос(т), кому ноги — кому што. И девкам, и парням дадут это — начнут дилить. Ну а потом розрядицца да убежит “бык”…»[39]. «Делили быка в святки, дак. Сама дилила — кому чево, кто чево заслужив. Вот собиралися девúцы все. Вот человека нарядят как быка — ряженки-то. Ведь ряженки-то были какие! И приведут ево как быка. Вот и делят всё. Всё, начинаа с рагóв: “Мане рога, штоб не продавала дорого молока!”; “Гришке хвост — больно парень балахвост!” Почки, середку раздилят. “Мишке ноги, за девочкам штобы бегал по дороге!” Ищо помню, што: “Федору пóсик [=половой член быка], потому што он у всех просит!”»[40]. «Всим роздилим. Кому достанецца, кому не достанецца. Вот, например, ска(ж)ут: “Вот Алексею Павлычу ейцо — у ево дочь красиваа на лицо!” Вот так роздилим всё, што есть — копыта и ноги, и всё-всё-всё, всёо быка по списку. Сами вот соберуцца ребята и список составят. Хоть обижайтеся, хоть нет. Вот Шуре — Молдюся-то Брошова, которую убили-та, у ей мать-то была по-олная, здоровая, её всё звали “Сорокаведёрная бочка” — вот: “Шуре почка — она сорокаведёрнаа бочка!” Вот и погле(д)ит, порассердицца немножко, но што сделаэшь!..»[41].

Из этих примеров видно, что “список”, по которому распределялись части животного между участниками посиделок сочинялся каждый раз заново и был построен на обыгрывании самых последних событий и сплетен и других актуальных для молодежной среды темах.

О том, что сценки подобного рода некогда были распространены достаточно широко свидетельствует бытование аналагичных забав в Южной России. Так, у терских казаков еще в 1920-е годы на святочных посиделках могли играть *“у быка сбирáного”*: раздавать девушкам и парням (в тайне друг от друга) игровые имена — названия частей тела быка, а затем составлять из них неожиданные комбинации, сопровождая это более или менее остроумными комментариями[42].

Первоначальной основой подобного рода текстов и фривольных игр было, по-видимому, распределение между присутствующими частей тела “мертвеца” (первоначально — туши ритуального животного, а затем — частей тела изображавщего его ряженого-“лошади”, “медведя”, “козы”), в том числе и самых неприличных. В этой связи можно вспомнить и севернорусские святочные сценки с ряженым-*“быком”*, которого приводили на веревке, он приставал к девушкам, бодал их, затем его могли продавать. В конце представления “быка” “кололи”:

разбивали топором или палкой горшок, изображавший его голову[43] — что, по справедливому замечанию Л.М. Ивлевой, сопоставимо с битьем горшков на свадьбе[44]. Отметим, что ряжение *"быком"* относится к числу древнейших в Европе. На Руси оно документально засвидетельствовано еще в XVII в.[45].

Однако вернемся к святочной инсценировке с участием ряженого-"покойника". К концу "отпевания" атмосфера разыгрывавшегося представления становилась все более оживленной и раскованной, временами переходя в пляску и разудалое веселье. Вполне естественным выглядит появление и нарастание эротических и брачных мотивов, причем, как правило, в пародийном и сниженном варианте. Так, отпевание нередко сочеталось с различными манипуляциями с фаллосом "покойника": «Покойника приносили. Заходят три мужчины в снопах сверху донизу; принесли, поставили — а там мужчина закрыт половиком. Они половик-то сдернули — а он весь голый. Дак девок заставляли целовать. Другой подойдет да пошевелит *это*... Они принесли ведро с водой (со льдом) и с полатей хлестали да отпевали его с матюками»[46]. Такого рода церемонии обычно практиковались, когда "покойника" приносили на игрище (а не в дом).

Заканчивалось "отпевание" репликой: "Идите с покойником прощаться" или: "Надо с покойником проститься!" Сначала подходили "родственники": "Прости, дядюшка! Прости, муженёк!" В тех деревнях, где нравы были не слишком строги, заставляли прощаться с "покойником" и остальных девушек: подтаскивали или подталкивали их к нему и заставляли целовать его в губы, в лоб или в уродливые "репные" зубы. Нередко девушек при этом поджидали всякие сюрпризы. Скажем, в одних деревнях "покойник" плевался в прощающихся или "фукал" в них набранной в рот мукой. В других — колол целующихся с ним девушек взятой в рот иголкой. В д. Спирино "покойнику" делали своеобразные "усы" из иголок, которые торчали из-под покрывала в разные стороны, или клали на губы щетку («штэть с гвоздем» — д. Владыкина Гора), поэтому "попрощаться" с ним, не уколовшись, было весьма затруднительно[47].

Иногда строптивых девушек вымарывали в саже, подталкивая их лицом к лицу "покойника" («приткнут, чтобы умазался» — д. Мосеево Тотемского р-на). Тех, кто особенно упорно сопротивлялся, пугали розгой, подхлестывали свернутым полотенцем или соломенным жгутом. Иногда такая участь поджидала каждую девушку, пришедшую "попрощаться": «А нешо лапщем-то бякнут по спине-то девку-ту, которая наклоницци с покойником-то прошчацци-ту... В лапоть камешок положат. Один человек-от стоит всё времецько. Дак ты не

досадила никому, дак не сильно хлопнут, а как досадила, дак и посильняе»[48]. Нетрудно заметить прямые соответствия подобных действий со способами “стимуляции”, ускорения действия в посиделочных играх[49].

Реже целовали “иконку”, лежавшую на груди “покойника”, на которой “рисовали Бога” («мужского рода надо изображение, потому как мужик»)[50]. По более подробным описаниям нетрудно убедиться, что “мужской Бог” больше напоминал фаллос («кружочек и к нему две палочки»). Закономерно в этом ряду и появление еще одного варианта: «Мама рассказывала, что носили “покойника” голого, и девок тащили его целовать. Задницей кверху положат и несут на носилках (весь закрыт, только задница открыта): “Поцелуй родителя!” А девки на пол свалятся и держатся друг за друга, не идут целовать»[51]. Подобная замена (задница = икона) встречалась и в некоторых вечериночных забавах.

В Сямженском, Верховажском, Тотемском, Нюксенском районах Вологодской обл. еще в 20-е годы широко практиковались эротические забавы с целованием фаллоса “мертвеца” под названием *“шелк мерить”*[52]. «Покойник на скамейке лежит, инструмент-от голой. Девку подтащат: “Целуй в лоб и инструмент!” Не поцелуешь — “ко́ники” (ряженые “конем” — *И.М.*) ременницей нахлещут»[53]. Аналогичные забавы с ощупыванием и целованием половых органов “покойника” были известны и в Торопецком р-не Тверской обл. Здесь “инструмент” часто заменялся лаптем или пестом (“толкушкой”): «Простынью накрыто, ящё толкушка поставлена, шевелится, чтобы “… стоял”. Вот толкушка там шевелится, а яё вядут целовать (хоть меня, хоть кого, девку другую какую). На гулянке ведь девок было, Господи, сколько! Вядуть яё целовать. “Ты ж подяржися вот!”…»[54]. Характерно, что девушек заставляли «целовать у “покойника” нижнюю часть» даже тогда, когда последний был обычным соломенным чучелом. Видимо, одним из вариантов этой забавы было и целование зада “покойника” (д. Никулинская). Все эти действия можно трактовать как пародийные варианты обрядового коитуса, выполнявшего одновременно “инициационно-посвятительную” и “оживляющую” функцию. Не случайно поэтому завершение сценки с пародийно-шутовским оплакиванием: «Тут покойник захохочет, а девки говорят: “Подружка, погляди, он уже дыхает!” А другая: “Подружка, погляди, он уже пихает!”»[55].

В некоторых случаях эта забава имела “испытательно-демонстрационный” смысл и по форме напоминала уже описанные нами розыгрыши и подшучивания (см. раздел «Становление “добра молодца”»): нарядиться “мертвецом” подговаривали какого-нибудь

подростка, привязывали его к скамейке и кто-либо из взрослых женщин публично оголял и ощупывал его с соответствующими комментариями[56].

В 20-е годы в Кирилловском р-не Вологодской обл. в сценку "отпевания" вклинивалось *"венчание"* всех присутствующих на игрище девушек с ряженым-"покойником". Один из ряженых, переодетый "попом", надевал на голову девушкам "круглые турышочки", говоря: «Кадило-то новое, почепка-то новая...». После этого следовала сценка "прощчания" с "покойником" (девушек заставляли с ним целоваться)[57].

Если в одних деревнях "покойника", сразу же после "прощания" уносили, то в других сценка заканчивалась его "оживлением". Например, во многих местах Вологодского края "покойник" в конце отпевания или прощания начинал "заподрыгивать" (вскидывать то руку, то ногу), а потом вскакивал и гонялся по избе за девушками и детьми, ловил и катал их по полу («ребятишки все из избы убегут; он под конец уж и сам побежит за йими» — д. Федяево), иногда щипал девушек за плечи: «Так нащиплет, что в кровь руки!» (д. Починок)[58].

В д. Хмелевица Кирилловского р-на вместе с "покойником" («голой, в белом во всём») приносили ведро с водой и веник. "Покойник" соскакивал с досок и, окунув веник в ведро, обрызгивал всех девушек. В других деревнях "покойник" вскакивал, сдирал с себя одежду и мог опрыснуть сажей того, кто ему не нравился. В д. Борисовская Харовского р-на "покойник" пачкал девушек мелом[59]. Все эти действия имеют явную эротическую символику: "оживший", полный жизненной энергии "покойник" стремится передать ее окружающим.

Нередко эротическая идея передачи окружающим жизненной энергии "покойника" воплощалась в пляске "ожившего" мертвеца. Так, в д. Спирино "покойник", вскочив, старался поцеловаться с девушкой, за которой он обычно ухаживал или которая ему изменила, измазывая ее при этом сажей, а затем плясал с ней. Иногда "покойник" плясал со всеми девушками по очереди. Все эти его действия становятся понятными, если учесть уже рассмотренные нами значения пляски в молодежной "женитьбе".

В Череповецком уезде в конце прошлого века была известна и еще одна концовка сценки с "покойником": после отпевания его "хоронили" прямо в той же избе, где проходила беседа. Для этого вынимали половицу и опускали "покойника" в подполье, откуда он затем внезапно выскакивал в разгар пляски[60].

Так же поступали в некоторых деревнях Кирилловского р-на: «“Покойником” снаредят в белое, отпоют да в подполье спустят, как в могилу, на досках»[61]. Встречаются свидетельства, что “покойник” плясал в чем мать родила: «“Покойника” принесут, откроют, а он голый. Тут девки заивкают. Мы его звали *“милёнком”*. Когда он голый плясать пойдет, то говорит: “Не видали ли *медведя с колоколом*?” Колоколом называли то, что между ног находится»[62].

Мотив “медведя с колоколом” проясняет некоторые, иногда довольно неясные и отрывочные эпизоды в сценках прихода ряженого-*”медведя”*. Эротическая сущность этого персонажа, равно как и связь его с культами предков, достаточно известна и хорошо описана[63]. Можно предположить, что он является стадиальным предшественником “покойника” и также участвовал в святочной “женитьбе”. Это тем более вероятно, что в свадебном обряде *“медведем”* довольно часто называют жениха, его отца или дружку, то есть того, кто иногда в обрядовых ситуациях, например, в первую брачную ночь, заменял жениха, а *“медведицей”* — невесту, мать жениха, иногда сваху (ср. белорусское поверье: «Видеть во сне медведя — ожидать сватов»)[64]. Характерно, что в фольклоре и в традиционных молодежных играх медведь нередко встречается в тех же сюжетах, что и волк (см. раздел «Под личиной животного или птицы»).

В святочных сценках с участием “медведя” представлены те же мотивы, что и в сценках с “покойником”. В некоторых случаях “медведь” даже внешне выглядел как “покойник”. Скажем в д. Беловская “медведя” привозили на санках, причем обе руки у него были в одном рукаве, а обе ноги в — другом, поэтому он не мог двигаться самостоятельно, а лишь лежа на своем “лежбище”, издавал разные странные звуки[65].

Вошедший в избу “медведь” непременно “знакомился” со всеми девушками и выражал свое к ним отношение (этот эпизод, по-видимому, можно условно соотнести со “сватовством” и “вен-чанием”). Так, в д. Слободка “медведь” (здесь им наряжалась женщина) обходил всех девушек, причем, если девушка ему нравилась, то он похлопывал ее по плечу и шел дальше, а если нет, то хлопал ее по плечу и плевал на пол[66]. Иногда сценку оживляли другие мелкие шалости: например, во время обхода девушек “медведь” мог гадить, либо девушек заставляли его целовать.

Так же как и “покойник”, “медведь” запугивал девушек и плясал с ними вместе или в одиночку. Например, в д. Григоровская “медведь”, войдя в избу, смешно “похрюкивал”, а затем пел разные непристойные частушки. Под конец становился на “задние лапы”, подходил к девушкам

и делал вид, будто хочет на них броситься, а те ифкали (визжали — *И.М.*). В д. Дивково "медведь" не пугал девушек, а только кланялся им под руководством двух поводырей, один из которых вел его на поводке, а второй, с палкой в руке, шел рядом. Впрочем, в этой деревне для устрашения девушек также принимали меры: приделывали к "морде медведя" некое подобие "клыков". В заключение сценки "медведь" плясал, отбивая ритм привязанными к ногам деревянными тарелками, которые изображали "задние лапы", и наигрывал себе на гармошке[67].

Очень часто все эти эпизоды завершались кувырканием и катанием по полу в обнимку с девушками, что можно истолковать как символическую форму коитуса. Так, в одних деревнях «парни "медведем" наряжались и перекатывали по полу девок». В других "медведь" хватал в охапку девушек и перекатывал их по полу или катался с ними сам. В Торопецком р-не Тверской обл. одним из вопросов, с которым обращались присутствующие к ряженому-"медведю", был: «Как парень с девушкой спит?» В ответ на это «девушку возьмет этот медведь и на пол и ложится с ней, обнимает ее»[68]. Нередко "медведь" мазал при этом девушек сажей, которой были замараны его "лапы"-рукавицы. В д. Суходворская Верховажского р-на «медведь мазал девок мазью (сажи из трубы наботают) — которая не понравится. Ево девки уговаривали: "Медведушко, дедушко, доброхотушко!"»[69].

Похожую церемонию уговоров и задабривания "медведя" разыгрывали и в д. Данилково. Парни-ряженые, введя "медведя" в дом, командовали: "Ну-ко, девки, давайте, ходите вокруг, пойте песни!" Девушки становятся в круг и под пение песен ("кто какую сможет") ходили вокруг "медведя". После каждой песни хором скандировали:"Дед-медведь! Дед-медведь! Дед-медведь!" Потом парни приносили чистой воды в чашке (подливали туда воды из бутылки) и хлопали по воде тряпкой, приговаривая:"Надо медведя спрыснуть!" — хотя все брызги летели на девушек[70].

Иногда сценки с участием "медведя" больше напоминали игры с битьем девушек и уже известные нам сценки с участием "дедов каленых". Например, в некоторых деревнях Верховажья ряженому "медведем" засовывали в рукава вывернутой шубы палки (поленья) такой длины, чтобы, опираясь на эти палки, можно было ходить не слишком нагибаясь. На палки ничего не надевали, а на ногах ряженого были катанки. Этот "медведь" плясал, пристукивая об пол деревяшками, потом хватал с лавок девушек, валил и мутузил их деревяшками («натовкёт до реву»)[71]. В д. Великая Верховажского р-на «медведями придут-от ребята. Дак которая, конешно, досадит, дак и намнут порядоцьно — ремёнкой попадёт. Циган с медведём

придёт с ремёнкой, дак один (медведь) облапит девку-ту, а другой ремёнкой обожгёт»[72].

Однако есть основания предполагать, что этим шутливым интермедиям некогда предшествовали сценки с более грубым эротическим содержанием. Скажем, в д. Глухарево Вашкинского р-на визит “медведя” проходил так. «Ну, сделан настоящий медведь — голова и всё приделано, лапы и всё... И арканчик оденут, кольцо приделают — ожерёлок. Заводят ёво, гладят: “Мишенька, иди!” — там всё это. “А-а, мишка, ты это, потанцуй!” Дак станет, дак жопой потрясёт да и всё. Ну там ещё што: “Ну, поговори с нами, как!” А он: “Ох, ох!” — таким голосом. Хто конфетку даст, хто чево. А рука-та эта у ёо ходит свободно, рукава-та широкие. Ну, как поросёнок, снизу захватыват, а мы ёму положим. Ну, посмиялись — это тут-то смешно. А это покатаесся там или що чиó — ну, как чио скажут, этот, хозяин-то. Ну, а потом. Ну, э: “Мишенька, постой, постой, покажи-ко ... толстóй!” — вот этакие ищо приговаривали, а как же!». За неисполнение просьбы “медведю” обещали «дать тумака»[73].

Сценки такого рода очень близки к демонстрации обнаженного “покойника”. Эта аналогия становится особенно очевидной в финале “медвежьей комедии” после того, как разыгрывались сценки “убиения медведя” (т. е. собственно превращения его в “мертвеца”), “шку-рания” и “продажи медвежьей шкуры”. «От у нас медвидя водили, дак тоо продавали. Он в шубе, медвидь-то, а верёвок-то дак, наверно, метров триццать намотают. На верёвке тянут медвидя. Вот хто ведет продавать медвидя, значит те и тянут. Говорят, что: “Иди, иди”, — там, понимаешь, тянут. Медвидь упираецца, не идёт. А двери полые, дак выстудят и в избе. Потихоньку так и мотают верёвку. Вот намотают. Я сам вожував. Притащили, там средились продать. Ну, там срядяцца, значит, ценой сойдуцца. Знацить нада бить, шкурать. А там у медвидя кринка, кринка глиняная. И вот тут, знацит, у одново топор за кушаком. Этово медведя по кринке: раз! Эта в черепки кринка. Медвидь пав, надо медвидя-то шкурáть — пав медвидь. Ну. А шуба вывернута на леву сторону. Вот шубу розвёрнут, росстёгнут да и снимают — вроде и шкурают. Ну, а все веть глядят эти, девчонки там. А росстёгнут шубу, а он голой»[74].

Часто убитый медведь выскакивал из шубы голым и убегал за дверь, а девушкам продавали уже пустую “шкуру”. «Медвидь ходит, мырцит, потом скажут: “Давай медвидя убьём и станем шкуру продавать!” — обухом топора по голове, нето стрилят ружьём, он упадёт да и всё. Шубу-то с ёво сдёрнут, целовек-от убежит, а шкуру-то и станут

продавать. Шуба лежит, девки по очереди подходят, [одни робята говорят]: “Сколькё стоит?” [А другие] цену говорят, которая девка цево стоит, — мо(ж)от пять рублей, десять, пятнадцать. Йийú и лупят. Которая девка как досадила йим, так и побольше хлестаков. Жгутом из верёвки бьют — если девка заносицце. Всех переберут. А которые как гулели робята с девками, дак от девку-то возьмёт, посадит, да седет на колини к ей: “Ниціво эта не стоит!” — дак она и не пойдёт туда, ей и ни посцитаецце»[75]. Иногда больше ударов получала девушка, назвавшая меньшую цену, то есть ценящая себя мало.

Необходимо отметить, что существовали еще сценки с персонажем, одновременно напоминающим и “покойника”, и “медведя”. Например, в Вожегодском районе был известен персонаж, которого называли *“Парамоном”* или *“Устином”*, сочетавший в себе многие черты облика “покойника” и “медведя”. Характерно амбивалентное его восприятие носителями местной традиционной культуры. «У нас покойника тянули. Весь в белом, белом, и тянули. Когда тянут, так все хохочут. Потом притянут, и покойника в избу заносят». — «А у нас, дак Парамона [говорит мужчина из соседней деревни]. Всё в избе выстудят». — «Его на санках и заносят. С санками вмисти занесут, да: “Узнавайте, кто?” А как узнаешь? Весь-от закрыт. Так и не узнавали, пока не откроецца. А другой раз и не откроецца, убежит»[76].

«Ну, вот Парамона наредят, вóбшем, шубу вывернут и целовека одинут (*Парамон или хто медведём назовет — хто как*). И етово Парамона волокут за верёвку длинную: двери откроют, штобы у хозяев выстудить в избе. Вот и волокут ево за эту, верёвку, пока не заташшат в комнату. Он уш тут-то идёт на коровках, вот так, на цетвере́ньках. А на беседе-то, может лапкой-то ково-нибудь и похлопаэт по колену. Походит по избе, обратно уходят в другое место... По избам водили — у ково большая семья» (д. Бор)[77]. «Парамона водили: дверь откроют, на ужицце ташшут. Длинные веревки: “Выстудите всё в избе!” — “Ничево, он вас согриёт!” Чучело заволокут. Он упираецца: “Иди, не бойся!” Человек — не человек, мешок — не мешок. Сто одёжек навяжут, широкие штаны с сеном. Выпросицце ночевать, роздеваціа станет до нижней одёжи — всем работы хватит! Лицо закрыто сеткой. Ноцевать оставят: ак он всех нагрив, работы дав, угощать станут — чай, пироги» (д. Бекетовская)[78].

В действиях персонажа просматриваются лишь смутные намеки на буйную и агрессивную эротику, характерную для “покойника” и “медведя” («лапкой похлопаэт по колену», «роздеваціа станет до нижней одёжи»).

Характерно, что сценки с “медведем”, так же как и сценки с “быком” и “покойником”, могли разыгрываться и на свадьбе (см. раздел «Ряженые-“предки” в традиционной свадьбе»). Генетически они восходят к тотемистическим культам, известным многим культурам древности. С.Я.Серов, исследовавший культы быка и медведя, отмечает некоторую противопоставленность и антагонистичность этих животных, а также факт распространения их в разных, не пересекающихся ареалах. В частности, если культ медведя можно считать древнеевропейским и исконным для Европы (и, добавим, для большинства народов, населяющих ныне север Европы и Сибирь), то культ быка, известный еще в Древнем Египте, Месопотамии, в Древней Индии, позднее существовал в Азии и Средиземноморье, а его соприкосновение с культом медведя произошло в районе Апеннин[79]. Таким образом можно предположить, что на территории Русского Севера мы имеем дело со взаимопроникновением двух древних культурных ареалов, использующих свои культурные символы для ритуально-обрядовых (в нашем случае — инициационно-посвятительных) целей.

Однако “медведь” и “бык”, по-видимому, были не единственными зооморфными воплощениями предка. Скажем, в д. Ереминская Верховажского р-на наряжухи носили по домам в корзинке весьма своеобразного “покойника” — дохлого (“пропа́щчего”) поросенка, жалуясь в каждом доме: “Ой, январюшка у меня пропала!” Хозяева сочувствовали. Затем устраивалось торжественное прощание с “покойным”[80]. Можно предположить, что эта шутка связана с полузабытым к этому времени обычаем забивания к Рождеству либо к Новому году “кесарейского” или “кесарецкого” поросенка (свиньи). Именно у его туши устраивались столь опасные девичьи гадания. Не случайно поэтому среди сценок ряженых встречаются и такие, в которых имитируется погоня “свиньи” за девушками, живо напоминающая картины святочных гаданий в хлеву. Например в д. Луканиха, Тюшково разыгрывалась такая сценка. «Один *“свиньёй”* нарядился: голый совсем, в саже (по телу прикатали сажой). В пестéрь (большая корзина — *И.М.*) посадили его, тряпкой закрыли и привезли на беседу — прям по лестнице в избу закатили на санках. Вывалили серед полу из пестеря, он бегает по избе, девки от него убегают. Потом его опять в пестерь — и укатили»[81].

В д. Арганово на ряженого натягивали настоящую свиную шкуру. «*“Свинью”* приносили: выредят как поросёнка — целовека выредят-то. Шкуру-то наденут — раньше-то больших поросят держали. Дак вот он ровно как настоящий поросёнок: рюхает, да лизёт к девкам-то, за ноги хватает. Потом побежав, дак девки все ухнули и убежали». В

той же деревне кудеса приносили на игрище и шкуру настоящей свиньи, набитую разной гадостью: «Да вот как под вид поросёнка, он ровно как настоящий поросёнок. Три мужика принесут поросёнка-то, а четвертый мужик-от там сидит, на пече, стрилéть будет сейчас. Из ружья-то стрельнут солью или чем ли прям по поросёнку — этот весь и розлетицце. Ак эт девок-то всех обрызнут да побежат девки-ти. В шкуру-то напехают не знаю чево. Душинá-то невозможная — сразу все убежат»[82].

В этих сценках присутствуют все основные мотивы, характерные для "покойника", "быка" и "медведя": заигрывание с девушками, демонстрация голой натуры, смерть (в данном случае — умерщвление, связанное с мотивом ритуального жертвоприношения). Для сценок с участием "свиньи" или "поросенка" очень важен также мотив *"торга"* или *"продажи"* (ср. "продажу шелка" или "медвежьей шкуры"). Например, в Тарногском р-не приносили в кузове одного-двух голых парней или мужика без штанов ("поросят") и подтаскивали девушек "поросят смотреть". В д. Горка этого р-на могли "носить поросят": связывали мужику крест-накрест руки и ноги, продевали между ними жердь и приносили его на беседу "продавать". Вокруг "поросенка" разворачивался оживленный торг: обсуждались детали его внешности, одежда и прочие достоинства[83].

В Белозерском р-не Вологодской обл. "поросятами" очень часто были маленькие (от 3 до 6 лет) дети и забава носила "испытательный" характер. «Маленьких ребятишек насадят в кузов, накроют одеялом старым, привезут на санкаф: "Покупайте поросят!" А они хрюкают»[84]. Обычно детей раздевали догола, наводили им сажей пятна на боках и на спине и, привезя в избу, вываливали на пол и "продавали" присутствующим. Причем дети могли изображать и "цыплят": «Маленьких робят, подросточков в кузовы посадят — *"поросята"*, *"цыплята"*. Они и трюхают там»[85]. "Продажа поросят" заканчивалась обливанием их водой или обсыпанием снегом, как и в других вариантах подшучиваний и розыгрышей. Подобные сценки могли символизировать *"продажу рыбы"* (*"снятков"*)[86].

По приведенным выше сценкам видно, что уже к концу прошлого века, а в большинстве случаев и значительно раньше, сакральное значение ритуального контакта с предками, воплощением которых являлись ряженые, постепенно сглаживалось и отходило на второй план по сравнению с игровыми моментами. Обращает на себя внимание совпадение круга персонажей ряжения с персонажами молодежных игр, основанных на мотивах "свадьбы"/"женитьбы". И здесь, и там фигурируют животные или птицы, наделяемые повышенной плодовитостью и сексуальной силой (козел, свинья, бык,

петух или курица, реже баран или овцы) или внушающие особое почтение своей агрессивностью и мощью (медведь, реже волк или собаки), а также их "потомство" — "поросятки", "цыплятки", "медвежатки". Очень важно сохранявшееся вплоть до конца прошлого века ощущение их связи с почитанием умерших родственников, представляющим из себя пережиточные формы "культа предков". Характерные для сценок ряжения мотивы ритуального жертвоприношения и распределения частей животного между присутствующими (своеобразных "поминок"), в играх трансформируются в мотивы *"смерти"* (*"умерщвления"*) или *"болезни"*, а также *"еды"* — *"пития"*, тесно связанные с *"весельем"*. Мотив *"брака"* (*"свадьбы"/"женитьбы"*) в большинстве случаев напрямую связан с поеданием (в нашем случае уже, конечно, символическим) жертвенного животного, пúром-"поминовением", "тризной", а также со встречающимися как в ряжении, так и в играх мотивами *"воскресения"* (*"выздоровления", "исцеления"*) "мертвеца" и эротического контакта с ним "непосвященных" (в первую очередь неженатых парней, подростков, девушек, детей), который часто сопровождается битьем (*"колóнием", "хлóпаньем", "мочéнием"*), катанием по полу, нередко по разостланной на нем соломе, приготовлением пива и имитацией ритуального веселья (пение, пляска), включая "барахтание в потемках, кто во что горазд" (*"гáску"*). Такая двойственность в восприятии смерти, особенно если она не сопровождается "воскресением", может быть, конечно, объяснена "переходностью" описываемых развлечений и обрядов, на чем мы уже останавливались во "Введении". Но с генетической точки зрения для объяснения этого факта гораздо больше может дать обрядовая архаика, на анализе которой мы остановимся в разделе "Обрядовые обходы и архаические формы брака".

ИГРЫ С МЕРТВЕЦОМ

Как мы уже могли убедиться, ряжение дает очень много для понимания целого пласта традиционных народных игр, помогает прояснить некоторые их "замутненные" и мало мотивированные эпизоды. Более того, некоторые развлечения и игры, к моменту их фиксации эволюционировавшие в детские и утратившие свои первоначальные обрядовые черты, при сравнении с их прототипами или генетическими предшественниками, воплощенными, например, в сценках ряжения, внезапно проявляют ряд деталей, существенно дополняющих наши

представления об этих “древностях”. Причем объединяющим признаком большинства этих игр можно считать то, что все они в той или иной мере являются “играми с мертвецом”.

Для того, чтобы проследить эволюцию обрядовых форм (в первую очередь — сценок ряжения) в разряд молодежных и детских развлечений, проанализируем отдельные их типы. Наиболее очевидные и убедительные параллели встречаются в имитационно-подражательных сценках ряжения с “медведем” и “козой”. Известно, что в них обнаруживаются как более древние элементы, имеющие отношение к медвежьему культу и жатвенной обрядности (культ плодородия), так и более новые, которые восходят к популярным сценкам “скомо-рошьего” цирка, непременными участниками которого были коза и медведь. Впрочем, эти представления также имели ритуально-обрядовую основу — ср., например, неоднократно отмечавшиеся факты магического значения, придававшегося обходу домов с живым медведем[1]. Эти же персонажи, как известно, нередко соседствуют и на лубочных картинках и в ярмарочных представлениях медведчиков[2], что дает возможность отождествления этой пары ряженых с более поздними “стариком” (“дедом”) и “старухой” (“барином” и “барыней”), что видно хотя бы по южно-русским, белорусским и украинским сценкам ряжения с участием пары “дед” (“дід”, “дзюд”) и “коза” (“Меланка”, “Маланья”). Из такого рода сценок уже, по-видимому, в конце XVIII — начале XIX вв. сформировалась целая группа игр с древним мотивом ритуального “брака с предком”.

В большинстве сценок ряжения вождение хоровода вокруг ряженого-“медведя” (равно как и представление с участием настоящего дрессированного “Мишки”) и диалоги с ним связаны с пародийным изображением манер и повадок женщин, девушек и детей: “медведь” показывал, как бабы блины пекут, девушки румянятся, дети за горохом лазят и т. д. Приведем описание такой сценки, сделанное С.Дилакторским в Двиницкой волости Кадниковского уезде Вологодской губ. в конце прошлого века. «Очень популярна и весьма часто практикуется сценка с медведем и вожатым. Тот, кто желает изобразить из себя Михаила Ивановича, надевает себе на ноги рукава от шубы, вывороченной наизнанку, и опоясывается, чтобы шуба не распахивалась и не сваливалась, а лицо свое дочерна пачкает сажей и, наконец, на шее завязывает один конец веревки, другой конец которой держит в руке вожатый, у которого в другой руке имеется длинный шест. Когда медведь с вожатым являются в какую-нибудь компанию, то начинается следующее сценическое представление. Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец,
Родом казанец,
Не гнись дугой,
Как мешок тугой,
Развернись, встрепенись,
Добрым людям покажи:
Как маленькие ребята
Горошек воровали,
Где сухо — там брюхом,
Где мокро — там на коленочках.

Медведь ползет на брюхе, а затем идет на четвереньках. Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец,... и.т.д.
Как теща при зяте блины пекла,
А сама угорела?

Медведь делает соответствующие движения передними лапами, показывая этим, как теща пекла блины зятю, а потом наклоняет голову на бок, подпирает ее лапой, падает и катается по полу. Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец,... и т.д.
Как конные дрягу́ны (=драгуны)
В поход ходили,
Ружья метали?

Вожатый подает медведю тот шест, который у него в руке, а медведь делает примерные экзерциции с этим шестом, как с ружьем. Затем, по команде вожатого: “Раз! Два! Раз! Два!” и т. д. — медведь марширует, идя на задних лапах и играет на ходу ружьем. Вожатый:

А ну-ка, Мишенька Иванец,... и т.д.
А как прежде на барщину ходили?

Медведь идет нехотя, едва переступая с ноги на ногу, крайне медленно.

А как с барщины обратно?
Медведь быстро бежит»[3].

В Нижегородской обл. “цыган”, приведший на игрище “медведя”, просил его показать присутствующим, «как девки ходят по воду, румянятся, пудрятся» и т. п.[4]

А вот несколько сценок, относящихся к концу 20-х годов, из Вологодской обл. В них больший акцент сделан на озорство и запугивание девушек и детей. «Вожатый идёт с верёвкой, маленьки ребята кричат: “Медведя ведут!” Вожатый посреди избы сядет да верёвку мотает в круг; верёвка длинная, на всю деревню — пока передёргают

(веревку), всю избу выстудят. А конец может пустой или медведь — на четвереньках в избу идёт; девок лизет обнимать, целовать. Вожатый (ему) скажет: “Ну-ко маленьких ребят похватай!” или: “Выведи-ко из избы таково-то!” — он и выведет»[5]. «Медвидь ходив. Верёвки до́-овгие-довгие! Вот ён ковды повзёт, двери всё и полые. Не смеем ничё и сказать. Придет. Придет: “Ну-ко, Миша, покажи как дрова катают”. И начнёт бегать, скакать, да это — с лавок спехивать. Девок, девок. Девки да заревим, да забегаем. А бежать не давают, дёржат. Ён схватит да на пол де(в)ушку. Вывернесся, вывернесся — рукавицы сажные, тяпнет дак»[6].

В играх и развлечениях, являвшихся прямыми наследниками подобных обрядовых сценок, получили наибольшее развитие имитационно-подражательные действия, выделенные, например, в сценке, зафиксированной В.Н.Добровольским в с. Свалы и Данково Смоленского уезда: «Ну-ка, Миша, выйди на хату!» (затем: «прайди-ка па хати», «харашéнька патанцуй», «пакажи-ка нам, как бабы хлеб месють», и т. п., потом “мущины”)[7]. Такие варианты сценок с “медведем” очень близки к имитационно-подражательным играм типа “за́юшек” («Заинька в лес пошел,/Серенький в лес пошел./Вот так, вот так в лес пошел»), а также близких к ним “ко́зоньке” и “селезе́-нюшке” (“у́тню”).

Одним из типов игр, тесно связанных с развлечениями при мертвеце, были игры “в жмурки” (“жумуручки”, “жумачки”, “жачки” и т. п.). Большинство названий такого рода развлечений связаны с понятиями слепоты и невидимости — главных признаков мира мертвых, с которым вступают в контакт участники святочного игрища. В качестве водящего в игре обычно выступал кто-либо из ряженых. В д. Бурниха игру, напоминавшую жмурки, затевал с девушками “сноп”. «Он в снопе-то и ходит, и ходит, и шовелицца. Штобы посмеялись, тоже руку-то протягивает, а рука тоже чем-то тут упелёнана, дак ничево и не видко. Из снопа-то вот руку-то протягивает, да имает, дак у нас беготни-то вот сделаецца — дак это Боже упаси! Мы хохоцем, бегаем, а он вот за нами потихоньку дак и поднациваетсё, а мы-то грудой эдак вот по углам-то носимсё. Как игра вроде»[8].

Водящий в этой игре, изображающий мертвеца, нередко называется “слепцом”. Очень часто это животное или птица: “слепой или кривой петух”, “слепой воробей”, “слепой кот” и т. п.[9]. И.П.Сахаров, например, сообщает о святочной игре *“слепой козел”*. «“Слепой козел” стоит у запертой двери и стучит. Все спрашивают:

— Кто здесь?
— Слепой козел.

Один из играющих подходит к “слепому козлу” и обращается к нему:

— Слепой козел!
Не ходи к нам ногой,
Поди в кут,
Где холсты ткут,
Там тебе холстик дадут.

“Слепой козел” бьет в дверь ногами. Все спрашивают:

— Кто здесь?
— Афанас!
— Афанас,
Не бей нас.
Афанас,
Ходи по нас!

Стоящий рядом с “козлом” игрок ударяет его по спине ладонью и убегает. “Слепой козел” ищет игроков»[10]. В других вариантах текста в кут отсылают *“бабу”*: “Иди, баба, в кут,/На ремянный путь!” и т. п.[11].

Среди персонажей “жмурок” мы встречаем уже знакомых нам персонажей: “баба”, “воробей”, “петух”, “Афанас (Опанас, Панас)” и др. В Тарногском районе Вологодской обл. распространен еще один персонаж — “Ба́кун” или “Бакун-Шлякун”, “бавка”, “баушка”.

Бакун-Шлякун,
К нам (в) гости,
(вар.: На базар в гости)
Хомутов плести;
Где стукнет-брякнет,
Тут ищи,
Где товарищи.
(д. Кузьминская, Будринская, Малыгинская)

В Верховажском районе в аналогичных текстах выступает “Пахо́м” или “Бахо́н”, названия явно родственные слову “ба́кун”.

Пахом, Пахом,
Проси белый балахон.
На посад (в) гости
Хомутов плести.
Где собачки-те лают,
Дак тут ишчы!
(д. Ногинская, Фоминская)

Дедушка Пахом (*вар.: Бахо́н*),
Белый балахон.
(*вар.: Прости белый балахон — д. Исаково Вожег.*)
К нам (в) гости.

Хомутов плести,
На базар нести.
(*вар.: Где собачка лает,*
Тут ищи! — д. Исаково Вожег.)
(д. Наумовская) [12]

Обращают на себя внимание мотивы “где собачки лают” и “плетение хомута”, известные по девичьим гаданиям о “суженом-ряженом”, во время которых гадающие, как известно нередко смотрят сквозь хомут. Хомут в свадебной обрядности может выступать как символ единения молодых (его надевают на них перед отправлением к венцу или перед свадебным столом) — ср. выражение “захомутáть” или “охомутáть” в значении соблазнить, принудить к браку кого-либо (чаще всего парня). К этому же кругу верований относится и обычай набрасывать на невесту лошадиную сбрую, недоуздок (*óбрать* или *обрáтку*) как знак власти над ней будущего супруга. Таким образом символика приведенных выше приговоров несомненно вписывается в семантическое поле святочной “женитьбы”.

Ритуальные “жмурки” могли быть связаны с символикой жертвоприношения. В этом смысле показательны забавы ряженых известные на Русском Севере под названием “Сидора колоть”. В д. Слудка Тарногского р-на еще в конце 40-х — начале 50-х годов ватага ряженых, с шумом и гамом ворвавшись в избу, где происходило игрище, запирала двери и, завязав одному из пришедших глаза и дав ему в руки ухват, затевала своеобразные “жмурки”, при которых водящий должен был прижать кого-либо ухватом к стене или хотя бы дотронуться им до разбегающихся по углам с визгом и криками девушек. Впрочем, больше при этом доставалось их кавалерам, которые всячески старались защитить своих дам. Остальные же парни-ряженые, перебегая по избе, хлопкáми или выкриками указывали водящему, где находятся те, кого нужно “колоть”[13].

В других деревнях Тарногского и Верховажского р-нов Вологодской обл. “Сидора” нередко “кололи” на посиделках и игрищах. Скажем, в д. Малыгинская существовал вариант забавы, практиковавшийся в святки на “малом” игрище у детей и подростков 10-12 лет. В д. Великодворская и Будринская так развлекались девушки, когда было мало народу на вечеринке. Посреди комнаты ставили валенок (“кáтаник”) или табурет, на который клали шапку. Напротив шапки, примерно в полуметре от нее, становились спиной друг к другу двое соревнующихся. Взяв в руки ухват и направив его рожками к палке, они просовывали его между ног, схватившись руками за древко и наклонившись вперед. Затем игрок, стоявий к шапке спиной, кричал:

“Сидора колю!” — на что его товарищ отвечал: “А я стерегу!” После этого первый игрок начинал толкать ухват назад, по направлению к “Сидору”, а второй игрок всячески мешал ему, стремясь не дать сдвинуть шапку или валенок с места. Поединок заканчивался, когда первому игроку удавалось сбить (“заколоть”) Сидора[14].

Среди развлечений, связанных с приходом на игрище ряженого-”мертвеца”, можно выделить основанные на преследовании. Так, сценка “воскресения покойника” могла сопровождаться специальными припевками, которые еще в середине нашего века встречались во многих местах в качестве игровых текстов, сопровождавших несложные детские игры с преследованием. Вот некоторые варианты этих припевок, использовавшиеся при “отпевании”.

Покойничок, да умиройничок,
Умирав во вторничок.
Стали доски тесать,
Он и выскочив плясать.
Плясав, плясав,
Да и за нами побежав.
(д. Еремминская
Верховажского р-на)[15]

Быв покойничек,
Умирав во вторничек.
Стали доски тесать
Соскочив старик плясать.
(д. Великий Двор
Тотемского р-на)[16]

Умер покойник
В середу (*вар.: Ни в середу*),
во вторник,
Пришли хоронить,
Он на лавке лежит.

Умер покойник
В середу, во вторник,
Пришли хоронить,
А он глазами глядит.

Умер покойник
В середу, во вторник,
Пришли хоронить,
А он ногами шевелит.

Умер покойник,
В середу, во вторник,
Пришли хоронить,
А он сидя (*вар.: на жопе*) сидит.

Умер покойник
В середу, во вторник,
Пришли хоронить,
А он стоя стоит.

Умер покойник,
В середу, во вторник,
Пришли хоронить,
А он за нами бежит!
(д. Трифоново
Вашкинского р-на)[17]

Сценки ряженых такого рода, как уже было указано выше, завершались преследованием присутствовавших на игрище девушек и детей. Это, видимо, и стало причиной постепенного ее перехода в категорию детских игр[18]. Отметим, что употреблявшиеся при этом тексты могут дословно совпадать с приговорами и припевками детских игр “в Кострому”, генетически связанными с весенними обрядами выпроваживания (см. раздел «Брак на поле»):

Умер, умер наш покойник
Ни в среду, ни во вторник,
Его стали кадить,
А он глазками глядит,
Стали Кузькой величать,
Стал он спинку раправлять,
А как стали отпевать —
Он за нами бежать![19]

Непосредственное отношение к сюжету “игры с мертвецом” имеют и известные посиделочные игры “в ящера” и “в оленя”, которые могли входить непосредственно в состав святочной “женитьбы”, но могли существовать и в качестве самостоятельных развлечений. Отметим, что известные интерпретации образа “ящера/ящура” как «одно из обобщений фантастических чудовищ с признаками гигантских рептилий»[20] имеют какой-либо смысл только если рассматривать их в рамках упомянутых выше сюжетов о “ходячем” покойнике, посещающем свою возлюбленную в облике огненного змея[21]. Таким образом, игру “в ящера” можно интерпретировать как одну из вариаций рассматриваемого нами сюжета о сексуальном контакте и браке с мертвецом. При этом белорусские и украинские варианты по-разному трактуют тему женитьбы и образ главного персонажа. В белорусских версиях игры “ящар” (“ящер”, “ящчур”) практически не отличается от севернорусского “оленя”[22]: игрок, выполняющий эту роль собирает фанты, которые в конце разыгрываются. Так, в Молодечно, по свидетельству Ю.Ф.Крачковского[23], “в ящара” играли зимой на вечёрках: «Ящар посредине комнаты. Хоровод ходит с пляской вокруг ящара.

Сядзи, сядзи, ящар,
Гей нам, гей!
На золоце кресле.
Выбер сабе панну,
Каторую хочешь,
Гей нам, гей!

Ящар молчит. Тогда ему называют “молодую панну”. При этом останавливаются, и “молодая панна” должна дать за себя выкуп ящару (платок или пояс). Так проделывают со всеми из хоровода. После того садят ящара на возвышенное место; тут при нем находятся и все полученные им выкупы. Просящий о возврате “венка” сначала идет к порогу и оттуда уже подходит к ящару с поклоном и говорит:

А, ящару паночек,
Отдай же мой веночек,
Что я вила, что я плела
Ручки-ножки пригарунила
И веночка не знасила!

Все это говорится в женском роде, независимо от пола просящего». “Ящар” смешил просителя гримасами, и тот не должен был засмеяться, иначе шел в конец очереди.

Близки к этому варианту и тексты Е.Р.Романова[24]. Здесь игра также практиковалась на вечорках, от Рождества до Крещения: «Посреди хаты кладется колода. На ней сидит парень, вокруг него ходят девушки и поют:

Сядить, сядить яшчур,
Ладу, ладу!
В арэхавум кусьти,
Арэшки лущить,
Вочками плющить,
Паро́ши точить,
Жанитца хочить.
Бяры сабе, яшчур,
Бяры сабе деўку,
Ой, за белу руку,
За мезяный палиц,
За залатый перстинь,
Ладу, ладу!

Парень схватывает у одной из девушек платок. Так до тех пор, пока все платки не будут собраны у ящура». После этого собранные фанты разыгрывались:

Панок, панок,
Аддай вянок!
Я ножки пазнабила,
Як за вяночкам хадила,
Я свапе ручки пакалола,
Як на вяночик цвяты рвала,
Ат мамачки хувалася,
Ат татачки тулялася!

Ящер отвечал:

Я тваим вянком
Жар загрыбаў,
Хату падмитаў,
Верх затыкаў,
… падтираў!

— и бросал чей-либо платок на пол. Так продолжалось, «пока не отберут все платки». В другом варианте Е.Р.Романова вознакает мотив, хорошо знакомый нам по русским играм с “женитьбой молодца”:

Дакуль табе сядзеци?
Пара табе жанитца!
Каго табе браци:

Старую бабу,
Али маладзицу,
Ци красную дзявицу?
Чим цябе дарыцы:
Шаўко́вым платочкым,
Али пыясочкым,
За руки пирсьцёнёчкым?[25]

Эту тему развивают все русские варианты, по концовкам близкие к плясовым припевкам:

Выбирай, ящер, панью,
Кая тебе люба,
Кая у ферезях,
Кая у сапожках.
— Мне Машенька люба:
Ена по совету,
Ена по привету,
Ладо,ладо!
(Великолуцкий у.)[26]

Яшенька, яша,
Думаешь ли жениться? / 2 р.
Выбирай невесту / 2 р.
Из любых любую, / 2 р.
Душечку милую, / 2 р.
Сто раз поцелую!
(Куйбышевский р-н Татарии)[27]

В одном из вариантов игры, записанном П.А.Бессоновым[28], отдельные текстовые фрагменты («Ящер, , мой паночек,/Отдай мой вяночек!/Через речку плывучи,/Тонко золото прядучи./Каторая знашла — вярнице,/Только моей матце не кажице…») очень близки к игре “золото хоронить”.

Украинские версии текста акцентируют внимание на похоронах “ящура“, причем смерть ему угрожает, если он не женится:

Май соби дивку!
Як не ймеш,
Завтра вмреш
Завтра по ранку
Сховаем у ямку —
Там пропадеш!
(Сумской у.)[29]

В русских вариантах встречается мотив “бани” для “ящера” («“Ящер, ящер, не хочешь ли в байну?” — “Чем байна топлена” и т. д.»)[30], сближающий эту игру с играми типа “ворон/коршун”. Это сближение, по-видимому, не случайно, более того, оно помогает пролить свет на происхождение игры “в ящера”. Так, в Восточной Словакии в аналогичной игре на месте ящера фигурирует ястреб:

Śedzi jastrab,
Śedzi jastrab,
V ružjvym vencu,
Jak pri mladencu,
A dzifčatka, nebožatka,
Kolo neho trencu (=potriasajú sa).
Hojže, jako pes,
Vyber sebe kotru chceš.

Под эту припевку “ястреб“ вызывает в круг особу противоположного пола и танцует с ней, а затем оставляет вызванного в кругу вместо себя[31]. Такое сближение может быть объяснено чисто этимологически: оба слова (*ящер* и *ястреб*) имеют одинаковую структуру — приставку **ja-* и корень **str-*. Корень **str-* связывается в славянских языках с понятиями “старый, обветшалый, древний” (ср. *старик*, *старость*). Он присутствует в русской терминологии родства (пращур < **pra* + **str-*) и в названиях таких игровых персонажей, как западно-украинский “кострубонько” и русская “Кострома” (ср. румын. străbuníc, strămóş “прадед, предки”, а также вариант слова “Кострома” — *Стромá*)[32]. Это, кстати, не противоречит обычным трактовкам происхождения слова “Кострома” из *костра* — “очеси льна”, так как последнее также может рассматриваться как образование от корня **str-* со значениями “старый, обтрепанный, непригодный к использованию” и приставки **k(o)-*.

Таким образом, репертуарный состав сценок ряжения, основанных на архаическом мотиве “брака с предком”, не только тесно связан с кругом молодежных святочных развлечений, но и оказал бесспорное влияние на процесс их возникновения и формирования. Более того, в наиболее старых типах молодежных святочных развлечений и игр этот мотив является сюжетообразующим.

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ

Бахарь, Сидор, Чумич и другие

[1] *Копаневич*,1896:3, № 47; ср.: *Лобанов*, 1988:102 (восточные р-ны Новгородской обл.).
[2] *Морозов-Слепцова*, 1993:29 (д. Теренская Кирилловского р-на).
[3] *Соколовы*, 1915:409.
[4] *Ивлева*, 1994:137, 149.
[5] *Дмитриева*, 1988:25-26.
[6] *Шаблыкин*, п. 1, № 1.
[7] *Головин*, д. 25, с. 79-80.
[8] *Ивлева*, 1994:43-45, 97-99.
[9] *Ивлева*, 1994:52, 55-56; см. также *Морозов*, СД, 1995 («Бег»).
[10] *Бернштам*, 1988:230-247; 1995:17-20.
[11] *Морозов-Слепцова*, 1993:175-190; *Ивлева*, 1994:61-62.
[12] *Максимов*, 1903:302-303; *Морозов-Слепцова*, 1993:191-248; *Ивлева*, 1994:43-44, 84-99; *Альбинский-Шумов*, 1995; *Лурье*, 1995 и др.
[13] *Криничная*, 1988:99.
[14] *Ветюгов*, д. 567, л. 3-4.
[15] *Богданович*, 1895:90-92; ср. аналогичные сценки: *Шейн*, Женитьба..., 1898.
[16] *Стунеев*, 1889:2-3, № 26.
[17] *Каруновская*, 1926:13-14.
[18] Запись сделана Н.Н. Домрачевой и А.В. Федоровой от Кулигина Николая Павловича (1933 г.р.) в пос. Ветлужский Костромской обл. в 1994 г.
[19] *Морозов-Слепцова*, 1996:305.
[20] *Зеленин*, 1994:164-178.
[21] *Морозов-Слепцова*, 1993:149.
[22] *Морозов-Слепцова*, 1996:294.
[23] *Добровольский*, 1903:5, № 7 (сёла Самохотовка и Даньково).
[24] *Альбинский-Шумов*, 1991:177, № 39.
[25] Запись сделана Н.Ю.Розалиевой от Арнацкой А.Я. (1912 г.р.) в д. Починок Кадуйского р-на Вологодской обл. в 1989 г.
[26] Из воспоминаний……, 1899, № 66, 71.
[27] *Ордин*, д. 56, л. 2-4об.
[28] *Кульчинский*, 1883.
[29] *Морозов-Слепцова*, 1993:127, 146.
[30] *Е.П.* Картинки увеселений… 1898:3.
[31] *Кутехов*, д. 1431, л. 25-26.

Жених-«покойник»

[32] Из последних публикаций на эту тему см.: Народный театр, 1991:36; *Ивлева*, 1994:65-76; *Морозов-Слепцова*, 1996; *Лурье*, 1996:212-214.
[33] См., например: *Стаменова*, 1982.
[34] *Власов*, д. 836, л. 5об.
[35] *Власов*, д. 836, л. 6.
[36] *Слепцова*, 1996а:7 (Шацкий р-н).
[37] *Зеленин*, 1995:151.

[38] *Виноградова*, 1986:118 (Речицкий р-н Гомельской обл.).
[39] *Зеленин*, 1995:141-296; *Виноградова*, 1986.
[40] *Зеленин*, 1995:148-153,176-182.
[41] *Попроцкий*, 1864:158-159.
[42] *Завойко*, 1914:101-102 (д. Брюховая и Мальцева Вязниковского у.).
[43] *Виноградова*, 1995.
[44] *Виноградова*, 1995:215 (с. Замошье Гомельской обл.).
[45] *Виноградова*, 1995:208-214; *Левкиевская,* 1995:227-232.
[46] Запись сделана И.А.Морозовым от Загоскиной Татьяны Андреевны (1907 г.р. из д. Демидовская) в д. Орловская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.
[47] Запись сделана И.А.Морозовым от Иванчиловой Александры Афанасьевны (1915 г.р. из д. Аверинская) в д. Колбинская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.
[48] Запись сделана И.А.Морозовым от Ивановой Ираиды Александровны (1905 г.р. из д. Новец) прож. в д. Кагариха Харовского р-на Вологодской обл. в 1991 г.
[49] *Морозов-Толстой*, СД, 1995:177-180 («Бить, битье»).
[50] *Морозов-Слепцова*, 1993:196.
[51] *Морозов-Слепцова*, 1996:260.
[52] Запись сделана И.С.Слепцовой от Коптеловой Руфины Ивановны в д. Тарасовская Вожегодского р-на Вологодской обл. в 1992 г.
[53] *Новиков*, 1960:115, 216; ср. аналогичный текст из Казанской губ.: Можаровский, 1882:43
[54] *Зилынский*, 1968; *Власова-Лобанов*, 1996:61-71.
[55] *Невинский*, д. 30, с. 154.
[56] *Пальчиков*, 1888, № 6 (с. Николаевка Мензелинского у. Уфимской губ.).
[57] Из воспоминаний…, № 66, 71.
[58] *Листопадов*, 1906:208-209, 218.
[59] *Невинский*, д. 30, с. 153-154.
[60] Запись сделана Е.Б.Островским от Коровкина Николая Андреевича (1913 г.р. из д. Пигилинская Сямженского р-на) в с. Сямжа Вологодской обл. в 1991 г.
[61] *Лурье*, 1995:214.
[62] *Лурье*, 1995:213 (д. Головково Торопецкого р-на Тверской обл.).
[63] Запись сделана И.С.Слепцовой от Чистяковой Софии Михайловны (1908 г.р. из д. Тимониха) в д. Пигилинская Харовского р-на Вологодской обл. в 1991 г.
[64] *Соколовы*, 1915:496.
[65] Запись сделана С.Н. Смольниковым от Акундиновой Александры Михайловны (1908 г.р.) в д. Большое Раменье Вожегодского р-на Вологодской обл. в 1992 г.
[66] *Лурье*, 1995:213 (с. Пятницкое Торопецкого р-на Тверской обл.).
[67] *Добровольский*, 1903:17, № 7.
[68] *Завойко*, 1917:26.
[69] Запись сделана И.А.Морозовым от Кузнецовой Марии Васильевны (1920 г.р. из д. Конеево) в г. Любиме Ярославской обл. в 1996 г.
[70] Запись сделана И.А.Морозовым от Морозовой Антонины Николаевны (1932 г.р. из д. Баринцево) в пос. Отрадное Любимского р-на Ярославской обл. в 1996 г.

[71] Запись сделана И.А.Морозовым от Смирновой Татьяны Алексеевны (1914 г.р. из д. Алферьево) в г. Любиме Ярославской обл. в 1996 г.

[72] Записи С.П. Бушкевич в Моздокском р-не Осетинской АССР в 1992 г.

[73] *Морозов-Слепцова*, 1993:212-213.

[74] *Ивлева*, 1994:88.

[75] *Рождественский*, 1902:24.

[76] Запись сделана Е.А. Минюхиной от Игнашевой Клавдии Яковлевны (1914 г.р. из д. Лукинская) в д. Монастырская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[77] Запись сделана И.А. Морозовым от Парфеновой Павлы Александровны (1914 г.р.) в д. Владыкина Гора и Андреевой Александры Васильевны (1911 г.р. из д. Основинская) в д. Спирино Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[78] Запись сделана И.А. Морозовым от Филипповской Александры Максимовны (1909 г.р.) в д. Фоминская Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[79] См., например, *Морозов-Слепцова*, 1993:117 и след.

[80] Запись сделана И.А. Морозовым от Иваничевой Александры Афанасьевны (1915 г.р. из д. Аверинская) в д. Колбинская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[81] Запись сделана А.В. Федоровой от Осокиной Манефы Ивановны (1991 г.р. из д. Согорки) в д. Чирковская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[82] *Морозов-Слепцова*, 1996:267-268; Ивлева, 1994:40.

[83] Запись сделана С. Н. Смольниковым от Загоскиной Пелагеи Ивановны (1907 г.р.) в д. Новая Слуда Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[84] *Лурье*, 1995:212 (д. Покровское Торопецкого р-на).

[85] *Лурье*, 1995:213 (д. Головково Торопецкого р-на).

[86] *Лурье*, 1995:212 (д. Шейно Торопецкого р-на).

[87] Запись сделана И.А. Морозовым от Кочериной Галины Гавриловны (1908 г.р.) в д. Бережное Кирилловского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[88] *Морозов-Слепцова*, 1993:200-201 (д. Починок Бабаевского р-на; д. Федяево Кирилловского р-на).

[89] Там же.

[90] *Гусев*, 1974:50-52.

[91] Запись сделана И.А. Морозовым от Ершовой Александры Тимофеевны (1914 г.р. из д. Оносово Кирилловского р-на) в д. Орлово Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[92] Запись сделана С.Н.Смольниковым от Романовой Нины Михайловны (1910 г.р.) в д. Тимонинская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[93] *Воронин*, 1960:44-51; *Новиков*, 1974:43-52; *Рыбаков*, 1981:98-108; *Успенский*, 1982:85-112, 163-166 и др.; *Серов*, 1983:170-190.

[94] *Романов*, 1912:306 (м. Ветка).

[95] Запись сделана И.А.Морозовым от Новожиловой Нины Алексеевны (1914 г.р. из д. Беловская Усть-Кубенского р-на) в д. Клеменево Кирилловского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[96] *Морозов-Слепцова*, 1993:208 (д. Слободка Бабушкинского р-на Вологодской обл.).

[97] Запись сделана И.А.Морозовым от Пановой Анны Михайловны (1907 г.р. из д. Дивково Кирилловского р-на) в г. Кириллов Вологодской обл. в 1990 г.

[98] *Лурье*, 1995:204 (д. Старое Торопецкого р-на).

[99] Запись сделана И.А.Морозовым от Климовского Александра Николаевича (1925 г.р.) в с. Чушевицы Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[100] Запись сделана И.А.Морозовым от Будриной Екатерины Ивановны (1906 г.р. из д. Данилково Верховажского р-на) в с. Верховажье Вологодской обл. в 1990 г.

[101] *Морозов-Слепцова*, 1996:271 (д. Дресвяница, Новая Верховажского р-на).

[102] Запись сделана И.А. Морозовым от Климовского Александра Николаевича (1931 г.р. из д. Великая) в с. Чушевицы Вологодской обл. в 1990 г.

[103] Запись сделана И.А. Морозовым от Кириллова Николая Ивановича (1922 г.р. из д. Глухарёво) в с. Липин Бор Вашкинского р-на Вологодской обл. в 1994 г.

[104] Запись сделана И.А.Морозовым от Богданова Николая Степановича (1922 г.р. из д. Пиньшино) и Журовой Веры Николаевны (1914 г.р. из д. Ваномзеро) в д. Парфеново Вашкинского р-на Вологодской обл. в 1994 г.

[105] Запись сделана И.А.Морозовым от Иванчиловой Александры Афанасьевны (1915 г.р.) в д. Колбинская Сямженского р-на Вологодской обл. в 1991 г.

[106] Запись сделана И.С.Слепцовой от Лутковой Александры Николаевны (1940 г.р. из д. Быково) и Луткова Виктора Ивановича (1935 г.р. из д. Ануфриевская) в д. Бекетовская Вожегодского р-на Вологодской обл. в 1992 г.

[107] Запись сделана И.А.Морозовым от Колиновой Анны Степановны (1921 г.р.) в д. Бор Вожегодского р-на Вологодской обл. в 1992 г.

[108] Запись сделана И.А.Морозовым от Клюшина Михаила Андреевича (1925 г.р.) в д. Бекетовская Вожегодского р-на Вологодской обл. в 1992 г.

[109] *Серов*, 1983:176-177.

[110] *Морозов-Слепцова*, 1993:241.

[111] Запись сделана С.П.Бушкевич от Савина Ильи Прокопьевича (1916 г.р. из д. Луканиха) и Савиной Прасковьи Александровны (1916 г.р. из д. Тюшково) в д. Тимофеево Кирилловского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[112] Запись сделана И.С.Слепцовой от Суровцевой Клавдии Петровны (1913 г.р. из д. Арганово Харовского р-на) в пос. Сямжа Вологодской обл. 1991 г.

[113] *Морозов-Слепцова*, 1993:241-242.

[114] Запись сделана И.А.Морозовым от Кузнецовой Марии Андреевны (1915 г.р.) в д. Орлово Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[115] Запись сделана И.А.Морозовым от Цветковой Марии Дмитриевны (1903 г.р. из д. Митькино) в д. Лундино Белозерского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[116] *Зеленин*, 1914:270 (Устьянские волости); *Преображенский*, 1864:520 (с. Никольское Кадниковского у.).

Игры с мертвецом

[117] *Белкин*, 1975:132-134, 144-147.

[118] Об этом см., например: *Некрылова*, 1988:47-49, 54-58.

[119] *Дилакторский*, д. 240, л. 52-53 (Кадниковский у. Вологодской губ.).

[120] *Корепова*, 1982:11, № 48 (д. Маргуша Дальнеконстантиновского р-на Нижегородской обл.).

[121] Запись сделана И.А.Морозовым от Наумова Александра Михайловича (1911 г.р.) в д. Малое Коровино Кирилловского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[122] Запись сделана И.С.Слепцовой от Леонтьевой Анны Филипповны (1915 г.р. из д. Панино) в д. Матвеевская Вашкинского р-на Вологодской обл. 1994 г.

[123] *Добровольский*, 1903:9, № 21 (с. Свалы Смоленского у.).

[124] Запись сделана Е.А.Минюхиной от Валгасовой Аполлинарии Павловны (1909 г.р.) в д. Бурниха Сямженского р-на в 1991 г.

[125] Варианты из Вологодской обл. см.: *Морозов-Слепцова*, 1993:142-143.

[126] *Сахаров*, 1885, 1:184-185.

[127] *Морозов-Слепцова*, 1993:145 (д. Федотово Тотемского р-на Вологодской обл.).

[128] Там же.

[129] Запись сделана И.А.Морозовым от Журавлевой Надежды Александровны (1939 г. р. из д. Слудка) в д. Осташевская Тарногского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[130] *Морозов-Слепцова*, «Круг игры».

[131] Запись сделана И.А.Морозовым от Хахлиной Лидии Семеновны (1918 г. р.) в д. Ереминская Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[132] Запись сделана И.А.Морозовым от Кукановой Анны Григорьевны (1914 г.р. из д. Великий Двор Тотемского р-на) в д. Мосеево того же р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[133] Запись сделана И.А.Морозовым от Кругловой Анны Александровны (1926 г.р.) в д. Трифоново Вашкинского р-на Вологодской обл. в 1994 г.

[134] См., например: *Мартынова*, 1997:365 (Лукинская вол. Весьегонского у. Тверской губ.).

[135] *Соболев*, 1914:15-16.

[136] *Бернштам,* 1990:21.

[137] *Виноградаова,* 1996:212-214; *Левкиевская,* 1996:228-232 и др.

[138] См., например: *Морозов-Слепцова*, 1993:89-92.

[139] *Крачковский,* 1869:206 (г. Молодечно Минской губ.).

[140] *Романов,* 1912:125-126 (Быховский и Лепельский у.).

[141] *Романов,* 1912:126 (Лепельский у. Витебской губ.).

[142] *Шейн,* Великорусс…, 1898:317, № 1071 (с. Федорцево Великолуцкого у. Псковской губ.).

[143] *Кабанов-Миненок,* 1990:18 (д. Танкеевка Куйбышевского р-на Татарии).

[144] *Бессонов,* 1871:82, № 128 (“на святочном игрище”).

[145] *Гринченко,* 1899:102, № 198 (Сумской у. Харькоской губ.).

[146] *Невинский,* д. 30, с. 139 (г. Тихвин).

[147] SS, 1973:574-575, № 599 (Шаришско-земплинская).

[148] Об играх “кострубонько” и “Кострома” см.: *Зилинский,* 1968.

ГЛАВА 5. **РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВЫЕ ИСТОКИ “ЖЕНИТЬБЫ”**

ОБРЯДОВЫЕ ОБХОДЫ И АРХАИЧЕСКИЕ ФОРМЫ БРАКА

Исследователями давно замечено, что многие сценки ряжения разворачивались в настоящие представления с элементами фарса и комедии дель арте, нередко включавшими довольно обширные диалоги или монологи участников (ср.: «“Старуху” опрыскивали водой. Она, как бы очнувшись, вскакивала, наступало общее веселье “старичков” и пляска. “Старуха” рассказывала сон, который она видела во время “умертвия”. *Иногда рассказывала очень гладко и увлекательно.*»)[1]. При этом, по-видимому, широко использовались сюжеты сказок, быличек, небывальщин и т. п. С.В.Максимов приводит, например, импровизационную сценку из Юхновского уезда с участием “барина” («— Ванька новый! — Чего изволите, барин голый?»), в которой обыгрываются сюжеты народных анекдотов и одного из типов бытовой сказки о глупом барине[2]. Связь повествовательных жанров фольклора с “обрядовой драмой” или “народным театром” (как обычно называют представления ряженых) в последнее время привлекла к себе внимание исследователей. Б.А.Успенский, анализируя “заветные сказки”, констатирует: «Надо полагать, что сказки такого рода *и рассказывались именно на святках* (курсив наш — *И.М.*); соответствуя по своему содержанию святочным играм, они могли выступать как **словесный субститут** этих игр»[3]. По мнению Б.А.Успенского, указание на то, что “заветные” сказки принято рассказывать в святочные вечера, содержится в грамотах царя Алексея Михайловича 1647-1649 гг., направленных на искоренение языческих обрядов: «…А в навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня… загадки загадывают и сказки сказывают небылные, и празднословие с смехотвореныием и кощунанием»[4].

В этой связи отметим, что загадывание загадок и расказывание быличек и сказок о покойниках или духах мертвых еще в 20-30-е годы нашего столетия широко практиковалось на святочных собраниях у финно-угорских народов Поволжья и Севера России. В качестве примера можно привести удмурт. *“вожоос”* как название для “духов предков” и для разновидности ряженых, появляющихся на святки (*“вожо дыр”* — букв. “время предков” или “зеленое время”), а также *“вожо*

мадь” как название для загадываемых в этот период загадок (букв. “речь предков”)[5]. На роль загадки как жанра, оказавшего сильное влияние на формирование других малых жанров повествовательного фольклора указывает В.Н.Топоров[6].

Чтобы правильно оценить значение этих фактов, вернемся вновь к функциям балагурства. В традиционном быту красноречие, умение складно и красиво говорить — “как по-писаному” — ценилось и воспринималось как важный признак возмужалости. В этой связи можно указать, например, на слово *отрок,* известное во всех славянских языках со значениями “дитя, мальчик, не достигший зрелости, совершеннолетия; слуга, работник; раб, холоп” и возводимое к праславянскому **ot(ъ)rok* “не имеющий права говорить” (из приставки *от-* и *реку́* “говорю”)[7]. Материалы Тенишевского бюро пестрят сообщениями, что мужики-краснобаи пользуются популярностью и авторитетом в обществе, к их мнению прислушиваются на сельских сходах, нередко выдвигают их на почетную должность сельского старосты и т. п.[8]. Судя по описаниям быта поволжских финно-угорских народов, отражающих более раннюю стадию общественного развития, в древности именно этих людей чаще всего избирали на должность жреца[9]. Магические функции речи, столь важные в ситуациях сакрального речеговорения: заклинание урожая, дождя, болезни и т. п. — в более позднюю эпоху были перенесены на самих носителей. Человек, умеющий “красиво говорить”, неизбежно ассоциировался с магией слова и наделялся способностью воздействия на окружающий мир. Причем эта способность была полностью амбивалентной: в ней потенциально таилось как благотворное и полезное, так и злое и недоброе. Об этом свидетельствует лексика, описывающая процесс речеговорения и сохраняющая в нетронутом виде следы древнего отношения к нему. В восточнославянских языках, например, в глаголах речи часто встречаются корни *bal-/bol-, kal-/kol-* В этой связи можно, например, указать на диалектные русские слова, имеющие соответствия во всех восточнославянских языках: *балагурить, балакать, баланить, балить, болтать, калякать, колтать* — дериваты которых используются для обозначения такой сакральной вещи, как колокол (от **kolkol-,* а также *балаба́н* с тем же значением), а также знахаря, колдуна (укр. бойковск. *ба́ла* “ворожбит”, *баламут* “знахарь”, церковно-слав. *баловати* “лечить”). Любопытна и связь некоторых слов с этими корнями со значением веселья, шума, суматохи: словен. *balováti* “болтать”, но рус. и укр. *ба́лить, баловать, баловаться, балува́ти* “смеяться, шалить, шутить, проказничать, резвиться, развлекаться”, словин. *balovac są* “шумно весе-

литься, кутить” (в этой связи можно указать, что Е.Бернекер возводил **balovati* к **bajati*)[10].

К словам со значением “шутка, веселье, забава” относятся также рус. и белорус. *бáва* “разговор, беседа; забава, потеха”. О.А.Черепанова указывает на ряд корнеслов, применявшихся как для обозначения мелких домашних духов (*бýка*<**bauk-*) или людей старшего поколения, ассоциировавшихся с “предками (баушка в значении “бабушка”), так и для процесса речеговорения или говоруновкраснобаев. Причем в качестве одного из характерных признаков “буки” указывается длинный высунутый язык[11]. Привлекают внимание и указываемые О.А.Черепановой возможные связи этих слов с диалектными названиями толстого, неуклюжего человека (“коротышка, увалень, уродец, пузан”) или медведя, а также весельчака, “баюнá” — ср. *бáять* “красиво, складно говорить”, иногда просто “говорить”, а также *баюкать* (<**bauk-*), то есть, собственно, “заговаривать до сна, усыплять”.

Происхождение слов “баять”, “баить” и “баюн” (от корня **baj-*, ср. *кот-баюн*) неоднократно привлекало внимание ученых-этимологов, лексикографов и мифологов[12]. Укажем, в частности, на древне-рус. *ба"ти* “рассказывать басни, выдумки; обаять, прельщать”, укр. *бáяти* “рассказывать; заговаривать, ворожить”, чеш. и словац. *bájeti, bajat, bajat'* “болтать; говорить небылицы, рассказывать сказки, басни; выдумывать”, сербохорв. *бајати* “колдовать, ворожить, заговаривать (болезнь, горе)”, словен. *bajati* “болтать; предсказывать, гадать; заговаривать, ворожить, колдовать” и др. Обращает на себя внимание сочетание значений краснобайства, красивой, складной речи и магического, “обвораживающего” воздействия этой речи на слушателей. Вполне закономерно и связанное с речевой магией значение предвещения, предсказания, гадания о будущем. Для нас немаловажна связь этого лексического гнезда с обозначениями деятеля: древне-рус. *ба"нъ* “обаятель, incantator”, рус. *баян, бáяла, балян* “певец: то же, что баюн, говорун, рассказчик”, *бай* “веселый рассказчик, говорун; речь, способность говорить”, старо-укр. *бай* “знахарь, колдун”, укр. и белорус. *бай* “сказочник; забава, развлечение, веселье”, болг. и макед. *баяч, бајач* “знахарь”, сербскохорв. *бајач, бајало* “колдун”, чешск. *bájeu* “рассказчик басен и небылиц” и т. п. Характерно, что эти слова нередко применялись для обозначения парней-заводил, которые “командовали” всем процессом игры, выполняли роль “главных распорядителей святочных игр”.

Нельзя не обратить внимания на еще одно слово, на Смоленщине употреблявшееся для обозначения парня-“вожака”, “главного

распорядителя святочных игр” — *бáхорь, бахарь, бахýра, бáхур*[13] — в других русских говорах (Новгородская, Вологодская, Вятская, Нижегородская губ.) также часто соотносившееся с балагурством: *бахарь, бáхарка, бахаýрка, бáхирь, бахура, бахура, бахуря* “рассказчик, сказочник; говорун, балагур, краснобай; бахвал, хвастун; знахарь”, *бахорливый* “словоохотливый; приветливый”, *бахурить* “разговаривать, беседовать; болтать, говорить лишнее, бахвалиться”[14]. Сюда же примыкает словен. *bahun* “хвастун, крикун”. Любопытно, что, как и в случае с “баять”, значение речеговорения здесь тесно связано с понятиями колдовской, магической силы. Кроме рус. *бахорь, бахóря* “знахарь”, сербскохорв. *бахор* “колдун”, можно указать на укр. *бáхорити* “ворожить, гадать”, сербохорв. *бахорити* “колдовать, заговаривать (болезнь, горе)”, словен. *bahoríti* “колдовать”. В этой связи можно указать на тот факт, что с XVI в. *бахари* упоминаются как профессиональные исполнители сказок, басен и небылиц при царском дворе[15], и исследователи обычно сравнивают их со скоморохами, с которыми бахарей действительно объединяет склонность к словесной игре (по словам Кирилла Туровского: «Буе слово, срамословие, бестудная словеса и плясание, еже в пиру, и на свадьбах, и в павечерницах, и на игрищах, и на улицах»)[16].

Слову *“бахур”* посвящена любопытная заметка Л. Винера в журнале “Живая старина” конца прошлого века[17]. По наблюдению автора, в белорусских диалектах это слово имеет целый спектр значений, часть из которых нами уже упомянута выше в связи со словами *баюн* и *бука*: 1. Волокита, любовник. 2. Толстобрюхий мужчина. 3. Свиной некладеный самец. 4. Молодой еврей, женатый, посвятивший себя исключительно изучению Талмуда и который, ничем не занимаясь, сидит только за книгой, готовясь стать учителем. Сюда же относится белорусское *бахурка “*развратная девушка или женщина”, а также украинские *бáхур* 1. Дитя. 2. Внебрачный ребенок. 3. Щеголь, любовник; развратник. 4. Бродяга; *бáхурка* “любовница, развратница; учительница”; *забахурувáти* “пуститься в разврат”[18]. Аналогичные значения известны у этого слова и в польском языке: *bachur, bachurek* 1. Молодой еврей. 2. Дикий кабан, случной жеребец, бык; mlody kiernoz, stadnik, ogierek; *bachurowaty* “брюхатый, толстый”, а также в Богемии и Словакии: *bachor* 1. Толстяк, brzuch, brzuchacz. 2. Толстая кишка, kiszka gruba pękata; ср. верхне-лужиц. *bachor* “толстощекий мальчик”.

В связи со значением польск. и белорус. слов можно указать еще на болгар. диалектное *букáр* “кабан, хряк”, а также примыкающие к нему макед. *букара се* “быть в течке, спариваться (о свиньях)”, русск.

бука́риться, бухариться “реветь, мычать (о быке)”, “принимать, напускать на себя сердитый вид; бормотать” (Средний Урал)[19].

Значения “толстый человек”, “брюхо, пузо”, “пузырь”, которое мы уже отмечали для слова *бука* и родственных ему, являются, видимо, вторичными, что видно, например, по сербскохорв. *баор* “внутренности животного”, “карапуз, пузырь (уничижительно о ребенке)”, и по болгарским и чешским словам, обозначающим “толстую кишку; желудок или внутренности животного”, а также “колбасу из свиной кишки” (ср. рождественские или новогодние колбаски — *чинёнки, авсеньки*)[20].

Эти и другие однокоренные слова, в том числе встречающиеся во многих немецких говорах (*bacher, bocher, bager* со значениями “молодой человек”, “учитель”), автор заметки в “Живой старине” считает заимствованиями еврейского *bocher,* множ. ч. *bachurim* “молодой человек, мальчик (в особенности занимающийся изучением Талмуда)”. К этому мнению присоединяется М. Фасмер[21].

При всей аргументированности приведенного доказательства, при более внимательном изучении материала возникают сомнения в необходимости возводить соответствующие восточнославянские слова к еврейским источникам. Известна, например, тюркская этимология слова “бахарь”[22], которую, как, впрочем, и происхождение слова из иврита, опровергает О.Н. Трубачев. В качестве одного из аргументов в пользу независимого развития этого корнеслова на славянской почве стоит, видимо, указать на рус. *бах* “говорун, краснобай”[23], которое без сомнения примыкает к уже очерченному семантическому полю, хотя и явно не связано генетически с “бахурим”. Кроме того сходные значения, встречающиеся в столь обширном этно-языковом ареале наводят на мысль о неких общих культурно-этнографических реалиях, имеющих отношение к “исконному” общечеловеческому фонду.

Ясно очерчивается общеславянское семантическое поле “молодой парень, весельчак, краснобай”, в которое входит гораздо более широкий круг слов. Так, в болгарских и македонских говорах довольно распространено очень близкое по смыслу слово *бекяр* или *беќар* (где *ќк*< *kj*) “взрослый парень”. М.К. Цепенков замечает, например, по поводу бытования этого слова в Македонии «в Прилепе о повзрослевшем парне говорят “ерген”, а в Битоле его называют “беќкар”; слово “ерген” здесь никогда не услышишь». М. Арнаудов отмечает бытование этого слова в Западной Болгарии (Тетовско)[24].

Интересно, что эти названия иногда сближаются или даже совпадают по форме со словами, казалось бы, совершенно иного происхождения. Скажем, парень-“вожак” мог называться *“ба́ер”*, *“баяр”*.

Напомним, что подобные обозначения молодых парней очень употребительны в традиционной свадьбе, где так обычно называют участников свадебного поезда. Причем нередко выделяется особый чин — “старший или главный боярин” — для обозначения самого приближенного к жениху лица: дружки. В специальной литературе неоднократно анализировалась проблема красноречия и “ведовства”, как одного из основных признаков дружки[25]. Действительно, этот свадебный чин характеризуется непрерывным “краснобайством”, способностью беспрестанно пересыпать свою речь разнообразными солеными и “красными” словечками, прибаутками, шутками и т. п. Он же заботился о том, чтобы уберечь свадьбу и молодоженов от колдунов, наговоров и проч. В южнославянской свадьбе такими функциями обычно отличался особый свадебный чин — *чауш* (*чаја, чава, весељак, лажља, буклијаш*), реже — *војвода*[26]. Первое слово с его разновидностями (**čauš- < *čauk- / *čaj- / *čav-*) отличается от рассмотренного выше словообразовательного гнезда (**bauk- / *baj- / *bav-*) только начальным согласным, характер которого позволяет предположить принадлежность этих слов к экспрессивной лексике (ср. русск. *кикимора, шишимора, шишига, чучмара*, включающие в себя общий компонент, который происходит от основы **kik- / *kuk-*).

Отметим, что в качестве сословного термина слово “боярин” первоначально изредка заменяло понятие “княжи муж”, то есть *член “старейшей” княжеской дружины* (в отличие от “моло́дшей” дружины и “людей”, то есть не дружинников). Но, как отмечает В.О. Ключевский[27], уже в древнейших памятниках (начиная с XI-XII вв.) это слово нередко обозначает “правителя”, “советника князя, члена княжеской думы”, и вместе с тем — “знатного человека”. В “Русской правде” слово “боярин” устойчиво употребляется по отношению к служилым людям, владевшим землей. В этой связи уместно вспомнить высказанное еще П.П. Срезневским предположение о возможном происхождении слова “боярин” от “бой”, “битисе”[28], наряду с указанием на его связь с древне-русск. *бо́лий* “большой; главный, старший”. Последнее, с нашей точки зрения, является результатом вторичного развития семантики слова на основе уже полученного им значения сословного звания; хотя показательно, что значение главенства и старшинства присуще рассматриваемому нами гнезду слов в целом (укажем, например, на *бука* “начальник”)[29]. Таким образом уже в старейших фиксациях слова “бояре” соединяются и соперничают два смысла: *бо́и-*, то есть “воин, боец; член княжеской дружины” и *бол'-/бо́лии-* “старший, большой”. Связь свадебного термина “боярин” с соответствующим сословным — тема особого исследования[30].

Обращает на себя внимание употребление близких по форме терминов в южнославянских календарных обходах с символикой свадьбы. Скажем, в Битоле новогодний обход домов ряжеными назывался *“баба́ри”*: несколько человек переодевались в кожухи или вывернутую наверх шерстью овечью шкуру, опоясывались и обвешивались колокольчиками, надевали шапку с рогами, а мужчины брали в руки сабли. За “бабарами” шел переодетый в девушку парень. По описанию Б. Дробняковича, «в окрестностях Битоля накануне Нового года специально обученные и маскированные молодые мужчины — “бобари” — в компании с одной девушкой обходили дома, перед которыми плясали и пели». При встрече “бабар” из соседних сел случались настоящие сражения, т. е. участники ряжения вели себя как воинская группа[31]. В Тетовско (Западная Болгария) при обходе “Ой, додоле” собираются девушки, облачаются как парень-жених (“бекяр”) и “невеста”; “бекяр” берет шомпол от пушки, а “невеста” — сито, и идут от дома к дому. У каждого дома помимо специальных песен, посвященных заклинанию дождя, приплода скота, хорошего урожая, исполнялись песни, посвященные дому и домочадцам[32]. Словами с корнями **boj-/buj-* обозначаются участники обхода болгарских “лазариц” и “пеперуд” или возглавлявшая их девушка: *буйнец, буйнек, буянец, боенъца.* Варианты названия вроде *войво́да, въйводъ*[33] и некоторые особенности поведения участников обходов показывают, что они изображают своеобразное “воинство”, дружину. То, насколько это характерно, видно, например, по свадебной символике, в которой мотивы войны, изображения свадебного действия как сражения (рус. *сварьба* от *сваритисе* “биться, драться, ссориться”; ср. болгарскую свадебную песню: «Отварай порти, момкова мале,/Че иде войно със тежка сватба:/ Триста коняци, двеста пешици...») проявляюся и на уровне терминологии — *“вojвода”* как свадебный чин известен у южных и западных славян (ср. “наддне́стрянскую” свадебную песню, приводимую З. Глогером: «Перемыський воевода волбе: / “Ой, кто ж пойи́де на войова́нне?” / Староста мо́выт: “Я не пойиду, / Маю коныка не кованего, / На билы камень не вступыт, / Староста сва́неньки не доступыт...”»)[34].

Столкновение в столь близких контекстах словоформ с корнями **boj* и **voj* представляется весьма знаменательным. В этой связи можно еще указать на древнерусское сословие, носившее название “вуи” и включавшее в себя земских ратников, ополченцев из городского или сельского населения, составлявших обычно городовые полки[35]. Таким образом, в игровой и обрядовой терминологии мы имеем смешение старых названий воинов, членов ополчения и княжеской дружины.

Любопытно, что про святочный обход “свадьбой” (“барином” и “барыней”) также нередко говорили: *“баяры ходють”, “баярами пашли”*[36]. Связь игровых и обрядовых терминов “боярин” и “барин” объясняется, по-видимому, не только и не столько семантической и формальной близостью соответствующих слов и реалий, сколько внутренней общностью архаических форм брачной церемонии, при реализации которых они были использованы. При этом, как нам представляется, значение сословного термина (“вельможа; богатый, знатный человек”) в обряде и в игре оттесняется на второй план смыслами, основанными на народно-этимологическом истолковании ритуально-магических функций обозначаемых этими словами свадебных чинов или лиц (персонажей), руководящих святочной “женитьбой”.

Близкие по форме слова с весьма характерным значением: “важное лицо в родо-племенной организации; вельможа, вождь, правитель” — есть во многих тюркских языках. Впрочем, гипотезы о тюркском происхождении слова “боярин” поддерживаются не всеми — ср. предположение Н.К.Дмитриева о происхождении слов типа башкирского *бояр* “барин”, *бай* “богач” из русского арго[37]. Отметим при этом, что фонетический облик этих слов (*бек, бег, бей, бий, бай*) может сильно отличаться, что, по-видимому, свидетельствует о длительном их самостоятельном развитии. Вместе с тем все они вписываются в очерченную нами группу славянских терминов для деятеля: *баюн (боян) — баер (бояр) — бахор (бохур)* — в которых вычленяется корнеслово **baj / *boj* или **bah / *boh* < **bakj / *bokj* и аффикс со значением деятеля — **-an / -un* или **-ar /*-ur*. Последний аффикс характерен как для индоевропейских, так и для тюркских языков (например, при образовании причастий аориста со значением глагольного имени) и несомненно является очень древним[38]. Существенная вариативность корнеслова, а также его распространенность на обширнейшем пространстве — от Средней и Передней Азии до Центральной Европы наводит на мысль, что в данном случае мы имеем дело с бродячим культурным термином, обозначающим важные ритуально-обрядовые реалии, восходящие к глубинной истории человечества. К таким реалиям несомненно можно отнести переходно-посвятительные обряды, известные также под названием обрядов инициации.

Каковы же первоначальные обрядовые функции этих слов и какое отношение они имеют к интересующей нас теме? Ответить на эти вопросы помогает семантика тюркских слов. Вполне очевидна их близость к славянскому *бóяр, боярин* и румынско-валашскому *bojar*, *boiér, boier(ı)náş*, а также русскому *барин* в значении сословного звания — “вельможа, дворянин, помещик; важный господин,

хозяин". О возможных причинах взаимосвязи значений "молодой парень, юноша, подросток" и "вельможа, важный господин; представитель знатного сословия" мы еще остановимся ниже. Пока же укажем лишь на факт общераспространенности такого рода переходов. Скажем, этимологи и историки, неоднократно обсуждавшие этимологию рус. *парень, паря, парь, парнишо́к, парнёк, парни́н*, а также родственных *ребёнок, робята, ро́бя*, укр. *па́рубок, паробок* "юноша, подросток", польск. и чешск. *parobek* "невольник, раб"[39], указывали, с одной стороны, на несомненную связь этих слов со словами "раб, невольник" и "ребенок" (от индо-европейских слов, восходящих к корню **orbhos,* со значениями "работа, тягота, нужда", "наследство, наследник", "сирота", "маленький мальчик"). В этой связи указывается и на трудовые функции мальчиков-подростков, отраженные в рус. словах *паорок, подо́рок, пахо́лок* "мальчик 12-13-ти лет, помогающий при пахоте". С другой стороны, отмечается возможная связь этих слов с древне-иранским *parna*, обозначавшим социовозрастной класс, членами которого являлись холостые и женатые мужчины "с присущими им военными и свадебными функциями"[40].

Нетрудно заметить общность этих значений с рассмотренными выше: посвящаемый рассматривается как "раб" или даже "пленный"; он полностью лишен связей со взрастившим его семейством: "проклят" родителями, которые от него *отреклись* (отсюда, возможно, еще одно значение слова *отрок*), он "сирота". Налицо зафиксированный в широком круге славянской (и шире — индо-европейской) лексики особый статус юноши, участвующего в переходно-посвятительных обрядах, являющихся предуготовлением к браку.

Можно также отметить считающиеся сомнительными сближения немецк. *Bursch* "парень, детина, молодчик; ученик; слуга" и *Borch*, *Barch* "кладеный боров", *Farre* "бычок", *Färse* "телка" с рус. *по́роз, парсу́к, паршук* "бык, бугай, некладеный кабан", сербскохорв. *праз*, словен. *praz* "баран". Похожие семантические связи характерны и для рус. и укр. *пацан* "мальчишка, подросток", который обычно возводят к *пацюк* "поросенок, кастрированный кабан; крыса", а также славянским словам с корнем **jun-* > *junak / junec* "молодой человек, парень; бычок" и *junica* "девушка; телка"[41]. По-видимому, это указывает на то, что мы имеем здесь дело с глубинной взаимосвязью между этими значениями и очень древними соответствиями, корни которых кроются в ритуально-обрядовой практике и мифологии, а также в архаических особенностях общественной и социальной организации.

Для понимания генезиса рассматриваемого нами круга понятий и слов необходимо обратиться к ритуально-обрядовой практике

народов, еще в прошлом веке сохранявшим архаические черты социальной организации. В этом смысле чрезвычайно важны сведения, относящиеся к традиционному укладу тюркских народов. Так, Г.Н. Симаков среди “специфических мужских развлечений” киргизов описывает, в частности, коллективные трапезы *жоро бозо* (где *жоро* — “друг, товарищ”, а *бозо* — “просяное пиво, буза”), «которые носили сезонный характер и продолжались каждый год с сентября — октября по апрель — май (т.е. сразу после возвращения с летних пастбищ вплоть до начала следующего сезона прекочевок)»[42]. Приведем здесь выдержки из описания “жоро бозо”, данного Г.Н. Симаковым. «Осенью в каждом киргизском аиле организовывались компании мужчин по 25-40 человек для устройства совместных трапез, сопровождавшихся питьем бузы. Чаще всего такие компании объединяли мужчин в возрасте от 20 до 50 лет. Реже компании собирались отдельно по возрастному принципу.

До начала сборищ из числа участников каждой компании выбирались руководители (должностные лица). Это *бий* — глава торжества, который обладал абсолютной властью на сборищах “жоро бозо” и в обязанности которого входило устанавливать очередность трапез, следить за соблюдением дисциплины и этикета, назначать наказания нарушителям и следить за их исполнением, рапоряжаться угощением незваных гостей и т. п. *Бий* выбирался из числа уважаемых людей, обладающих талантом организатора и непременно — чувством юмора. Второй по силе власти фигурой был *эрке бала* (букв. “баловень”). Его выбирали из числа самых молодых участников сборища. В его обязанности входило руководить развлечениями, происходившими на “жоро бозо”, придумывать наказания для провинившихся, высказывать различные сумасбродные желания, выполнять которые для участников было строго обязательным. “Эрке бала” со своими капризами и сумасбродными требованиями имел право обращаться непосредственно к “бию”, и тот был обязан к ним прислушиваться». Права и обязанности “баловня”, его роль во время пирушки явно перекликаются с функциями героя-трикстера, известного по мифологии и эпосу многих народов[43]. Немаловажен тот факт, что “баловнем” мог быть только представитель младшей возрастной группы пирующих, как бы представляя и защищая их интересы.

Кроме того избирался целый ряд других лиц, несших ответственность за дисциплину и выполнявших роль посредников между рядовыми участниками “жоро бозо” (их называли *“жорокеч”*) и “бием”, а также виночерпий, разносчик бузы, привратники и т. п. Очень существенно, что среди критериев, по которым избирался

вожак молодежной пирушки, фигурирует и особый дар речи. Так, Г.П. Снесарев подчеркивает, что «руководителем становился обычно тот из числа участников объединения, кто пользовался всеобщим авторитетом (заметим, кстати, отнюдь не по возрасту), был известен своей справедливостью, организаторскими способностями, знал традиции проведения собраний и, как местами отмечали информаторы, *славился своим красноречием*»[44]. В других случаях на мужских собраниях в Средней Азии (*гаштаках* и *зиёфатах*) для определения тех, кто будет вести собрание в данный конкретный вечер (*"царя"* и *"визиря"*), использовалась игра с выбрасыванием жребия "падша-вазир": участники по очереди бросали игральную кость — "ашик". Причем иногда "царя" меняли несколько раз за вечер[45]. Нетрудно усмотреть в этом развлечении аналогии русским посиделочным играм "в короля" (см. "Бахарь, Чумич, Сидор и другие") и "в лодыжки" (см. "Испытание страхом и смехом").

Судя по описанию Г.Н. Симакова, атмосфера пирушек, устраивавшихся поочередно в домах всех участников, и сам порядок их проведения имели много общего с древними формами пирования, застолья, известными многим народам, в том числе и русским. Примечательно, что первая в сезоне пирушка называлась *айгыр жыйар* — букв. "собирающая жеребцов" (ср. приведенное выше значение слова *бахур* "случной жеребец или бык")[46]. Неотъемлемым элементом пиршества было музицирование, пение и рассказывание сказок.

«На пирушку собирались рано утром. На почетном месте, напротив двери, садился "бий", слева от него — "сол аталык", справа — "он аталык". "Эрке бала" располагался лежа, ближе к двери.... Рассевшись, приступали к питью бузы. Первую чашу подносили "бию", который выпивал ее до дна или только пригубливал. При этом все присутствующие громко кричали: "Алдаяр! Алдаяр!" (букв. "Бог да будет тебе другом!"). Этот возглас служил боевым кличем сборищ "жоро бозо", и его выкрикивали в особо торжественных случаях, например, когда "бий" входил в юрту, когда гостю подносили чашу с бузой, когда пили штрафную чашу и т. п.

Выпив первую чашу бузы, бий передавал ее своему помощнику справа, который, осушив ее, в свою очередь передавал соседу, сидящему справа. И так — по кругу, пока чаша вновь не возвращалась к "бию". Тогда начинался второй круг питья, затем третий и т. д. В промежутках между питьем бузы шла оживленная беседа, шутки, рассказывание сказок, игра на комузе и исполнение песен. Все это делалось в виде *сармерден,* т. е. каждый участник увеселения исполнял какой-нибудь номер, после чего очередь переходила к другому и т. д. Если кто-нибудь не мог ничего исполнить, его наказывали —

заставляли лаять, мычать, подражать крику ишака и т. п. Весельем руководил “эрке бала”. Кроме того он периодически обращался к присутствующим с какой-нибудь обидной, нелепой или трудновыполнимой просьбой. Например, он мог попросить кого-нибудь из участников поймать в реке руками рыбу, добыть живую лисицу, принести ему сокола или поймать муллу (*молдо*), привести его на сборище и насильно напоить бузой. Если участник отказывался выполнить одну из этих просьб, то ему назначался штраф в виде внеочередного угощения для всех...»[47]. Наказания и штрафы вообще, судя по всему, были одной из основных целей всех развлечений на собраниях подобного рода. Так, по свидетельству Г.Н. Снесарева, на среднеазиатских мужских пирушках (*зиёфатах*) развлекались игрой в “пачиз”, напоминающей нарды, причем главной целью игры был отнюдь не денежный выигрыш: «по правилам игры проигравший попадал в полную зависимость от победителя, который мог назначить ему любое наказание — испытание физической выносливости, терпения, мужества и силы характера»[48].

Любопытно описание испытаний, которым подвергались все посторонние, желавшие принять участие в пирушке — *саламчы* (букв. “прихлебатель”). Они представляли из себя серию шуточных вопросов, напоминающих загадки, на которые необходимо было давать не менее витиеватые и двусмысленные ответы. Например, “бий” спрашивал, из какого “саламчы” рода, на что следовал длинный перечень предков вплоть до седьмого колена; затем выясняли на каком коне приехал гость, сколько у него серебряных бляшек в сбруе, какой длины у него хвост и т. п. На все эти вопросы необходимо было отвечать точно, без запинки и непременно с чувством юмора, чтобы повеселить хозяев[49]. Ср. аналогичные названия для жаждавших угощения посторонних и странников во время северно-русских “пирований” или свадебного “почесного пира”.

Присутствовавший на пирушке народный исполнитель песен (*ырчы*) под аккомпанемент комуза импровизировал «куплеты фривольного содержания, которые соответствовали настроению подвыпившей компании».

Нетрудно заметить, что содержательная часть “жоро бозо” удивительно, вплоть до деталей (например, по характеру шуточных наказаний для участников) совпадает с приведенными в третьей главе описаниями развлечений на посиделках и игрищах у русских.

В пользу сближения этих тюркских и северокавказских разновидностей молодежных собраний с русскими посиделками и “ссыпщинами” свидетельствуют и связанные с ними разнообразные формы ряжения, которые также очень близки к описанным нами выше. Ска-

жем, А.Г. Булатова отмечает, что у народов Дагестана «значительную роль в развлекательной программе мужских объединений, как и любых других праздников, играл ряженый, которого назначал руководитель с самого начала их функционирования. Остальные члены общества не знали, кто скрывается под маской. Одет он бывал в традиционную маску и костюм: вывернутая мехом наружу шуба с привязанными к ней цветными тряпками, шумопроизводящей утварью. Сохранялась и атрибутика, характерная для реквизита ряженого в обрядах продуцирующего характера: у него через плечо висела сумка с золой или белой глиной, чтобы посыпать ею людей, в руках был посох. Он не разговаривал, объяснялся жестами, "наводил порядок", посыпая присутствующих золой, кувыркался. Ряженых иногда бывало двое, вторым мог быть также только мужчина, но переодетый в женскую одежду. Вдвоем они танцевали, смешили присутствующих разнообразными движениями, изображая односельчан, разыгрывая бытовые сценки мимическими приемами. Для рутульских объединений мужчин были характерны игры с переодеванием парней в женскую одежду и разыгрывание сценок брачного характера. Так, у одного из юношей, одетого в женское платье и низко надвинутый на лоб платок, одним концом которого перевязывался и рот, группа молодых людей вела в другое общество своего или соседнего селения. Приведя переодетого юношу, сопровождающие его заявляли, что это любимая дочь имярек сельчанина, без памяти влюбленная в находящегося среди сидящих юношу (называли его имя), пренебрегла приличиями, своим добрым именем и грозящей ей смертельной опасностью со стороны своей мужской родни и сбежала из дому, чтобы соединиться брачными узами с любимым. При этом парень, изображавший девушку, разыгрывая смущение, жеманился, прятался за спины своих сопровождающих. Хозяева старались проявить свое "участие" к "влюбленной", хваля ее "избранника", и здесь же организовывали шутливый обряд мусульманского бракосочетания, в течение которого наиболее остроумные молодые люди изображали муллу и свидетелей с обеих сторон, после чего "новобрачная" и ее свита со смехом убегали. Продолжительность игры зависела от выдержки и терпения пришедших, иногда они со смехом разбегались еще до обряда "бракосочетания"»[50].

Очень похожий на святочное ряжение ритуал обхода домов осенью, сопровождавшийся молодежной пирушкой, которая напоминала русские "кочеты" на Кузьминки, существовал и у поволжских народов. У удмуртов, живущих на территории современных Сюмсинского, Селтинского, Увинского и части Якшур-Бодьинского р-нов Удмуртии обход ряженых ("пӧртмаськон") обычно совершался на По-

кров и являлся своеобразным завершением полевых работ. В Селтинском р-не, по свидетельству В.Е. Владыкина и Т.Г. Перевозчиковой, «основными участниками обряда была молодежь. Присутствовали и пожилые. Самое активное участие в празднике принимали юноши и молодые мужчины. Некоторые из них были “урыс шуккисьёс” (букв. “те, которые ударяют плетьми”). Это были своеобразные стражи обряда: они следили за всеми, кто принимал участие в празднике, не разрешали уходить до срока; тех, кто хотел уйти, довольно ощутимо били плетками. Такая же участь постигала и тех, кто не пел. Накануне праздника девушки изготавливали для вечера специальные шляпы из соломы. Шляпы украшались гусиными перьями, лоскутами материи, бумагой. Шляпы делали не все участники обряда, а одну на группу, в которую входило три-четыре человека. Таких групп было до пяти-шести. Они ходили все вместе. Шляпы после обхода всей деревни передавались “урысь шуккисьёслы” и хранились у них до следующего сезона. Обряд начинался на исходе дня и продолжался до утра, пока не были обойдены все дома. Праздник продолжался только один вечер. Хозяева каждого дома готовились к встрече праздничной процессии: накрывали на стол, ставили кумышку (т. е. самодельную водку — *И.М.*) ... В песнях обряда “пёртмаськон” весьма ощутимо было эротическое начало...»[51].

Наши полевые записи показывают, что календарная привязка обхода могла быть и иной, например, к Михайлову дню (1 ноября). В д. Билигурт “вожак”, избиравшийся всеми участниками, во время пирушки получал плетку и право бить любого, кто пытался уйти, уклониться от общих развлечений или угощения. За столом он приказывал петь, после еды заставлял веселиться (например, рассказывать “басни”, то есть анекдоты, бывальщины и сказки) и плясать. В песнях сначала перечисляли, какие дома в деревне удалось обойти, затем припевали друг другу участников пирушки («говорят открыто, кто с кем гуляет»)[52].

Важную роль играло ряжение и в различных праздниках, основными инициаторами и участниками которых являлись члены мужских объединений. Так, в Средней Азии направляясь на ежегодные соревнования (*сейли*) между окрестными “зиёфатами”, молодежь ехала на арбах и конях, «надев маски или привязав бороды, с музыкой и пением»[53].

В горном Дагестане еще во второй половине прошлого века зимой, иногда все три месяца, иногда половину этого срока или меньше, молодые мужчины селения, женатые и неженатые собирались группами до десяти человек и более и жили вместе в специально выбранном либо построенном доме. Подобные объединения

формировались по соседскому принципу либо на основе дружеских связей и, как правило, были преемниками групп сверстников подросткового возраста. Состав объединения был постоянным в течение одного сезона, но мог меняться в разные годы. Условием приема в них было не только прохождение через определенные испытания, но и внесение вступительного взноса, обычно продуктами. Основу совместного времяпровождения членов объединения составляли постоянные тренировки в борьбе и другие физические упражнения, то есть выработка качеств мужчины-воина. Члены союзов в прежние времена действительно выполняли обязанности по охране общества во время междоусобных военных столкновений, одновременно "добывая себе на пропитание" постоянными набегами на соседние селения. Как отмечает Ю.Ю. Карпов, «характерным примером последнему служит институт *пахты*, имевший распространение в Южном Дагестане. Заключался он в праве, в частности, мужчин лезгинского селения Ахты, главного в обществе Ахты-пара, раз в год побывать в одном из одинадцати селений общества и находиться там в течение суток. В это время местные жители обязаны были кормить как их самих, так и их лошадей. Количество "гостей" в селении, однако, не должно было превышать 50 человек.... Особо примечательно то, — пишет далее автор, — что участниками пахты были молодые мужчины и юноши, в период совершения соответствующих акций облачавшиеся в устрашающие костюмы и маски, и сопровождались подобные акции совместными пирушками»[54].

Исследователи отмечают строгую иерархичность взаимоотношений между членами союза, «возникшую в качественно новых условиях классового общества»: в Хнове группу возглавлял "глава всадников", «"беками" называют рутульцы своих бывших предводителей набегов»; члены объединения могли именоваться "сотрапезниками" князей шамхальского рода. Более того, члены группы как бы составляют единое целое с князем, удалившимся на некоторое время в лесу, в отдалении от людей. Скажем, у адыгов «в первые дни сентября каждый черкесский князь покидает свой дом, удаляется в горы или в лес, где строит шалаш из ветвей деревьев. Его сопровождают преданные ему дворяне, но никто из его семьи не смеет приблизиться к шалашу, будь даже это его брат. Здесь все присутствующие пребывают замаскированными, то есть они закрывают лицо и совершенно не говорят по-черкесски: все разговоры ведутся на некоем жаргоне, который они именуют "шакобза". Там же собираются тайные дружины князя, которые вместе с ним принимают участие в кражах и грабежах; среди них могут оказаться представители других народностей — мисджегов, осетин и т. д.; они появля-

ются также замаскированными… Только князь знает их всех, и он находится в центре всех тайн. Этот маскарад продолжается шесть недель, в течение которых маленькие банды в масках собираются для грабежей в округе и, поскольку все настороже́, дело не обходится без убитых и раненых, в том числе в среде князей, потому что они не раскрывают себя, а в противном случае их щадили бы»[55].

Самый же важный для нас факт состоит в том, что члены подобных мужских объединений, особенно молодежь, нередко принимали участие в календарных обходах, приуроченных к началу весны и встрече Нового года, с выпрашиванием подаяния, которое использовалось впоследствии для организации совместных пирушек. При этом участники обходов нередко рядились “стариками” или “волками”. По свидетельству Ю.Ю. Карпова, такой тип ряжения практиковался во время праздника *игби*, отмечающегося в некоторых цезских селениях Западного Дагестана и в наши дни, активными участниками которого выступают члены молодежных мужских объединений. «Главными персонажами “игби” являются “волки” (*боци*) — юноши старшего возраста, облаченные в специальные костюмы и маски и вооруженные деревянными мечами, а также центральный персонаж — Квидили. Сюжетная линия праздника включает обход “волками” селения и символическое “убийство” Квидили. Характерные детали — анонимность исполнителей ролей *боци* (“волков”), агрессивное отношение их к женщинам и чужакам, право наказывать провинившихся перед молодежью сельчан»[56]. Ю.Ю. Карпов указывает на древние параллели этому обычаю, в частности на изображения ритуальной процессии в волчьих масках и шкурах на древнем кубке из Грузии (Триалети, эпоха бронзы) и плясками “волчьих людей” в хеттских царских ритуалах, а также на их близость к болгарским кукерам, обходы которых происходят в так называемый “собачий (пе́сий) понедельник”[57]. Можно предположить, что с особым типом “темного” речеговорения, непонятного, тайного языка членов мужских объединений, связано представление о брани как о “песьей речи” — ср. роль брани в описанных выше представлениях русских ряженых, а выражения типа “чтоб пес взял [=в сексуальном смысле] твою мать” (древне-болг. *да му ебе пьс женоу и матере му*, сербск. *јебо (=јебао) те пас* и др.), исследованные Б.А. Успенским[58], сохраняют в пережиточном виде воспоминания о набегах молодежных “песьих” ватаг, участники которых позволяли себе “агрессивное отношение к женщинам”. Намеки на это содержатся, кстати, в некоторых выходках членов кукерских дружин.

Отметим, что подобные обходы тесно связаны с мотивом “женитьбы”: юноши нередко умыкают во время них девушек.

Ю.М. Кобищанов, описавший на огромном материале архаический обряд “полюдья”, то есть ритуального обхода (объезда) вождя племени, князя своих владений с целью сбора дани, подчеркивает, что обычай часто завершается женитьбой князя (или членов его дружины), его коронацией или рождением у него наследника (то есть длится весь период беременности его жены). При этом немаловажная роль отводилась “младшей” дружине князя, состоявшей из молодых воинов, упражнявшихся в грабеже окрестных селений, похищении девушек и их использовании в качестве наложниц и т. п. Сбор дани завершался кульминацией — праздничным пиром во главе с князем или торжественным жертвоприношением[59]. Как и остальные авторы, касающиеся этой проблемы, Ю.М. Кобищанов подчеркивает связь полюдья с календарными циклами и праздниками, в частности, с масленицей. «“Право первой ночи” существовало не во всех обществах, в которых практиковалось полюдье, но там (от Фиджи и Самоа, до Франции), где эти два обычая сосуществовали, “право первой ночи” могло входить в комплекс полюдья. Вместе с тем младшая дружина вовсю веселилась на свадьбах, святках и масленице.... Изучение свадебных обрядов и обрядов цикла масленицы у славянских и других европейских народов показало поразительное сходство многих элементов свадебной и масленичной обрядности с ритуалами полюдья. Можно ли считать это сходство случайным, — задается вопросом автор, — если мы знаем, что князья обходили полюдьем общины в осенне-зимний сезон, когда справлялись свадьбы, праздновалась масленица?»[60].

Напомним, что по мнению В.Г. Балушок, наблюдающаяся в легендах связь превращения юноши в волка со вступлением в брак и началом брачной жизни «объясняется тем, что члены мужских “волчьих” союзов умыкали девушек, которые жили с ними в мужских домах и с которыми они позже вступали в брак»[61]. Особую возрастную группу девушек-“воительниц”, связанных с боевыми дружинами, которые сопровождали юношей в мужских домах и пользовавались половой свободой, выделяет при анализе архаических мифов И.М. Дьяконов[62]. Эти факты подтверждаются и на скандинавском материале. Так, В.Я. Петрухин, проанализировав археологические и исторические источники, делает вывод, что «дружины руси в X в. брали с собой в поход не только законных жен (“матрон”), но и “девушек”, статус которых колебался от невольничьего, “живого товара” до положения “матроны”». В варяжских и древнерусских дружинах существовала не только “младшая дружина”, состоявшая из “отроков”, но и равная им по социальному и ритуальному статусу группа девушек, которая обслуживала дружинников (по словам Ибн Фадлана

«с каждым из них девушка, которая служит ему и моет ему голову и приготовляет ему то, что он ест и пьет, и другая девушка, [которой] он пользуется как наложницей в присутствии царя») и сопровождала их в походах, помогая выносить убитых и раненых с поля боя, а иногда и участвуя в сражении. Девушки-“амазонки” играли важную роль во всей общественной жизни древнерусского дружинника, были его верными спутницами как во время застолий и пиршеств, так и в последнем пути на тот свет, в “рай”[63].

Однако возникает законный вопрос: что являлось функциональным соответствием этих архаических индоевропейских обычаев у русских (или у других славянских народов) в конце прошлого — начале нашего века, когда такие реалии, как “мужские дома” и воинские дружины уже отсутствовали? Ответ, по-видимому, может быть таким. Развитие этих древних обычаев на славянской почве происходило по двум основным линиям (и именно здесь мы находим наиболее богатый фольклорно-этнографический материал, подтверждающий правильность нашего предположения). Во-первых, “инициационная” символика была естественным образом связана со столь важными периодами, как завершение сельскохозяйственных работ и начало посиделок, с одной стороны (ср. аналогичную приуроченность у киргизов), и с началом календарного года — со святками, с другой стороны. В некоторых регионах символика такого рода характерна и для мясоеда или масленицы, иногда — для первой недели Великого поста. Во-вторых, “инициационная” (в том числе и “волчья”) символика богато представлена в традиционной славянской свадьбе.

Наиболее характерный пример переосмысления древних “волчьих” союзов или дружин, включавших в себя неженатых юношей — представление в виде “волчьей стаи” колядовщиков. Скажем, у словенцев в Штирии, по свидетельству Н. Курета, вожака колядовщиков называли *“волчком”* (*“Volčko”*)[64]. Обычай ряжения колядовщиков встречается и у восточных славян. В Невельском р-не Псковской обл. «ходили ряженые в Рождество. *Коляду пели* (курсив наш — *И.М.*). Кому рюмочку нальешь, кому конфетку дашь, кусок пирога. Веселилися люди. Хто “дед”, а хто “баба-яга” (юбку нехорошую — чёрная, длинная). Дубинку возьмёт необтёсанную с ветками, чтоб некрасивая была. Баба-то некрасивая, надо под неё подбирать. Маски из бумаги делали, хто синий нос сделает, хто красный. Личность закрыта — глаза да синий да красный нос. Вместо бороды лён привязывали. А хвост — на верёвочку к шубе привязывали шубный лоскуток. Хто с торбочкой ходит, хто рядится…»[65]. Чаще всего, впрочем, состав ряженых не персонифицировался:

скажем, в Кадуйском р-не Вологодской обл. переодевались «в мужское» (д. Абаканово), «здоблялися [=наряжались] баским ли рваным, лапти с оборами, лицо платком закроем, чтобы не узнавали, и коляду пили: "Коляда, коляда,/Тетка, дай пирога!"» (д. Кузьминская)[66]. В Усть-Кубинском р-не Вологодской обл. «раньше на Рождество обряжонками ходили и в каждом доме корочки просили, песню пели: "Коляда, коляда,/Ты ходила, коляда,/С государева двора…"»[67]. В Вашкинском р-не Вологодской обл. «ходили под Рожество колёдой. Вот там наберут, нарéдят "цыганкам", идут к окошкам. Вот придут к окошку: "Колёда, колёда,/Што уш наша-то калёдка/Не велика, не мала…"»[68].

Связь с "волчьей" символикой святочных обрядовых обходов позволяет предположить, что гипотетическим предшественником позднейших форм колядования, известных по многочисленным записям XIX-XX вв., является описанная Н.И. Толстым[69] архаическая разновидность обрядового масленичного обхода у южных славян (сербы, отчасти хорваты и македонцы), известная под названием *"вучари"* (*"волчатники"*). Обход совершался в зимнее время по случаю убийства волка, резавшего скот. Иногда старались убить волка в мясоед, чтобы на масленицу совершить ритуал, защищающий скот от хищного зверя. С убившим волка охотником ходили его товарищи, носившие набитое пенькой и насаженное на вертел чучело убитого волка. На юго-западе Сербии в группе "вучаров" ходили охотник, убивший волка, и трое ряженых — два "деда" и одна "баба"(переодетый парень) либо "два старца" ("делије") с деревянными мечами и "молодка". Речитативные тексты, исполнявшиеся при этом, развивают довольно любопытную тему: *изгнание из домов волка*. Вот только один текст, исполнявшийся при обходе "вучаров":

Домаћине, газдо мој,
Ево вуко пред твој дом,
Гони вука од куће,
Није добар код куће.
Подај вуку сланине,
Да не слази с планине,
Подај вуку сочице,
Да не коље овчице,
Подај вуку вунице,
Да не коље јунице,
Подај вуку свашта доста,
Да не коље око моста.

Хозяин, хозяин мой,
Вот волк в твоем доме.
Гони волка из дома,
Плохо, когда он в доме.
Дай волку сала,
Чтобы он не сходил с гор,
Дай волку соли,
Чтобы он не задрал овец.
Дай волку шерсти,
Чтобы он не задрал телок,
Дай волку всего вдоволь,
Чтобы он не задрал около моста.

Этот приговор или припевка иногда назывались *“волчьей песней”* (у сербов в Крбаве), причем волк в ней жалуется на то, что он состарился, получил тяжкие раны, а потому начал просить подаяние. Совершать обход могла и группа парней с измазанными сажей лицами, причем один из участников, переодетый в женское платье, изображал *“бабушку”* (окрестности г. Задар). Можно отметить важную деталь: связь данного обхода с охотой, которая в данном случае имеет ритуальное значение. По-видимому, нельзя считать случайным, что этот элемент сближает по смыслу обход “вучаров” с некоторыми формами полюдья, включавшими в себя ритуальную охоту[70]. М. Гавацци указывает и на возможность привязки обычая к святкам: «Около Божича толпа наряженной молодежи (*“вукари”*, *“вучари”*) обходит село с набитой волчьей шкурой»[71].

Наиболее близкой параллелью к этим архаическим южнославянским обычаям в русском фольклоре является кумулятивная сказка, которая обычно функционировала в качестве потешки или “страшилки” для детей, хотя имеются свидетельства и о ее употреблении в качестве одной из разновидностей святочных рассказов. Речь идет о сказке типа “Медведь на липовой ноге”, хотя в качестве просителя нередко выступает именно волк. Приведем здесь вариант И.В. Карнауховой “Старик и волк”.

«Ста́рик да старушка
Жили на гору́шке
В глиняной избуске.
У ста́рика, старушки
Была сивая кобыла,
Была бурая корова,
Была серая овецка
Со трема ягнатама.

Узнал волк, што у старицка скотины много, пришел ноцью под окосецко и пое:

Старик да старушка
Жили на горушке
В глиняной избуске.
У старика, старушки
Была сивая кобыла,
Была бурая корова,
Была серая овецка
Со трема ягнятама.
— Старик, давай ягненка, а то съем старуху!

Отдал старик ягненка. А на завтра пришел волк и пое:

Старик да старушка
Жили на горушке
В глиняной избуске.
У старика, старушки
Была сивая кобыла,
Была бурая корова,
Была серая овецка
Со трема ягнятама.
— Старик, отдай ягненка, а то съем старуху!

Отдал вдругоряд ягненочка. Так волк у них и овецку, и коровку, и кобылку перетаскал. Вот уж черед и старушку есть. Старик и говорит:"Старуха, сядь в подпол, а я привешу к потолку корзину да и сяду в корзину". Села старуха в подпол, а старик в корзину. Пришел волк и запел:

Старик да старушка
Жили на горушке
В глиняной избуске.
У старика, старушки
Была сивая кобыла,
Была бурая корова,
Была серая овецка,
Со тремя ягнятама.
— Старик, давай старуху, а то я тебя съем!

А старицок сидит в корзини и молчит. Волк и зашол в избу. Старик как гаркнет — волк и испугался и побежал. Да и бу́дё ходить к стариковой хати»[72].

Нетрудно заметить, что в этом сюжете присутствуют многие мотивы, характерные для обхода "вучаров": хромой или раненый хищник, угрозы хозяевам и требование что-либо дать взамен. В русском фольклоре тексты такого рода уже давно стоят вне обряда, хотя генетически они, по-видимому, восходят к "протоколядкам" вроде упомянутых выше южнославянских.

В западнославянском фольклоре, известны другие рудименты этих обычаев и верований. Л.Н. Виноградова приводит большую подборку текстов ритуальных приглашений "волка" на праздничную вечерю в рождественский сочельник: «Wilku, chodź do grochu, żeby my cik nie widzeli od roku do roku!» — «Волк, приходи к нам на горох, чтобы затем мы тебя не видели из года в год!» (Саноцко-Кросненский повет, украинско-польское пограничье). «Przyjdź, wilku, i pojedz sobie raz do roku dobrze, to ci darujemy. Jak dziń nie przyjdziesz, to nie przychodź do nas cały rok!» — «Приходи, волк, и

поешь себе как следует раз в году. Если сегодня не придешь, то не приходи к нам весь год!» (Горлицкий повет). В Жешовском воеводстве к волку, выйдя на порог дома, обращался пастух: «Wilku, wilku, chodź na kasze, a nie przychodź, jak jo pase!» — «Волк, волк, иди к нам на кашу, но не приходи, когда я пасу!».[73] Эти ритуальные формулы особенно интересны, если учесть, что в их вариантах появляются такие персонажи, как “душечки”, “дед”, “Мороз”, “воробьи” или просто “звери и птицы”[74]. Любопытно, что в некоторых случаях обряд закликания дублировался колядованием или ряжением. Так, в Рязанской губ., по свидетельству В.Н. Добро-вольского, кликальщики овсеня при обходе изображали из себя “мороза”, обращаясь к хозяину со словами: «Подай-ка чарочку, а не поднесешь чарочку, я преподнесу тебе палочку. Я — мороз и помолочу твой овес!» На что хозяин отвечал: “Ой, мороз, мороз, нá тебе чарочку, ты не трожь мой овес, гречиху да рожь, а лен, канапú — как хочешь молоти!”[75]. В Калужской губ. дети ходили с киселем в овин приглашать на кисель “зверей”: “Волки, медведи, лисицы, куницы, зайцы, горностайцы, идите к нам кисель есть!” При этом один из парней, одев вывороченную мехом вверх шубу, вылезал из овина, чтобы попугать ребят[76].

Таким образом, обход колядовщиков предстает как развернутая в обряде мифологема (сказка): “смертельно раненый хищник или его дух приходит к людям и требует от них отступных: пищу (в том числе домашний скот), шерсть, как их символическую замену, соль, вино”. Колядовщики или ватага ряженых воплощают при этом как самого “волка”, так и его свиту (“стаю” - ср. дружину князя во время “полюдья”). Подаяние им равносильно откупу от “волка”. В этой связи можно упомянуть и обереги от волков, в частности, запреты их упоминать, практиковавшиеся в святки практически повсеместно. Характерно, что эвфемистическим названием волка нередко является слово “колядник”: «На Рождестве нельзя называть волка волком, а “колядником”, а то съест поросят» (с. Снитово Кобринского уезда). Магическая сила подобной замены видна, например, в поверье: «Если в Рождество Христово назвать камни “голубями” и тут же сряду помянуть волков под именем “колядников”, то последние станут грызть камни и от того переводятся» (с. Махирово Полоцкого уезда)[77].

“Волчья” символика нередко связывается с запретами на прядение в святки. В этой связи можно вспомнить уже упоминавшийся выше севернорусский обычай запугивания девушек “кикиморой” или “куляшами”, которые испортят пряжу тем, кто будет прясть в святки. Относящиеся к этой теме обычаи и поверья позволяют оценить смысл обряда колядования в контексте других календарных обходов. Скажем, рожде-

ственское ряжение *“колядой”* было распространено по всему Поднепровью, а также в некоторых местностях Центральной и Южной России.[78] “Коляда” обходила все дома со ступой и пестом (“толкачóм”, “пéхтелем”), требуя от девушек и детей предъявить напряденное и угрожая ленивцам истолочь их в ступе. Иногда обход был сопряжен со сбором подаяния или подарков, что также получило отражение в текстах колядок:

Дожидай Рожства,
Коляда пришла!
Каляда свята! / 2 р.
Как пошла коляда
По улице гулять,
По улице гулять,
Толкачом побивать,
Толкачом по плечам,
А поленом по коленям!
Как пошла коляда
Ко Сергееву окошку,
А Сергеева жена
Рубашонку дала.
Как пошла коляда
К Степану под окошко,
А Степанова жена
Кусок мяса дала... и т. д.[79]

Очень близкие по смыслу колядки были зафиксированы в Смоленской губ. В.Н. Добровольским. В них последовательно перечисляются все девушки, дома которых посетила “коляда” и подарки, которые они ей преподносят:

Поехала ступка (*вар.: коляда*) с конца в конец,
Маку толочь, маку толочь, маку толочь.
Заехала ступка да к Татьянушки души,
А Татьянушка душа, она рубашечку дала...
Заехала ступка да к Римки души,
А Римычка душа сарафанчик дала... и т. д.

Далее перечисляются другие детали одежды: “поясочек”. “фартучек”, “чулочки”, “подвязочки”, “сережечки”[80]. Можно предположить, что эти колядки-перечни тесно связаны с помещенными выше текстами, произносившимися при “отпевании” ряженого-”покойника”, в которых перечислялись девушки и парни или все жители деревни. С другой стороны, эти перечни подарков явно перекликаются с соответствующими фрагментами “заюшек” и “селезней”. Тем самым, если

отвлечься от конкретной обрядовой ситуации, мы и в этом случае имеем дело с “убера́нками”, т. е. текстами, описывающими облачение девушки-невесты. Правда здесь оно совершается не в результате одаривания невесты женихом, а в процессе обрядового обхода. Аналогичные обходы в преддверии свадьбы были известны южным славянам. Так, М.С. Кашуба отмечает: «В ряде областей Хорватии, Словении сохранились пережитки обычаев, свидетельствующих об активной роли в прошлом в свадьбе не только близких, но и дальних родственников и всего коллектива (села, иногда близлежащих сел), в котором жила невеста. Так, среди сельских жителей значительной части Хорватии девушка не могла принять сватовство, не спросив на это разрешения у своих родственников по отцовской и материнской линии. Это разрешение было чисто формальным актом, и оно всегда давалось, но все же сама невеста должна была посетить родственников и получить их согласие на ее брак с данным юношей. Очевидно, к этому же типу обычаев можно отнести и обычай *“собирать балу”* (*“бала”* — “тюк, узел”) или *“собирать дары”* (некоторые сельские обл. Хорватии, Словении — например, Прекмурье, Адриатическое побережье и др.). Невеста в сопровождении какой-нибудь родственницы или подруги обходила дома своего, а иногда и соседних сел и получала там подарки (муку, яйца, лен, полотенца и т. д., а с развитием товарно-денежных отношений — и деньги). В некоторых областях, например на о-ве Брач (Хорватия), девушкам из бедных семей односельчане не только помогали устраивать свадьбу, но и дарили такие предметы (одежду, например), которые они брали с собой, переселяясь к жениху. Для девушки из бедной семьи это было подспорьем в устройстве свадьбы, а из зажиточной — развлечением, лишним поводом еще раз объявить о том, что она стала невестой»[81].

Непосредственное отношение к обсуждаемой нами теме имеют “заветные сказки” и загадки. Так, по мнению В.Н. Топорова, анализирующего так называемые “царские загадки” в русских сказках, «едва ли может быть случайностью, что подавляющее большинство “сказочных” загадок связаны именно с *женитьбой*, т. е. с реализацией некоего возрастного и социального статуса, знаменующего переход из одного состояния в другое как своего рода испытание-инициация. Иван-дурак как раз и выступает как субъект такого перехода-испытания — от холостого состояния к женатому, от низкого статуса к высшему (царь)»[82].

Поведение и манера речи ряженых: говорение или пение на непонятном, “иноземном” наречии — “харымарыкание”, “ханыкание”, “цыганская” речь и т. п.[83] — дает повод для того, чтобы напрямую отождествлять ее с загадкой, как явлением. Здесь можно сослаться на

мнение В.Н. Топорова: «… Понятие “говорение загадками” обозначает не только темную речь, смысл которой полностью неясен, но и особый “дефектный” тип произнесения загадочного текста, отличный от обычной нейтральной речи и не раз отмечавшийся в связи с манерой исполнения загадок»[84].

И в самом деле речь ряженых, а нередко и само их поведение, представляли из себя настоящий калейдоскоп из загадок: это и необычная, чудна́я внешность, за которой зачастую нелегко было распознать “мельников” или “кузнецов”, и абстрактные жесты или действия, символизировавшие “размалывание муки”, “подковывание девушек” или “продажу рыбы или шкуры”, и двусмысленные реплики при обсуждении достоинств присутствующих девушек или сексуальных способностей принесенного “борова” или “покойника”. Таким образом можно без всякой натяжки утверждать, что все поведение ряженых представляло игру с присутствовавшими в загадки, нередко с явным эротическим подтекстом («неприличная игра, сопровождаемая самыми откровенными циничными разговорами и шутками»), причем ответы на них нередко давали сами же окрутники — загадывание лишь помогало им создавать своеобразный каркас для развертывания и разыгрывания своих сценок. Манеры поведения и речи ряженых (например, склонность к балагурству), во многом сближают их со свадебным дружкой: «…На крыльце ряженым устраивали заслон.… Кто-нибудь из ряженых выходил вперед и говорил: “Денег немае — сами занимаем; пряники, орешки взяли сладкоежки, но нам неча горевать — будем петь и танцевать!” …Заходя, ряженые делают вид, что раздеваются. Один из них приговаривает: “Приходил к шит-пит гвоздь, приносил шиту-питу узду и повесил на шит-пит гвоздь. Ты виси, моя шита-пита узда, на шитым-питым на гвозде!”»[85].

Ряженые в такого рода ситуациях выполняют роль “бахаря”, говоруна и краснобая, вокруг “женитьбы” которого и развертывается собственно весь сюжет святочной “игры”. Причем реальная сущность этого балагура загадочным образом двоится. С одной стороны, это “предок” (в более прямолинейных трактовках — “покойник”, “мертвец”), который и благословляет “женитьбу” присутствующих, освящая их брак, и сам вступает в непосредственный эротический контакт с участниками игрища, “переженивается” с ними. С другой стороны, в этом обличии нередко выступают те, кому предназначено “жениться”, то есть достигшие брачного возраста парни и девушки. Именно с приходом дружины ряженых (колядников) связано большинство традиционных развлечений осенне-зимнего цикла, а также большинство “увеселительных” жанров традиционного фольклора.

Засвидетельствованное источниками участие в этих обходах скоморохов и медведчиков, которые в течение нескольких веков выполняли функции, заимствованные от своих предшественников — языческих жрецов, “знающих людей”, указывает и на аналогичные истоки народного театра. На участие скоморохов и медведчиков в социализации и “инициации” молодежи указывают и известные факты их присутствия на молодежных пирушках и развлечениях, нередко в сугубо мужском кругу, в кабаке и т. п. Не удивительно поэтому, что личина скомороха или медведчика (или ряженого-“медведя”), равно как и озорные скоморошины и иные “скоморошьи” забавы и выходки, столь прочно прижились в ролевой структуре поведения “доброго молодца”, стали знаком готовности к “женитьбе”.

РЯЖЕНЫЕ–“ПРЕДКИ” В ТРАДИЦИОННОЙ СВАДЬБЕ

Тема жениха-мертвеца занимает важное место во всей драматургии святочного действа. Не случайно, по-видимому, что несмотря на весьма пестрый состав персонажей-ряженых, существенно различавшихся по областям, “покойник” встречался почти повсеместно. Причем тема смерти в сценках с его участием причудливым образом переплетается с мотивами женитьбы и брака. Тень этого персонажа витает над многими посиделочными развлечениями и играми, начиная с “имок” или “жмурок” и кончая “ящером”, “оленем” и вариантами игр “в горюна” или “столбушку”. При ближайшем рассмотрении нетрудно выявить непосредственную связь с визитом “мертвеца” и его эротической аурой большинства святочных и свадебных сценок ряженых, ритуального озорства и проч. Основные типы свадебного ряжения перечислены в книге Л.М. Ивлевой, обращающей внимание на скрывающийся за ним мифологический подтекст: «кривляясь и гримасничая, окрутники тем самым как бы возвращают в человеческий коллектив мифических предков, “воплощают” их и наглядно демонстрируют физический контакт живых и мертвых»[86].

Чтобы понять внутреннюю мотивацию свадебного ряжения, необходимо обратиться к некоторым архаическим ритуалам традиционной восточнославянской свадьбы. К ним относится, в частности, “стол-бовой обряд”, широко распространенный в витебской и смоленской свадьбе, а также в прилегающих районах Тверской и Псковской областей. Его описание можно найти, например, в книге

Н.М. Никольского[87]. Столбовой обряд совершался перед выездом и приездом жениха за невестой. Его ключевым элементом являлось испрашивание молодыми благословления и/или выкуп невесты у “стаўпа” или “на стаўпе”. Обряд сопровождался специальной “стаўбавой” или “зачынальной” песней, которая обычно называлась “ра́даю” и считалась первой свадебной песней, так как ею начиналось свадебное “гульбище”. Для совершения столбового обряда выделялся особый чин “запевала”. Перед отъездом жениха в дом невесты в доме жениха собиралась его родня, его поезд и соседи. Жених садился на куте, запевала просил благословления у всех собравшихся “на стоўп сесць, раду спець”. Затем, взяв в руки два пирога и хлопая ими друг об друга, садился на печной столб и запевал “столбовую” песню, в которой Бог и святые (в первую очередь Кузьма-Демьян), призывались для того, чтобы “скаваць навечна свадзебку”. Все присутствующие выпивали по рюмке вина и закусывали пирогом, после чего жених, получив благословление, оправлялся за невестой. Все обрядовые действия сопровождались специальным приговором старшего дружки, в котором обязательно упоминалась вся ближайшая родня жениха: “бацюшка хросны, матушка хросная, бабушка пупарэзніца, сёстры, брацця, цётки, дзядзькі” (их обобщающее название “дом свяшчоной”). Причем о родных отце и матери лишь задавался вопрос: здесь ли они? Из “міра хрышчонага”перечислялись “госьцікі зазваныя, маладыя маладзіцы, красны дзевіцы, старыя старушкі, старыя старыкі-калдуны”[88].

Обращение ко всему “роду”, которое можно сравнить с приводимым Н.М. Никольским приговором из Великолукского уезда Псковской губ.: «Батюшка зачуденный, матушка порожденная, батюшка крестный, матушка крестная и род, и племя, и его поколения»[89], — нередко поддерживалось обычаем ряжения сидевшего на печном столбе запевалы или дружки, к которому обращались за бла-гословением жених или оба новобрачные. Характерно, что в других вариантах обряда на столб мог садиться кто-либо из родителей. Скажем, молодой, приехав из своего дома за невестой, откупался от встречающих его гостей водкой, а затем, усевшись на повозку, посылал в дом свата, где тот обращался к матери невесты, сидящей босиком на печном “стаўпе” (т. е. на деревянном широком столбе у угла печи) и плетущей в ожидании свата лапти, с предложением взять деньги “на боты” (а иногда и приподносил ей готовые боты). Получив этот подарок, мать слезала с печи, обувалась, одевала вывороченный мехом наверх кожух (т. е. фактически наряжалась “медведем”), выходила к молодому и после выполнения различных магических действий, взяв его за руку, вводила в дом и усаживала за стол. Затем совершался обряд “злу́чэння” моло-

дых[90]. Мотив босоты матери невесты в этом контексте достаточно показателен: как известно, мотив обувания и обуви (лапти, онучи) неразрывно связан с ритуалами поминовения усопших их встречей и проводами “на небеса”[91].

Во Мстиславском уезде, по свидетельству Е.Р. Романова, «накануне свадьбы жених и невеста обязательно моются в бане. Вечером у невесты бывает “девишник”, а у жениха “мальчишник”. Жених созывает всю родню, нанимает музыканта (“скомороха”), выбирает двух “дружков”-распорядителей и “подженишника”. Когда все соберутся, зажигают перед иконой свечу и молятся. Потом дружок берет за руку подженишника, а подженишник — жениха и сажает его за столом на кут. Тут же садятся крестные и избранные родственницы — свахи. Все пьют и закусывают. Затем старший дружок лезет на пол, на котором спят, и становится у печного столба. К нему приходят мужчины и женщины, умеющие петь, а хозяин подает водку и закуску. Тогда дружок, опершись о столб, говорит: “Сват, свацюшка, радной бацюшка! Быславиця свайго чада, а нашыга князя мыладога за стол сесци, вяселля запеци и зыйграци!” Отец отвечает: “Бог быславиць!” (так три раза). Тогда дружок крестится три раза и говорит: “Зы ваша быславення вам низинькыя пыкланення! Як матка нырадзила, на белый свет пусцила, так Прячистыя быславила!” Таким же образом он обращается к матери жениха, к крестным, к мужчинам, женщинам, девушкам и ко всей “веселой беседе”. И от всех получает тот же ответ: “Бог быславиць!” Тогда дружок со всеми находящимися у столба певцами запевает:

А ў нашыга свата
Зырадзи, Божа, жыта густа,
Колысам кыласиста,
Ядром ядриниста!
Штоб наша Марьичка
Стоичи жыта жала
И снапочки визала.
Быслави, Божа, раду запéци
И вяселля зайграци.
— Божыя радухна, куды пыляцела?
— Чиряз тын ды на вулицу,
Ды к Ивану (имя отца) на двор!

Когда кончится пение у столба, начинают петь свахи, сидящие за столом. Дружки подносят водку и тем, и другим певцам, а хозяин угощает остальных гостей. Все это время поются свадебные песни...»[92].

В Невельском уезде эта церемония совершалась после одаривания невесты родней (“надéла”). «Одна из женщин лезет на печь за столб,

куда ей подают чарку водки, два пирога и кружку пива. Баба выпивает водку, берет пироги и, хлопая ими друг о друга, приговаривает: “Батюшка хрёсный, матушка хрёсная, баславити маладэй княгини песню запяять!” Крестные говорят: “Бог баславить!”(так повторяют трижды). Тогда баба запевает:

Баслаў, Бог, баслаў, Бог,
Баслави, Христос, святый Кузьма-Димьян!
Скуйти нам свадибку
Крепка-накрепка, вечна-навечна!
Баславити анну чаду ражонаю,
Другую сужонаю.
Быслаўляўся святёл месец
У краснага соўнца,
Баслаўлялась княгиня у роннай матушки,
У роннага батюшки!»[93].

Таким образом, общий смысл “столбового обряда” — обращение вступающих в брак молодых людей за благословлением и советом (“ра́дой”) ко всему роду, включая не только живых, но и давно умерших его представителей (“духов предков”), воплощением которых являются ряженые. Постоянная апелляция к персонажам, символизирующим предков, вообще очень характерна для свадебного обряда. Скажем, в Касимовском уезде Рязанской губ., чтобы заставить молодых целоваться во время свадебного застолья, произносили характерную обрядовую формулу: “Медведь в углу!” На что молодая должна была ответить, называя имя молодого: “Петра Ивановича люблю!” — и поцеловать жениха[94].

Представления о сидящем в “красном” или “святом” углу предке получили, например, отражение в тексте колядки из того же Невельского р-на Псковской обл., пограничного с Витебской областью Белоруссии:

Пришла коляда
Накануне Рождества,
Принесла коляда
Решето блинов,
Поставила на столе,
Сама села на столбе.
Кто блинок возьмет,
Тому кулак попадет![95]

Напомним, что рождественское ряжение старухой-“колядой”, проверявшей напряденное у детей и подростков, было распространено по всему Поднепровью, а также в некоторых местностях Центральной и

Южной России. “Коляда” обходила все дома со ступой и пестом (“толкачом”, “пехтелем”), требуя от девушек и детей предъявить напряденное и угрожая ленивцам истолочь их в ступе. Иногда обход был сопряжен со сбором подаяния или подарков (см. раздел “Обрядовые обходы и архаические формы брака”).

Образ старухи-прядеи́ возникает и в свадебном ряжении. «На втарой день ани, родня невесты, идут*ь* позывать, все убратыя. Эт у нас брат женился, двaюрадный, а бабушка у нас была старинькая. На втарой день, ну эт всё тут сталы все пригатовили, ждут*ь*, гости щас сюда придуть, пазывать женихову радню. Ана села на пароги, вытащила куделю, вытащила эту донцю, села и сидить эта, шерсть прядёть. А ани идуть и пляшуть. Ана гаварить: “Вас куда нясёть? У нас рабочий день начилси, мы работаим, вот шерсть прядём, гатовимси к зиме, а вы ето, идёте. Нет, нет, нет, идите, идите, у нас всё закончил*а*сь. У нас всё закончил*а*сь”. И мятлу бярёть: “Нет, нет, нет! Вот мятлу вазьму и всех ат двара атганю! Никаво, никаво нам ни нада. Мы всё, всё уже, атплясали, атгуляли, у нас щас рабочий день!” И сидить на пароги, никаво ни пускаить, шерсть прядёть. А тут пляшуть, пляшуть, а хто там в дом рвёцца: “Где инвеста?” Нивесты нету. Ищуть её (тада тут маладую, ни нивесту называють, а маладую, маладую), ищуть её уш — её спрячуть, маладую. И бабушка у двери. “Ой, бабушка, ухади, мы пришли вот, маладую паглядеть, жива ана ту*т* ли нет ли. Цела ли, нет ли ана тут?” И бабушка тада их прапускаить их»[96].

В с. Агишево Шацкого р-на Рязанской обл. ряженые-“пряхи” усаживались в переднем углу, на месте молодых, откуда их выгоняли пришедшие “пиравые”. «Вот, например, нынь свадьба, йих павинчали, атгуляли, а на втарой день идуть. Убираюцца — вроде кичк*и* надеють, там хто чаво. Хто садицц*а* – пряселк*у* берёть — в пиредний угыл садицц*а* пря-асть. Ат нивести радныи прихадили, а у жиниха сидел*и*. Вот нивестин*ы* радныи придуть, а там сидять в пиреднем углу — прядуть [=тоже наряженные]. Ну, вот ани там вытаск*ы*ваю*т*ь йих: “А ну-ка, марш атцэда! (Эт) наш стол! Вы чё*о* тут за сталом сидит*я*?” Вытаскуюють йих. Вот и смиюцца. Вот так. Вот эт*и* придуть, йих выт*ы*щуть, а патом садяцц*а* за стол — все вино пьюють»[97].

Отметим, что не менее важную роль в святочных обходах играл пастух, как и “коляда”, обходивший все дома и посыпавший в избах зерном с пожеланиями хорошего приплода скота: «На ягнёнычкых, на тилёнычкых!»[98]. В традиционной свадьбе (и не только русской)[99] этот персонаж по многим своим функциям и атрибутике близок к одному из главных свадебных чинов — дружке (ср., например, плеть, как обязательную принадлежность этого свадебного чина),

роль которого поручалась ближайшим родственникам жениха (его брату, отцу, дяде, крестному). В этой связи показательно, что одним из обличий “рода” и предков на второй день свадьбы было «стадо» под предводительством “пастуха”. «На свадьб*и* па всякаму убирались. Эсиль мужик — то он в женскую наряду, а эс*и*ль женщина — то ана в мужскую наряду, вроди ана пастух. Кашель за спину и кнут в руки — пастухами. Люд*и* идуть, *а* ани пыдганяють: “Ну-у, пашли-и, куды падвильнула-а! Пряма-а!” (подражая голосу и интонации пастуха — *И.М.*). Вроди ета стада. Ета идуть к жиниху, к сватовьям»[100]. В современных формах свадьбы «пастухов» может быть и несколько. «Нарижаюцца и идуть — хто в чаво. Хто кашель привяжыть, как пастух — и кнут бяруть, и. Ды вот мы нидавна у Галины-та — чаво тут наредились! Все наредились, и кнуты набрали мужики, и все с гармонией пашли...»[101].

Являясь важным персонажем свадебного ряжения, “пастух” входил в систему символических образов невеста = “ярка” или “телушка”, жених = “баранчик”, их постоянно покупают и продают, ищут, охраняют (“пасут”). “Пастух” же или его заместитель (например, дружка или “разгонщик” с кнутом) появляются в самые значимые моменты свадьбы. Так, они принимают активное участие в «поисках ярки». «Эт пастухи наряжаюцца. Бывала, такии каш*и*ли были, вот из лык*а* сплитёныи, вот эт*ат* пастух нарядицца. Картошкав тут накладуть, агурцов — пастухам чё исть-т*а*? Вот и идуть ярку искать»; «С кашелем, с кнутом идуть искать нивесту: “Ярка прапала! Слухам пользваимси — в этим дваре заганяли, сказвають”. А иё куда-нибудь закроють, спрячуть. Пастух и ищить — причуды были»[102].

“Пастух” мог возглавлять ватагу свадебных ряженых-“русалок”. «Тут русалки идуть, адна у нас вот такая шутница была, пастухом убирёцца, кнут долгой. Как приходить: “Где мая ярка? Падайт*и* маю ярку!” Пастухом убирайцца. И шутять, и шутять. Тут уж начинаицца гулянь*и*. Сажають всех за стол апять»[103]. В этой связи интересно, что “русалкой” могла называться антропоморфная кукла из теста, выпекавшаяся в четверг накануне свадьбы и служившая “разгонным” блюдом в конце свадебного стола. Основными ее атрибутами были кнут и уже известная нам по обходам девушек-невест шляпа[104].

Как показывают специальные исследования[105], такие функции пастуха в традиционной свадьбе мотивированы его ролью в мифопоэтической традиции, где пастух имеет функции охранителя, защитника, кормильца, путеводителя, мессии, патриарха, вождя и т. д., а один из наиболее древних образов бога-*пастуха* связан с мифом об умирающем и воскресающем боге, что делает вполне понятным его периодическое появление и исчезновение как в ка-

лендарной обрядности, так и в традиционной свадьбе. Показательно, что в сказках пастух нередко выступает в качестве воспитателя и наставника брошенных царских детей либо сам претендует на царский престол, скрываясь под личиной наинизшего социального ранга. Так, в сказке “Хрустальная гора” А.Н.Афанасьева Иван-царевич предстает перед взором отца своей невесты в виде пастуха: «Нарядился он таким древним старичком, что и признать нельзя; пришел во дворец и говорит царю: “Ваше величество! Найми меня стадо пасти.” — “Хорошо, будь пастухом!”» В этом обличии Иван-царевич сражается с тремя змеями, сохраняя от них царских коров, растопляет ледяную гору, обращаясь то в сокола, то в муравья, освобождает царевну и возвращается с ней к царю — «тут их и обвенчали»[106]. Именно пастухи наделяют героя сказки “Незнайко” особой богатырской статью: по совету волшебного коня Незнайко отправляется к пастухам, покупает быка, зарезав его, надевает на себя его шкуру, а на голову — бычий пузырь и в в этом наряде совершает свои подвиги[107]. Как отмечал еще В.Я.Пропп, именно способность наделения неофита особым знанием, колдовской, богатырской силой — характерная черта персонажей, связанных с обрядами инициации: старичка-лесовичка, бабы-Ягишны, медведя-отца Ивана-Медвежье ушко и т. п.

Привлекает внимание мотив связи героя-пастуха с потусторонним миром, миром мертвых. В этой связи показательны сказочные сюжеты, анализируемые Т.В.Цивьян, в которых пастух, используя свои магические способности и волшебные средства, возвращает своим хозяевам зрение, то есть, переводя с символического языка сказки, возвращает им жизнь[108]. Внешние признаки, отличавшие пастуха от окружающих (например, поношенная одежда, длинные волосы, настоящие или мнимые физические недостатки: немота, хромота, глухота), сближают его со странниками и нищими, в том числе в обличии ряженых; а налагавшиеся на него запреты (пастух не должен был участвовать в девичьих хороводах, ему предписывалось ограничение контактов с женщинами, в том числе сексуальных, запрещалось употреблять в пищу лесные ягоды, грибы и убивать некоторые виды животных, птиц и пресмыкающихся)[109] — указывают на ущемление прав, характерное для посвящаемых. В этой связи весьма характерно отмечаемое на Русском Севере обыкновение называть пастуха «монахом»[110]. Таким образом, основные признаки пастуха совпадают с уже известными нам по другим персонажам “женитьбы молодца”: это одновременно и посвящаемый, ученик, “кощей”, раб, претендующий на обладание наивысшим социальным статусом, и его наставник, руководитель “женитьбы”.

Особое значение имеет устойчивая связь пастуха с лесом, его способность управлять лесным зверьем, “замыкать зубы” волку и медведю. Б.А.Успенский, анализируя пастушеские функции св. Николая, отмечает, в частности, что «представления о связях между пастухом и лешим, который может олицетворяться в медведе (ср., между прочим, “пастух” как эвфемистическое обозначение лешего), находят соответствие в данных, соотносящих пастуха как с Волосом (ср. словац. veles “пастух”), так и с Николой — ср. приветствие пастуху: “Микола в стадо!”, а также поговорку: “Наше стадо чудотворец Никола пасет,” — то есть “пастуха не держим”»[111]. Обладание сакральным знанием: колдовством, знахарством, умением управлять лесным зверьем при помощи лесного хозяина и святых-покровителей Егория/Георгия (например, использование при выпасе скота в качестве помощника превращенного в зайца лешего)[112] и специальных пастушеских «струментов» (кнута, трубы или барабанки)[113] — ставит пастуха в уже проанализированный нами ряд «знающих» людей, «ведунов», скоморохов и бахарей. Можно предположить, что “пастух” — одно из обличий руководителей и членов молодежных “волчьих” дружин, о которых мы говорили в предыдущем разделе.

По-видимому, с этой же семантикой связан обычай ряжения в медведя или в быка на свадьбе, практиковавшийся, например, в Никольском и Кичменгско-Городецком р-нах Вологодской обл. Скажем, в д. Татариново “медведя” приводили во время свадебного стола: «На бу́карки (т. е. на четвереньки — *И.М.*) поставят, тулуп на левую сторону вывернут, под тулуп на спину подушку. Вот ево гости и хлопают палкой по спине — выгоняют. А он не уходит. Когда уж захлопают ево сильно, дак вожак и выведет из избы..... “Медведя” в су́тки (т. е. в красный угол — *И.М.*) сначала ведут, к жениху и невесте. Жених ему пиво подает. Он напьёцца пива и гостей затолкает, а они ево захлопают»[114]. Облачение медвежьего “вожака” по своим деталям практически не отличалось от наряда ряженого-“пастуха”. В целом этот тип ряжения очень напоминал святочный. Например, в Меленковском уезде Владимирской губ. «на другой день свадьбы десять парней рядятся “медведем” и “козою” и с песнями и звоном собирают по селу яйца для яичницы»[115].

Возвращаясь к “столбовому обряду”, заключим, что постепенно ритуально-обрядовое значение церемонии было позабыто: в большинстве случаев она превратилась в игру и получила отражение в святочных развлечениях молодежи. Некоторые из них (например, севернорусская игра “в столбушку”) сохранили воспоминания об этой взаимосвязи вплоть до конца прошлого века. К примеру, еще в

конце прошлого века в Ялгубском приходе Олонецкой губ. на посиделках во время Великого поста играли в разновидность “столбушки”, в которой еще видна тесная связь молодежной “женитьбы” с местом обитания предков — печкой, из которой доносятся предвещения “кому с кем стоять”. «Эта игра состоит в следующем. Парень становится к углу печи, опирается на нее, делая вид, что прислушивается, и кричит: “Печка трещит!” Девицы спрашивают: “Кого же сулúт?” или “Кого тащúт?” Парень отвечает: “Девицу!” Девицы спрашивают: “Как звать?” Парень называет имя одной из присутствующих девиц и та идет к парню и целует его. Парень уходит, а девица остается у печки». После чего диалог повторялся, только теперь спрашивали парня[86]. Тем не менее налет сакральности продолжал сохраняться. Это видно по отношению к некоторым, казалось бы, достаточно невинным развлечениям вроде девичьих гаданий о “суженом-ряженом” или святочному бесчинству молодежи, тесно связанному с поверьями о “куляшах”, “шуликунах”, “святках”.

БРАК НА ПОЛЕ

Приуроченность игровых и шуточных форм свадьбы (“женитьбы”) к окончанию полевых работ становится особенно примечательной при сравнении с завершающими жатву обычаями (например, “свадьба поля” у удмуртов, или “свадьба земли” у чувашей).

Имитация свадьбы и шуточные соревнования у многих народов Европы часто разыгрывались вокруг первого или последнего снопа, первых или последних колосьев. Остаточные формы этой ритуальной практики еще совсем недавно фиксировались у русских. Скажем, в Лешуконском р-не Архангельской обл. обычай класть на суслон последний сноп назывался *“посадить князя”*, причем сделать это имела право жнея, раньше других сжавшая свою полосу. Если это была девушка, то, “сажая князя”, она выкрикивала имя жениха, т. е. парня, за которого хотела выйти замуж. Замужняя женщина выкрикивала имя мужа. Там же по первому снопу гадали о женихе: «Смотрят, какой сноп получился: хороший или плохой. Если плохой, говорят: “Худа голова Ерошина (последний сноп назывался “Ерохой” — *И.М.*) получилась. Такой и жених будет”»[87].

Ситуация начала и конца жатвы, несомненно, может быть отнесена к числу “переходных”. Отсюда и тяготение зажинок и дожинок к игре, и обилие игровых и шуточных форм свадьбы. Не удивительно, что

некоторые обрядовые ситуации, возникающие во время жатвы, очень напоминают игры “в свадьбу”. Скажем, на Псковщине во время дожинок исполняли песню, близкую к тексту игры “в ящера”: «Эта как у талоки... бувала, кашу крадуть. Вот как ужо кончуть жать, тады бяруть ужо кашу, идуть деўки-жнеи кругом, рожь де запахана. Идуть де рожь сжата. И там стыять и песню эту пають... Играють, што: “Хазяин-паночык, купи ў нас вяночык”... А тады ужо хазяин выкупаеть»[88]. Ср. в игре “в ящера”: “А ящару, паночек,/Отдай же мой веночек!”[89].

В станице Терская еще в начале 30-х годов взрослые станичники, молодежь и даже старики — всей бригадой — “играли свадьбу” в степи во время уборки кукурузы. Девушку наряжали “невестой”, а “женихом” — уже женатого молодого мужчину. Из кукурузных отходов, “шелушки”, делали венок “невесте” и “цветки” на голову всем “гостям”. Бочку воды, доставленную в степь работникам, представляли бочкой вина, которую в процессе игры выпивали до дна. Обед на поле разыгрывали как свадебный пир со всеми его атрибутами, весельем и шутками. “Свадьба” продолжалась весь рабочий день. Возвращаясь вечером в станицу, работники выдавали себя за процессию свадебных ряженых, приставая к встретившимся по пути станичникам и притворяясь пьяными[90].

В Вожегодском районе Вологодской обл. “в свадьбу” нередко играли во время сенокоса. «Молодежь косила осоку. Там были избушки, очаг был — топили. Играли “в молодых”. Портянки на землю клали — “молодых” на них поставят, потом вокруг очага поведут. Песни поют: “Исайя, ликуй!” Пели и матюкальные. “Сторож” уберет подстилку. Потом воды напьемся да плясать пойдем»[91]. Несмотря на схематичность описания, видно, что и эта форма шуточной “свадьбы” мало отличается от описанных выше.

Чтобы понять мотивацию этих вариантов обычая обратимся вновь к фактам, зафиксированным у соседних, финно-угорских народов. У удмуртов, к примеру, существовал обряд, завершавший жатву, под названием *“свадьба поля”* (“бусы сюан”), который, по свидетельству авторитетных специалистов, заключался в том, что «проводилось некое игровое подобие моления на лугу, в поле, но только молодежью. В некоторых деревнях проводилась *имитация свадьбы* (курсив наш — *И.М.*): собиралась молодежь, делилась на две группы “сюан бöрысь” (поезжан со стороны жениха и невесты). “Поезжане” приезжали на поля соседней деревни и крали там колосья, чтобы оставить потом на полях своей деревни. “Обеспечив” таким образом плодородие своим полям, участники обхода ходили по гостям из дома в дом, заходя лишь к участникам “свадебного поезда”» (пос. Ныша)[92].

Несомненно, что подобные обряды являются стадиальными предшественниками уже упомянутых нами русских. Среди пережиточных воспоминаний о такого рода обычаях можно указать, например, на встречающийся в свадебных причетах мотив вынесения “красной красоты” на поле. Например, в Вожегодском районе Вологодской обл. во время обряда “красоту красить” невеста, передавая отцу “красоту”, причитала:

Ты возьми, да красно совнышко,
Да доброхот, кормилець батюшко,
Да ты мою да дивью красоту.
Вот придёт тяжола-то работушка,
Да ты возьми да эту красоту,
Да постав на широко-то прокосьице,
Да наместо меня-то молодёшеньки[93].

Этот мотив, в свою очередь, выводит нас на более широкую тему, постоянно возникающую в восточнославянской свадьбе: изображение брака как жатвы, покоса, молотьбы. Скажем, у украинцев существовал обычай “позолачивания косы” невесте, во время которого пели:

Золото, золото, просо,
Тут моя руса ко́со!
Та не рик я тебе коха́ла,
Шчо соботоньку змывала,
Шчо недúльоньки прыбырала,
Та за е́ден вечир потерала.
Шче на току просо молотять,
А в хати косу золотять,
На току домолочують,
А в хати позолочують.
Ой, де ж твои, Ганко, ковали,
Шчо твои кисоньки сковалы?
Та нехай прыдуть розкують,
Свое золото заберуть[94].

Как известно, мотив “золочения” и “золота” тесно связан с предметами, символизирующими девичью честь (“кра́соту”): венком, колечком, поясом и др. — ср. употребление слов “золотник”, “позолоченное кольцо” для обозначения женского полового органа, а также возможную символику святочной игры “золото хоронить”[95]. У украинцев в ночь накануне свадьбы мать невесты “золотила” ее свадебный венок — прикрепляла к нему красные шелковые “кúтиці” (то есть кисти) и деньги[96]. Сказочная невеста-царевна часто обладает золотыми волосами, что отражается в ее имени: “Елена Золотая Коса Непокрытая Краса”[97]. Возможно, именно такими мифическими свойствами девичьих волос

первоначально мотивировано известное выражение “светить волосом”, т. е. “быть девушкой”[98].

Все эти соображения позволяют перекинуть мостик к еще одной группе обрядово мотивированных развлечений и игр, которые непосредственно связаны с ритуальными формами брака при начале или завершении жатвы либо иных сельскохозяйственных работ. Дело в том, что волосы и головной убор невесты нередко связываются с маком. По наблюдениям Т.А. Бернштам[99], мак иногда украшает венок белорусской и украинской невесты — “вильце”. У русских и украинцев с маковым зернышком/семечком сопоставляются пряди волос при заплетании/расплетании косы: «заплетите-ко косу во маково мелко семечко», «была головушка, как мак черна», «ой, розплели косоньку на дрібный мак» и т. д. Расчесывание волос, сопровождающееся потерей “красы”, уподобляется в таком случае посеву: на Сокальщине (Украина) говорили, что невеста и молодая при окручивании «сеет свою красоту».

Обращает на себя внимание близость этой свадебной символики к общему смыслу известной восточнославянской игры “мак”, текст которой построен на обыгрывании темы “красования” девушек и символического ряда “девушки = молодая зелень, поросль — цветы (маковки)”, соотносящегося с более общей символикой “рощи”, “гая”, “рая”. Игры со словесными текстами, активно развивающими эти смыслы, наиболее характерны для Восточной Украины и Южной России. Встречаются они и Восточном Полесье. Вот один из вариантов, записанных нами в Овручском р-не Житомирской обл. В начале игры в центр хоровода становилась девушка или девочка-“мачúна”. Окружавшие ее девушки и парни пели:

На горі мак,
А у доліни так,
Сэрэбрение коріночки,
Золотие головочки.
Постанэмо ми так,
Як рожовий мак!

«А мачина стоёть у сэрэдині».

— Пора мак шчипать?
— Рано шчэ, рано шчэ,
Толькі поцвіла.

«А парням дай шчипать скоріш: вскакують і шчиплють»[100].

Как видно из текста этой игры, метафора “девушка = маковка”, которая является вариацией темы “красная девушка = красавица”, находится в центре игрового действия. Поспевший мак (то есть возросшую девушку) “оцепывают” парни, что призвано символизировать ее переход в иную половозростную группу.

То, что подобный вариант развития игровой схемы имеет чрезвычайно глубокие исторические корни и связан с продуцирующей и любовной магией, можно понять по скульптурным изображениям женского персонажа с венчиком из коробочек мака на голове, восходящим к III-IV тысячелетиям до н. э.[101]. В античной мифологии мак являлся постоянным атрибутом Геры (Юноны), богини плодородия и супружества, и богини жатвы Цереры[102]. Таким образом, символика обрывания и трясения мака уже в древности, видимо, могла соотноситься как с супружеством и браком, так и с жатвой. С другой стороны, отождествление девушек с маком, а также мотив его “оцепывания” (теребления волос) напрямую связан с переходно-посвятительной семантикой весенних хороводов. Приведем здесь еще несколько вариантов зачинов игры.

Мої любі маковочки,
Сходітеся до купочки,
Станьте ви в ряд,
Тут буде мак!
(Васильковский у. Киевской губ.)

Молодиї молодиці,
Завивайте головиці,
Станьте ви в ряд,
Тут буде мак!
(Переяславский у. Полтавской губ.)

Белы мои маковочки,
Золотые головочки,
Станьте вы так,
Як зелен мак!
(Дятловская вол. Гомельского у.)[103]

Отметим мотив “золотых головочек”, который получает наиболее полное развитие в русских вариантах игры:

Ах, вы маковки-маковочки,
Золотые головочки,
Первая маковка — Настюшка,
Вторая маковка — Марьюшка,
Третья маковка — Катеринушка.
Станемте мы в ряд,
Спросимте про мак!
(Ярославская губ.)

Ох, моя маковица,
Золотая верховица,
Станьте в ряд,
Бейте в лад!
(Суджанский у. Курской губ.)

При долине мак, мак,
При широкой мак, мак,
Маковистый, головистый,
Маковочки витые,
Головочки золотые!
(Владимирская губ.)[104]

Мотив "золотой головы", равно как и мотив "расчесывания, завивания, обрезания (в данном случае "обрывания") волос" имеет прямые аналогии в свадебной поэзии. Достаточно вспомнить зачины свадебных песен "У голубя у сизова золотая голова" или:

Поди, голубь, поди, сизый,
Золотая голова,
У голубушки его
Позолоченная…[105].

Аналогичные мотивы встречаются и в календарной поэзии, например, в купальских песнях:

Ой, на тыну, на тыночку
Там сядзела галубачка —
Залатая галовачка.
Ажно ета ні галубачка,
Ажно ета Купалачка;
Да сядзіць Купалка на плоце,
Ды яе галоўка ў злоце[106].

Л.Н. Виноградова указывала на распространенность мотива "золотой головы" хозяина дома (?) в колядках, которые, впрочем, по многим признакам сближаются со свадебными величаниями[107]. Закономерно выглядит в свете уже приведенных фактов и присутствие этих мотивов в дожиночных песнях:

И шерая перапёлка, шерая перапелка, залатая галоўка.
Де зиму зимавала, тёпла лета летавала?[108].

В игре "мак" появление "золотой головы" может быть связано с отождествлением признаков "красный" (в нашем случае "мак") и "золотой"[109]. Однако в любом случае признаком "золотоголовости" (или "золотоволосости") во всех этих текстах обладают очень характерные персонажи: "голубь" — символическое обозначение "души"; "купалочка" — персонаж, часто отождествляемый с русалками; "перепелка" — одно из воплощений "жнивных демонов"; "хозяин дома", к которому обращаются колядники.

Птица (воробей, перепелка, голубь, павлин и т. п.), хтонический или демонологический персонаж (водяной, леший, покойник) выступают в распространенных в разных зонах славянского мира типах игр, которые без сомнения можно отнести к древнейшему пласту развлечений. Они, как правило, построены на архаическом сюжете *“болезнь (смерть) главного персонажа и его оживание”*. Анализ игр этого типа позволяет лучше понять рассмотренные выше пережиточные формы обрядового брака. В научной литературе последних лет уже указывалось на их взаимосвязь с календарными и окказиональными обрядами типа южнославянских “додолы”, “перперуды” и “Германа”, которые совершались обычно для вызывания дождя. Нельзя не отметить их вписанность в широкий круг верований, связанных в архаическом народном мировосприятии с образом птицы. При этом немаловажны ассоциации, возникающие по семантическому ряду “птица = душа = предок”. Глубинная мотивация проявляется и на уровне игровой терминологии. Скажем, более старое значение слова “воробей”, судя по зафиксированным диалектным его вариантам на юге Славии и на Карпатах, — “птица”, а форманты **dol-* и **per-* имеют соответствия в древнейшем пласте индоевропейской мифологической лексики.

Обращает на себя внимание ритуальное разговление воробьиным жарким в Рождественский сочельник или на первый день Рождества, широко распространенное у южных славян, которое напоминает ритуальное вкушение “кесарийского” поросенка у славян восточных. Как видно по приведенным в предыдущих главах фактам, мотивы ритуального жертвоприношения появляются и в сценках ряженых, а также играх с участием других зооморфных персонажей: быка, медведя, лошади. По мнению Л.А. Тульцевой[110], а также других авторов, интересовавшихся этой проблемой, акту разговления воробьиным жарким придавалось магическое значение. Считалось, что это оказывает влияние на здоровье и удачливость людей и домашней живности в течение всего года. Так, по свидетельству И.С. Ястребова «для разговления готовят изжаренного на растопленном свином в сале воробья, но прежде прикасаются им к рогатому скоту, для того, чтобы и прикасавшиеся, и рогатый скот их были так же легки и поворотливы как воробей. Затем едят его»[111]. В Скопской Котлине (Македония) отлов воробьев для этой трапезы превращался для детворы в веселую, шумную забаву. Дети обшаривали с этой целью все хозяйственные пристройки. Отловленными воробьями разговлялись на первый день Божича (т. е. Рождества), чтобы «летом опережать всех в работе и чтобы все шло у них так же быстро и легко как летают воробьи». Беря воробья, подпрыгивали и кричали: “Пр, пр, пр...”[112].

Л.А. Тульцева отмечает аналоги этих обычаев у восточных славян: у русских (Тамбовская губ.) и белорусов (Брестский у. Гродненской губ.). Н. Коробка[113] в конце прошлого века локализовал их в средней полосе Восточной Волыни (севернее Житомира) Житомирского и Новоград-Волынского уездов. Южнее обряды с воробьями отсутствовали, но севернее они встречались довольно часто. Однако способы манипуляций с воробьями здесь явно вторичны: их не ели, а подмешивали пепел сожженных (очень часто живьем) воробьев к зерну, предназначенному для посева (Л.А. Тульцева сравнивает это с обыкновением крошить в семенное зерно заупокойную просфору). По свидетельству Н.Я. Никифоровского, «поймав (в новогоднюю коляду — *И.М.*) и привязав нескольких воробьев, следует бросить их живьем в печь, где на этот раз пекутся хлебы. Когда воробьи высохнут, нужно истолочь их в порошок и смешать с семенами, которые летом страдают от воробьев больше других; тогда другие воробьи не тронут этих посевов»[114].

Предполагаемая связь обычая разговления воробьями с обрядами поминовения усопших, а также с "духами нивы", выглядит очень закономерной в рамках рассматриваемых нами игр с мотивом болезни и смерти. Это становится ясным при анализе весеннего обряда *"похорон воробья"*, зафиксированного в Верхнем Поволжье[115], где воробей фигурирует наряду с целой вереницей других персонажей семицко-троицких "похоронных" обрядов: *"кобылка"*, *"русалка"*, *"кострома"*, *"строма"*, *"бабушка Варвара"* и т. д. — среди которых встречаются и птицы: *"кукушка"*, *"соловей"*. По свидетельству К.Е. Кореповой, обряды "похорон воробья (кукушки, соловья)" были построены примерно по одной схеме: чучело из соломы или травы, навитых на вертикальную часть деревянного "креста", обматывали лопухами и украшали одним или несколькими венками. *"Соловушку"* или *"воробья" водили* по селу, держа за поперечную палку, вокруг них плясали, водили хороводы, разыгрывали шуточные "сражения": «Парни пытались отнять "соловушку", хлестали девушек крапивой, затем трепали чучело». Обойдя село (как правило, вечером, когда начинало смеркаться), несли чучело в рожь, где разрывали его на части с припевками: "Сохнет, вянет в полюшке/Травка без дождя" или "Соловушка, трепака!/Не полюбит ли кака?" Иногда чучело сбрасывали с моста в реку[116].

Примечательно, что при *"похоронах соловушки"* девушки могли петь старую обрядовую весеннюю песню, которая в большинстве позднейших записей упоминается как пасхальный (на Красную горку) или семицко-троицкий хоровод: "Проводили мы соловушку/Из ворот гулять на улицу" или "Провожали мы соловушку/Из новых ворот на

улицу”[117]. В Ростовском уезде Ярославской губ. в конце прошлого века «весною, во второе воскресенье после Пасхи, девицы в сопровождении парней ходят в лес заплетать березки в косы и венки... Выходя из села, начинают петь:

Выходили красны девушки
Из ворот гулять на улицу,
Выносили красны девушки
Соловья-то на белых руках,
На белых руках на блюдечке,
На серебряной тарелочке.
Соловеюшка рассвистывается,
Красны девушки разыгрываются,
А молодушки расплакиваются.
Поиграйте, красны девушки,
Пока все вместе у батюшки,
У родимой своей матушки и т. д.[118]

Хотя *“похороны воробья”* зафиксированы в меньшем количестве вариантов и поэтому трудно с уверенностью сказать, какие разновидности хороводных игр были приурочены к этому обряду, можно все же предположить, что большинство игр, перечень которых предлагает Л.А. Тульцева, прямо или косвенно мотивированы этим или аналогичными ему обрядами. В описаниях обряда *“похорон соловья”* встречаются, кстати, упоминания, что вместо чучела могли иногда использовать небольшую птичку из березы, укрепленную на шесте[119].

С другой стороны, интересен сам факт упоминания птицы, сидящей на шесте или на колу (“на столбичке”). Этот мотив известен еще со времен палеолита[120]. В этой связи можно вспомнить аналогичный мотив во время обряда “казни коршуна-канюка́“ у кашубов, описанного в свое время А.Е. Гильфердингом, во время которого “коршуна” сажали на кол (то есть как бы символически умертвляли), а в конце обряда, после произнесения ритуальной речи («Бедный каня, как же ты кричал, когда в лесу на дереве сиживал. А мы гнали канюков домой и тебя поймали. Пишь, пишь!» и т. д.), птице отрубали голову и погребали в вырытой яме, а кол на котором она сидела, бросали в воду или где-нибудь в глухом месте в лесу[121].

Старые формы обряда у русских и у финно-угров Поволжья и Приуралья были связаны с закликанием и встречей весны и первых птиц. Варианты, зафиксированные у одной из групп коми (язьвинские пермяки), были приурочены к весеннему Николину дню (22 мая) или к прилету первых птиц, в первую очередь — особо почитаемой здесь трясогузки. По свидетельству Г.Н. Чагина, на всем Среднем Урале обряд был известен под названием *“Пли́шка”* или *“Встре́тение Плишки”*, а у язьвинских пермяков — *“Встреча*

Са́рчика”. Учитывая смешанный состав населения в местах проживания язьвинских пермяков, можно предположить, что название “са́рчик” для трясогузки происходит от русского “царчик”, “царёк” — такое название может иметь чурочка, символизирующая первую птицу в играх типа “чижик” у удмуртов[122]. «На окраине деревни, около гумен собралась молодежь чествовать сарчика-плишку. Вокруг поляны лежит снег, вдали виднеется лес. Посредине поляны вбили заостренный вверху кол. На него приладили соломенное чучело сарчика. В стороне развели костер. Девушки для веселья захватили туески с брагой и пивом. Придя на поляну, сели вокруг костра и стали угощать ребят, а когда туески опустели, девушки пошли водить хоровод вокруг кола и чучела сарчика. Заиграл гармонист, и в хоровод пошли парни. Затем начались пляски. Кружась вокруг кола, девушки то и дело смотрят на чучело птицы и на парней. Затем начинаются веселые разговоры и смех. Одна из девушек вышла из круга и направилась к гумну. В руках у нее печеные яйца. Она залезла на крышу, очистила яйца, разломила их на части и разложила вдоль по коньку крыши, чтоб прилетевший сарчик их поел и остался летовать, чтоб принес хорошую погоду и урожайный год. Эта девушка слезла с гумна и возвратилась в хоровод. Закончив хоровод, девушки начали игры с непристойными приемами. Парни хватали девушек, валили на землю и хлопали по заднему месту. Верещали и смеялись. Веселье затихает под вечер. Парни и девушки с гармошкой идут по деревне и расходятся по домам» (д. Немзя). В других вариантах «перед тем как идти домой, выкапываем ямку палкой. Из каждого туеска сливаем по капле в ямку со словами: “Напоили допьяна, схоронили сарчика”. Зароем ямку, притопчем с припляской да еще попляшем и с песнями все до дому идем…»; «Остатки пива плескали на землю и говорили: “Это сарчику. Если он прилетит, то скоро будет тепло…”» (д. Ванькова)[123].

В более поздних версиях обычая мотив “птицы на шесте или на колу” (“птицы на дереве”) может трансформироваться в мотив “втыкания, забивания, заколачивания в землю кола для предохранения от нечисти”. В Вилейском уезде, «возвращаясь от купальского костра, девушки обходят свои засеянные поля и по углам их втыкают по одной хворостинке или вбивают осиновые колья. Первое делают от ведьмы, а второе — от града»[124].

Эти варианты косвенно свидетельствуют в пользу того, что некогда в обряде действительно фигурировала живая птица или ее ритуальный аналог: например, печенье в виде *“жаворонков”, “кукушек”, “соловьев”* (на масленицу или при встрече весны, тоже, кстати, часто наты-

кавшееся на палочку или прутик) — и церемония завершалась актом жертвоприношения. Разрывание и разбрасывание по полю остатков чучела, зарывание его остатков в землю — действия по смыслу очень близкие как к разговлению жареным воробьем (=“приобщение” к обрядовой жертве), так и рассеиванию его пепла по полю во время посева, что можно сравнить с обычным для ритуальной практики зарыванием или разбрасыванием по ниве остатков жертвенного животного. То есть в описанных выше обрядах мы имеем более поздние культурные формы *“похорон воробья”*. Завершающие церемонии в первоначальной версии обряда “похорон воробья”, по-видимому, также включали в себя зарывание в землю остатков жертвенной птицы и какие-то манипуляции с палкой, на которую она была насажена — ср. насаживание на палку или подвешивания на дереве или изгороди животных в обрядах вызывания дождя и манипуляции с этой палкой при отгоне грозовой или градовой тучи. Интересно, что на Житомирщине, «як дашча не булó», могли вешать в хлеву мертвую ласточку[125].

Отрывочные упоминания об этом обычае можно обнаружить в позднейших текстах игр о “больном воробье”:

Уж век воробейку не лятывати,
На дубовой тыщинке не сеживати,
Симени, горошку не клевывати,
Молодых молодиць не целёвывати,
Душ красных девиць не трепывати!
Не цюёт воробей,
Да не слышит, молодой,
Как девки лен сиели,
Да души красны зелен пололи![126]

В сборнике И.В. Карнауховой под названием “прúсказка” помещена песенка из пинежской деревни Церкова-Гора, структура и общий смысл которой очень близки к игре “Кострома” и некоторым вариантам игры “ворон”/“коршун”:

Маленький воробейко,
Коротенький воробейко,
По лесу-лесу не лётывати,
Семя да гороху не кляивати,
Красных девок не целоивати.
— Бабушка, бабушка, где воробейко?
— В гости ушол.
Маленький воробейко,
Коротенький воробейко… и т. д.

После повтора зачина и вопроса “бабушка” отвечала, что “воробейко немóже”, затем — “умер”[127].

По-видимому, вся церемония проводилась не в ржаном, а в конопляном или льняном поле, то есть там же, где обычно завершались церемонии “проводов русалок”. Заметим, что зарывание в ниве освященных пасхальных или троицких яиц (предметов также явно связанных с “птичьей” символикой), вещь достаточно обычная в ритуально-обрядовой практике. К примеру, в Пинском уезде начинали посев зернами из последнего снопа, сжатого в прошлом году (“венка́“), после чего «венок закапывают в конце загона вместе с вареным яйцом, которое на следующий день выкапывают и съедают с семьёй»[128]. Отметим и аналогичные действия во время обряда “похорон стрелы” или “сулы”[129]. Любопытна, кстати, звуковая близость фонетического варианта названия “стрелы” — *“сула́“* — не имеющего пока удовлетворительного этимологического истолкования, с описанным выше “соловьём” (“сулавьём” < côловj-, ср. продуктивность закрытого “у”-образного “ô“ в белорусско-украинском пограничье), хотя о направлении возможного народно-этимоло-гического преобразования одного из этих обрядовых терминов в другой трудно сказать что-либо определенное. Ясно, правда, что “птичий” термин должен быть стадиально более ранним. Изменился ли он в такой несомненно архаической зоне как Полесье под воздействием более позднего названия обряда “стрела”, или же произошла позднейшая инфильтрация “соло-вьиного” варианта на эту территорию, где первоначально бытовал термин типа “строма”, судить трудно.

О том, что в обряде *“похорон стрелы”* также некогда мог фигурировать “птичий” персонаж, свидетельствуют некоторые фрагменты сопровождающей этот обряд песни: “Убыла стрыла черна ворана” — или с отрицательным параллелизмом: “Да не убей, страла, ясна сокола,/А (й) убей, страла, добра “моладца”, “Не вбивай, стряла, добра молойца,/А вбивай, стряла, чорна ворона”, “Да ня убий, стрела, добра моладца, /Ай, убий, стрела, ясна сокала”[130]. Соблазнительной (хотя и, конечно, весьма фантастичной) выглядит возможная реконструкция первоначальной формы обряда, проясняющая эти песенные строки: птицу (ворона, сокола), сидящую на голове у юноши (прообраз “столбичка”!), поражают стрелой другие участники обряда.

Во всех упомянутых обрядах, включая “похороны стрелы”, ясно просматривается смысл, помогающий понять предысторию еще одной большой группы игр, в которой в качестве главных персонажей также выступают птицы: *“воробей” (“горобець”), “голубь” (“gołąbek”), “соловей”, “ptak”* или *“vtak”* (в словесных текстах названия персонажей нередко осложняются дублетными формами, свидетельствующими о сложной эволюции этих текстов: *“горобе́ичко, шпачку́, шпачку”* или

“голу́бчику — пташку́, пташку” и под.). Мы имеем в виду имитационно-подражательные игры, связанные с описанием процесса посева, взращивания и “отряхивания” мака (иногда — приготовления из него напитка или пищи). С описанными выше играми их объединяет один несомненно архаический смысл: вызывание или прекращение дождя. Из серии работ Н.И. и С.М. Толстых, посвященных вызыванию дождя и отгону градовой тучи в архаических славянских регионах, можно сделать однозначный вывод о чрезвычайно важных функциях мака в магии, связанной с вызыванием дождя: «Высыпание множества мелких маковых зерен (в колодец, в криницу — *И.М.*) должно вызвать частый густой дождь»[131].

В обрядах типа *“похорон воробья/соловья”* это часто проявляется на уровне текста. Скажем, прощаясь с “соловушкой” пели: “Сохнет, вянет в полюшке/Травка без дождя”[132]. В.Е. Гусев выражает мнение, что вождение стрелы, близкое по смыслу к “похоронам воробья”, осмыслялось «как обряд не только способствующий росту хлебов, но и предохраняющий урожай и людей от стихийного бедствия (грозы с градом, засухи)», при этом “стрела” выступает в качестве метафоры молнии, а слезы — метафоры дождя[133]. «Мотив оплакивания убитого молодца, восходящий к древним представлениям о жертвоприношении, имел магическое назначение: отвести грозу и вызвать дождь, необходимый посевам» (ср. в тексте “проводов стрелы” описание оплакивания убитого “доброго молойца”: “Иде мати плаче, там колодязи,/Иде сестра плаче, там криниченьки,/Иде дети плачут — ручайки быгуть...”)[134]. С этими же обрядовыми смыслами связана и упомянутая нами выше “казнь коршуна” у кашубов — ср. названия коршуна “ка́ня”, “канюк”, которые мотивированы поверьями о том, что коршун выпрашивает (*“канючит”*) у Бога дождя. Поэтому считалось, что если кричит канюк, то это к дождю: «Ворона реку копала по повелению Господа, потому и пьет из реки. Канюк же не копал реки, потому и из реки ему нельзя пить: Господь не велел. Вот почему канюк и “канючит” — кричит: “Пи-ить, пи-ить!” дождя просит у Бога. Как дождь-то будет, он голову кверху и рот розынет — пьет»[135].

Игры с мотивом посева мака имеют две основных локальных разновидности. Первая из них (с зачином “Мака, маки, маковицы”) известна на большей части территории России и на востоке Украины, вторая, — более архаическая, с зачином “Горобеичко (соловеичко) шпачку, шпачку”, локализовалась на территории, простирающейся длинной полосой с запада Украины до южного побережья Балтийского моря, и встречалась у словаков, поляков, в Западном Полесье и у литовцев. У южных славян встречаются похожие игры с дру-

гой символикой: серб. *“пипар/бибер”* — “перец”. О. Зилинский также выделил две основных разновидности этой игры в зависимости от типа употребляющегося при этом текста[136]. По нашим наблюдениям, варианты первого типа встречаются еще и на востоке и севере Белоруссии, а варианты второго типа — в Литве. Однако в целом эта картина слишком груба и приблизительна. Существенную ясность вносят в нее значимые элементы: слова-символы, обозначающие игрока, демонстрирующего в кругу посев и выращивание мака. В текстах второго типа фигурируют исключительно орнитоморфные символы: *“воробееч-ко”/“горобеечко”/“žvirblis”* (Украина, Западная Белорусия, Литва), *“ptak”/“vtak”* (Словакия) *“ptaszek”/“gołąbek”/“karvelelis”* (Поль-ша, Литва, Карпаты), соловеечко (Карпаты, Западная Украина и Западная Белорусия). Различие между словац. *“ptak”* и укр. *“воробеечко”* не столь существенно, учитывая укр. диал. *воробей* “птица”. На украинской территории эти тексты постепенно угасают на востоке, теряя связь с игрой и входя в состав веснянок или вкрапливаясь в тексты других весенних игр. Такая эволюция вполне закономерна, если учесть особое место игры *“мак”* в западно-украинском цикле весенних игр, который в Предкарпатье весь в целом может называться по этой игре (*“Горобеечко”*), как у словаков он часто называется по игре *“Гелишка”* (*“Helička”/“Heliška”/“Evička”*), а русских по игре *“Заюшка”*.

В восточную часть Украины текст второго типа проник в результате позднейших миграций населения. Таким образом, эпицентром его развития можно считать Предкарпатье и Словакию. Тексты с деятелем такого типа отмечаются также в узкой полосе: Волынь, Волынское Полесье, Западная Белорусия, Литва — четкий след миграции населения, носителя этого фольклорного диалекта.

Тексты второго типа построены на диалоге между участниками игры, отдаленно напоминающем обрядовые. Наиболее близкие параллели этим текстам можно найти в колядках и свадебных песнях с мотивом “птица (реже иной персонаж) прилетела из-за моря и рассказывает, что там видела”.

— Воробейчику (*вар.: соловейчику*), шпачку, шпачку!
Чи бував ты в садку, в садку?
Чи видав ты як на мак орют?
— Ой так, так орют мак!

Далее “сеют”, “скородят”, “полют”, “жнут”, “топчут” и пр.[137].

В карпатских и польских вариантах встречаются зачины с упоминанием еще одного орнитоморфного персонажа: “Ой, голубчику-пташку, пташку”, “Oj, ty biały gołąbeczku,/Oj, ty mały ptaszku”, которые явно

родственны соответствующим литовским: “Klausé žvirblis čiulbuonélis/Pas tą pilką karveléli:/ — Kaip, kaip aguonélis séja?” (“Спрашивал воробей-щебетун/У той серой голубушки:/— Как, как мачок сеют?”)[138]. Символика голубя навеяна, видимо, церковно-католической вариацией темы “душа — птица” и ее разновидности “голубь — ангел” как воплощения души. По термину *“голубок”* можно, вероятно, судить о влиянии польско-католического фольклорного сознания на Западную Украину, Западную Белоруссию и Литву. В этом смысле чрезвычайно любопытным представляется факт употребления подобного термина в игре “мак” на Русском Севере:

— Гуленьки-голубочки,
Высенные воркуночки —
Прилетите, расскажате,
Как сеют мак?
— Вот и эдак, вот и так! /2 р.[139]

Мак маковистый,
Мак голубистый (*вар.: золотистый*),
Сизые, голубые
Голубочки мои,
Вы слетайте, распознайте,
Прилетите, расскажите,
Как сеют мак[140].

Русский Север дает еще один интересный пример игрового персонажа: *“Ермак* или *“дедушка Ермак”*. Причем схема игры в этом случае несколько отличается от обычной: главный персонаж (*“Ермак”*) сидит в середине хоровода, который исполняет текст первого типа, а затем задает ему такие же вопросы, как и в играх *“в репу”/“хрен”, “ворона”/“коршуна”*: “Што делает мак,/Што работает?/— Ермак, поспел ли мак?” и т. д.[141]. Это имя явно соотносится со словами “ярый” и “ярить” (ср. *“яр и май”* в словацкой игре *“vitanie jari”*)[142] и представляет из себя остаток старого осмысления игры “в мак”, согласно которому игровое (а ранее — обрядовое) действие выполняется персонажем — медиатором между миром низа и верха: “птица”, предок (ср. такие персонажи в этой игре, как *“старик”, “пан”*)[143]. К этому же разряду относятся и единичная запись из Саратовской губ., принадлежащая В. Варенцову:

Ой, на горе мак, мак,
Под горою так, так,
У нашего Макарушки
Золотые рукавушки,
Станьте в ряд,
Говорите в лад!

Не слыхал ли, воробей,
Не слыхал ли, молодой,
Как девушки мак сеяли,
Как красные рассевали?[144].

Упоминаемый в этом тексте *"Макарка"* также фигурирует в обрядах вызывания дождя. Скажем, в с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. при длительной засухе сыпали в колодец освященный мак и колотя крюком по колодцу, причитали: «Макарко утопиўся, Макарко утопиўся»[145]. Напомним, что прекращению засухи способствует оплакивание "утопленника" (т. е. "заложного покойника", "русалки"), заменяющее обряд его похорон. Если сравнить эти обряды с "похоронами воробья/соловья", то можно заметить, что они развивают ту же идею: потопление (или зарывание на ржаном поле) обрядового аналога "утопленника".

Вполне закономерны параллели этих обычаев с обрядами похорон Костромы, которые нередко также содержат мотивы вызывания дождя, зарывания или разрывания на ниве чучела Костромы и т. п. В одном из первых описаний варианта этого обряда, бытовавшего в селах Муромского уезда, относящемся к концу прошлого века[146], точнее в песнях, которые исполняли участницы обряда, можно найти мотив, непосредственно связывающий его с играми типа "мак": Кострому опáивают вином с маком, в результате чего она впадает в транс — состояние временной обрядовой смерти. В экспозиции песни описываются достоинства Костромы, ее богатство и "дородность". Далее рассказывается о том, что отец Костромы затевает большой пир — по-видимому, свадьбу.

…Как Костромин-то отец
Стал гостей собирать,
Гостей собирать,
Большой пир затевать.
Кострома пошла плясать,
А чужие-то притаптывать.
Кострома, Кострома,
То Костромушка была.
Я к тее кума незваная пришла;
Я ли тея, Костромушка,
За рученьку возьму,
Вином с маком напою,
В хоровод тебя введу.
Стала Кострома поворачиваться,
С вина-маку покачиваться.
Вдоль по улице пошла,
На подворьице зашла,

На подворье Костромское,
На кузнецкое.
Кострома ли Кострома,
То Костромушка была.
Костромушка расплясалась,
Костромушка разыгралась,
Вина с маком нализалась.
Вдруг Костромка повалилась,
Костромушка умерла…
(с. Климово)

«В продолжении этой песни женщины и девушки одевают чучело в сарафан и рубашку, голову повязывают косынкою и убирают цветами, на ноги надевают башмаки и, убрав таким образом Кострому, и девушки, и женщины кладут ее в корыто… “Ну, а вы полно-ка ссориться-то, — слышится из толпы, — кочевряжутся, когда не надот! Становись в ряд, парни, неча шалить, понесем Кострому!” — раздается команда. Сейчас же все тут стоящие парни одеваются в рогожи и идут вперед. Один из них берет лапоть, изображающий как бы кадило, и все шествуют медленно, не спеша. А женщины и девушки, покрыв головы белыми платками, берут корыто с куклою на руки и точно так же медленно несут ее по направлению к реке… Пришедши к реке или озеру, Кострому разоблачают, снимают с нее все уборы и бросают ее в воду, при этом поют следующее:

Во поле было, во поле,
Стояла береза,
Она ростом высока,
Листом широка.
Как под той под березой
Лежала Кострома;
Она убита, не убита,
Тафтою покрыта…
Девица-красавица
Водицу носила,
Дождичка просила:
— Создай, Боже, дождя,
Дождичка частова,
Чтобы травыньку смочило,
Кострому косу остру притупило.
Как за речкой, за рекой,
Кострома сено косит —
Бросила косу
Середи покосу».
(с. Акиманская Слобода)

Таким образом, мотив свадебного пира (ср. еще мотив “на подворьице зашла на кузнецкое”), гуляния, веселья в этом обряде тесно связан с мотивом “сна — смерти”. “Кострому” хоронят на “русальское заговенье”, в последнее воскресенье перед Петровским постом, поэтому весьма показательны мотивы березы, под которую кладут Кострому, ведь именно к завиванию березок приурочивалось троицкое кумление девушек (ср. мотив “я к тее кума незваная пришла: за рученьку возьму, вином с маком напою”), именно на березах качаются или водят вокруг них хороводы русалки[147]. Интересно, что в ряде сел Муромского уезда,

по свидетельству собравшей эти сведения Е.П. Добрынкиной, чучело действительно оставляли под березой. Таким образом, можно предположить, что участница обряда ("инициируемая"), изображавшая некогда Кострому ("русалку", "кукушку", "воробья" и т. п.) оставалась в сфере действия "русалок". Можно предположить, что эту обрядовую роль некогда играли девушки или парни, участвовавшие в обряде посвящения, временно "похищавшие" инициируемую и включавшие ее на период прохождения обряда инициации в свою группу. Думается, отголоски именно этих обычаев мы находим во многочисленных быличках о похищении девушки или юноши "на три года" русалками, лешим или водяным[148]. Подобные сюжеты уже рассмотрены нами выше в связи со сватовством в бане.

ПРИМЕЧАНИЯ И СНОСКИ

Обрядовые обходы и архаические формы брака

[1] Из воспоминаний… 1899, № 71:2.
[2] *Максимов*, 1903:304.
[3] *Успенский*, 1994:135.
[4] Акты исторические..., 1842:125, № 35; ср. *Фаминцын*, 1995:50 и след.
[5] *Максимов*, 1925:59, 84-85, 109-110; *Долганова-Морозов*, 1995:34, 44, 258 и др.
[6] *Топоров*, 1994:64-65.
[7] ЭСРЯ, 1971, 3:172-173; *Иванов-Топоров*, 1984:93.
[8] *Куликовский*, д. 633, л. 2; д. 634, л. 2-4 (Московская губ.); *Костин*, д. 604, л. 4 (Костромская губ.); *Пятницкий*, д. 41, л. 24.
[9] *Верещагин*, 1889:74-75.
[10] *Berneker*, 1908, 1:42.
[11] *Черепанова*, 1983:115-121.
[12] *Афанасьев*, 1994, 1:405-407; *Фаминцын*, 1995:28, 42 и др.; *Трубачев*, 1974, ЭССЯ, 1:138-140; *Филин,* СРНГ, 1966, 2:52, 167; *Срезневский*, 1893, 1:46-47; *Даль*, 1880, 1:39; *Гринченко*, 1958, 1:20-35 и др.
[13] *Добровольский*, 1914:24.
[14] *Даль*, т.1:55-56; СРНГ, 1966, 2:152, 156; *Богораз*, 1901:22; ЭССЯ, 1974, 1:134-137; *Васнецов*, 1907:13; Псковский областной словарь…, 1967, 1:134.
[15] *Фаминцын*, 1995:50-52.
[16] *Белкин*, 1975:49.
[17] *Винер*, 1895:59.
[18] *Гринченко*, 1959, 2:4.
[19] *Георгиев*, 1962, 1:36; ЭССЯ, 1976, 3:87-88.
[20] ЭССЯ, 1974, 1:137.
[22] *Георгиев*, 1962, 1:36; ЭССЯ, 1974, 1:136.
[23] *Подвысоцкий*, 1885:5.
[24] *Цепенков*, 1980, 9:294 (прим.); *Арнаудов*, 1971, 1:176.
[25] *Новичкова-Панченко*, 1987.
[26] *Дробњаковић*, 1960:149.
[27] *Ключевский*, 1989:108-109.
[28] *Срезневский*, 1893, 1:159-162.
[29] *Куликовский*, 1898:6. (Олон.).

[30] Некоторые сведения по этому поводу см.: *Богословский*, 1927, 3:54-55.

[31] ГЕМБ, 1935, 10:120; *Дробњаковић*, 1960:193.

[32] *Арнаудов*, 1971:176.

[33] *Василева*, 1982:24-26; *Арнаудов*, 1971:180.

[34] СЕЗб, 1948, 58:275 (*војвода* — “младожењин зет”); *Дробњаковић*, 1960:148-149; *Gloger*, 1869:301. Иногда этот мотив связывают с обычаем умыкания: *Сумцов*, 1996:9-24.

[35] *Ключевский*, 1989:112.

[36] ТПИКШР, статья «Барынями ходить».

[37] Дмитриев, 1962:477; в пользу тюркского происхождения слова “боярин” см.: *Шипова*, 1976:87-88; *Севортян*, 1978:28-29. Ср. общетюрк. *бойун* “поручитель, слуга”. Автор также приводит реконструкцию слова *байрам* от **бай* > *пай* хакас. “пир, торжество; свадьба”, отмечая, что глагол *пай* «мог бы объяснить также морфологическое строение существительного *байге* “скачки, приз на скачках; развлечение, праздник”».

[38] *Гамкрелидзе-Иванов*, 1984, 2:469-478; *Севортян*, 1966:340-346. ;

[39] *Фасмер*, 1971, 3:208, 453, 487; *Топоров*, 1972:23-37; *Бернштам*, 1988:30.

[40] *Тревер*, 1947:80-81.

[41] *Иванов-Топоров*, 1984:94.

[42] *Симаков*, 1984:160.

[43] *Мелетинский*, 1979:30 и след., 158 и след., 179 и след.; *Мелетинский*, 1958:218; *Дюмезиль*, 1976:86 и след.

[44] *Снесарев*, 1963:166. Ср. аналогичные критерии при избрании старейшин сельских общин (“кетхудо”) у узбеков Хорезма (*Снесарев*, 1960:138) и военных вождей у ирокезов — «за личную храбрость, мудрость в переговорах или красноречие на совете» (*Морган*, 1900:70).

[45] *Снесарев*, 1963:167.

[46] *Симаков*, 1984:162.

[47] *Симаков*, 1984:162-163.

[48] *Снесарев*, 1963:159.

[49] *Симаков*, 1984:164.

[50] *Булатова*, 1988:121.

[51] *Владыкин-Перевозчикова*, 1990:63-64.

[52] *Долганова-Морозов*, 1995:41.

[53] *Снесарев*, 1963:161.

[54] *Карпов*, 1993:201-202.

[55] Адыги, балкарцы……, 1974:232.

[56] *Карпов*, 1989:133-137, 144-146; 1993:205-206.

[57] *Стаменова*, 1982.

[58] *Успенский*, 1994:86 и след.

[59] *Кобищанов*, 1995.

[60] *Кобищанов*, 1995:252.

[61] *Балушок*, 1993:61.

[62] *Дьяконов*, 1990:89-90, 146, 159-160.

[63] *Петрухин*, 1996:35-41.

[64] *Kuret*, 1970, 4:164.

[65] *Мехнецов*, 1989:12-13 (д. Топоры Невельского р-на).

[66] Запись сделана И.А.Морозовым от Восенёвой Александры Петровны (1905 г.р. из д. Кузьминская) в д. Дильские; А.Ю.Сергеевым и Н.Ю.Розалиевой от Овчаровой Анны Кирилловны (1930 г.р.) в д. Абаканово Кадуйского р-на Вологодской обл. в 1989 г.

[67] СлВГ, 1993:9 (с. Заднее Усть-Кубинского р-на Вологодской обл.).
[68] Запись сделана И.С.Слепцовой от Антиповой Александры Кузьминичны (1920 г.р. из д. Естошево) в д. Пиньшино Вашкинского р-на Вологодской обл. в 1996 г.
[69] *Толстой*, СД, 1995, 1:460-461; *Толстой*, 1992:46-57.
[70] *Кобищанов*, 1995:254 и след.
[71] *Gavazzi*, 1988, 2:81-82.
[72] *Карнаухова*, 1934:348-351 («Плясовая гармонь»); *Соколовы*, 1915.
[73] *Виноградова*, 1982, 201-201.
[74] *Виноградова*, 1982, 196-205.
[75] *Добровольский*, 1907:4-5.
[76] *Соколова*, 1979:107-108.
[77] *Романов*, 1886:72; *Никифоровский*, 1897:228, № 1782.
[78] *Слепцова*, 1996б.
[79] *Земцовский*, 1970:72, № 22 (с. Усмынь Псковской обл.).
[80] *Добровольский*, 1903:15, № 4.
[81] Брак…, 1988:108. Ср. с мотивом выпрашивания одежды “русалками”.
[82] *Топоров*, 1994:52.
[83] *Морозов-Слепцова*, 1993:181, 189; *Ивлева*, 1994:147-148.
[84] *Топоров*, 1994:33.
[85] *Лазарев*, 1977:63.

Ряженые-предки в традиционной свадьбе

[86] *Ивлева*, 1994:114-118.
[87] *Никольский*, 1956:79, 143-174.
[88] *Шейн*, Материалы..., 1887, 2:388-392.
[89] *Шейн*, РНП, 1870:545.
[90] *Шейн*, Материалы..., 1887, 2:309-310; 1902:64.
[91] *Страхов*, 1985.
[92] *Романов*, 1912:495.
[93] *Романов*, 1912:442.
[94] *Тульцева*, 1996:9 (с. Шостье Касимовского у.).
[95] *Земцовский*, 1970:124, № 88 (д. Сенютино Плисского р-на Псковской обл.).
[96] Запись сделана И.С.Слепцовой от Алябьевой Анны Никитичны, (1927 г.р.) и Корниловой Марии Петровны (1908 г.р.) в с. Казачья Слобода Шацкого р-на Рязанской обл. в 1995 г.
[97] Запись сделана И.А.Морозовым от Феклиной Степаниды Денисовны (1908 г.р.) в с. Агишево Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.
[98] ТПИКШР, статья «Пастух».
[99] *Фишман*, 1986.
[100] Запись сделана И.А.Морозовым от Рожковой Акулины Анисимовны (1907 г.р.) и Секачевой Прасковьи Григорьевны (1919 г.р.) в с. Черная Слобода Шацкого р-на Рязанской обл. в 1995 г.
[101] Запись сделана И.А.Морозовым от Бутцовой Ефимии Леонтьевны (1917 г.р.) в с. Райполье Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.
[102] Запись сделана И.С.Слепцовой от Кутейниковой Евдокии Акимовны (1910 г.р., род. из д. Богослов) в с. Райполье и Кутейникова Сергея Терентьевича (1922 г.р.) в д. Богослов Шацкого р-на Рязанской обл. в 1994 г.
[103] Запись сделана И.С.Слепцовой от Ванюковой Татьяны Захаровны (1913 г.р.) в с. Агишево Шацкого р-на Рязанской обл. в 1995 г.
[104] *Слепцова*, 1996а:8.
[105] *Щепанская*, 1986; *Цивьян*, 1995.
[106] *Афанасьев*, 1984, № 295.

[107] Там же.
[108] СУСВС, 1979:321.
[109] *Щепанская*, 1986:168-169; *Фишман*, 1986:194-195.
[110] *Фишман*, 1986:195.
[111] *Успенский*, 1982:94-95 (там же множество ссылок на соответствующие источники).
[112] *Голубцов*, д. 173, л. 47.
[113] *Криничная*, 1986.
[114] *Морозов-Слепцова*, «Круг игры».
[115] *Зеленин*, 1914:187 (с. Шиморское).
[116] *Беляев*, 1890:392.

Брак на поле

[117] *Дмитриева*, 1988:40-42.
[118] *Мехнецов*, 1989:129, 198, 276 и др.
[119] *Крачковский*, 1869:206; *Бессонов*, 1871:81-81 и др.
[120] Запись сделана С.П.Бушкевич от Горбань Лидии Николаевны (1918 г.р.) в ст. Терская Моздокского р-на Осетинской АССР в 1992 г.
[121] Запись сделана С.Н.Смольниковым от Коршуновой Ольги Фаустовны (1913 г.р. из д. Кропуфинская) в д. Борисово Вожегодского р-на Вологодской обл. в 1992 г.
[122] *Владыкин-Перевозчикова*, 1990:63-64.
[123] Запись сделана И.А.Морозовым от Скороходовой Надежды Фроловны (1906 г.р. из д. Сендинская) в д. Сорогинская Вожегодского р-на Вологодской области в 1992 г.
[124] *Moszyńska*, *KTZDLU,* 92 (“на заручинах”).
[125] *Успенский*, 1982:105, 150.
[126] *Весілля*, 1970, 2:188.
[127] *Пропп*, 1986:285; *Афанасьев*, 1865, 1:220-221.
[128] *Успенский*, 1982:169.
[129] *Бернштам*, 1982:56-58.
[130] Запись сделана И.А.Морозовым от Левковской Анисьи Петровны (1911 г.р.) в д. Возники Овручского р-на Житомирской обл. в 1981 г.
[131] *Соколов*, 1972, рис. 100-101 (статуэтка богини из Газы с головками мака в прическе — 1400-1200 гг. до н.э.).
[132] *Золотницкий*, 1992:257.
[133] *Чубинский*, 1872:49-50, №5; *Радченко*, 1911:4.
[134] *Балов*, 1889:19, № 6; ТВГСК, 18:155.
[135] *Зеленин*, 1913:7; *Киреевский*, 1911:140, № 477.
[136] *Тавлай*, 1986:156 (д. Ведрень Чашнинкского р-на Витебской обл.); 159 (д. Скобровка Пуховичского р-на Минской обл.).
[137] *Виноградова*, 1982:172.
[138] *Мехнецов*, 1989:262 (д. Дедино Себежского р-на Псковской обл.).
[139] *Успенский*, 1982:61.
[140] *Тульцева*, 1982:163-179; см. также *Гура*, 1997:586-598.
[141] *Ястребов*, 1886:35.
[142] *Кличкова*, 1960:223-226 (обычай известен и у болгар в Софийском округе).
[143] *Коробка*, 1895:37.
[144] *Никифоровский*, 1897:230, № 1799 (с. Ловожь Полоцкого у. Витебской губ.).

[145] *Корепова-Белоус*, 1985:90 (с. Шарапово Шатковского р-на Горьковской обл.).

[146] *Корепова*, 1982:98, № 595 (с. Новомихайловка Лукояновского р-на); 100, № 604 (с. Мадаево Починковского р-на), № 605 (с.Ризоватово Починковского р-на Горьковской обл.); *Корепова*, 1977:56, № 261 (с. Новомихайловка Лукояновского р-на), № 262 (д. Мадаево Починковского р-на Горьковской обл.).

[147] *Корепова*, 1982:98, № 595; 100, № 604; *Корепова*, 1977:56, № 262.

[148] *Агриколянская*, 1888:3.

[149] *Корепова*, 1982:98, № 595 (с. Новомихайловка Лукояновского р-на Горьковской обл.)

[150] *Голан*, 1992:100-103, рис. 378.

[151] *Гильфердинг*, 1862:62-65.

[152] *Долганова-Морозов*, 1995:138.

[153] *Чагин*, 1993а:14-15; 1993б:104-105.

[154] *Крачковский*, 1874:135 (м. Городок Вилейского уезда Виленского окр.).

[155] *Толстая*, 1986:23-24.

[156] *Истомин-Ляпунов*, 1899:185-186, № 33 (г. Никольск Вологодской губ.).

[157] *Карнаухова*, 1934:211-212, № 108.

[158] *Булгаковский*, 1890:185.

[159] *Гусев*, 1986:66-67.

[160] *Гусев-Марченко*, 1987:131-132, 146.

[161] *Толстые*, 1978:100-101.

[162] *Корепова*, 1977:56, № 261 (д. Новомихайловка Лукояновского р-на Горьковской обл.).

[163] *Гусев*, 1986:67.

[164] *Гусев-Марченко*, 1987:133 (с. Курковичи Стародубского р-на Брянской обл.).

[165] *Зеленин*, д. 441, л. 43 (с. Люк Сарапульского у.).

[166] *Zilynskyj*, 1968; 1970.

[167] *Головацкий*, 1878, 2:193, № 19 (Золочевский округ).

[168] *Головацкий*, 1878, 3:161, № 8 (с. Пушники Коломыйский у.); Piasecki, 1927:70, № 18; LT, 1970:1057-1059, № 9644.

[169] *Калинин*, 1911:670 (Онежский у. Архангельской губ.).

[170] Запись сделана И.А.Морозовым от Кононовой Анастасии Александровны (1919 г.р. из д. Харитоновская Сибирского с/с) в д. Дьяконовская Верховажского р-на Вологодской обл. в 1990 г.

[171] *Лаговский*, 1927:57, № 143 (Галичский у.); *Шейн*, Великорусс..., 1898:48 (Костромская губ. — на границе с Тотемским у. Вологодской губ.); МЭЗ, 1864:11; ТВГСК, 18:155.

[172] *Kollar*, 1953:80, № 9 (Шариш. стол.).

[173] *Шейн*, Великорусс..., 1898:48 (Курская губ.); *Гринченко*, 1899:107, № 205 (Сумской у. Харьковской губ.).

[174] *Варенцов*, 1862:147.

[175] *Толстые*, 1978:111; см. также *Топоров*, 1979.

[176] *Добрынкина*, 1874.

[177] *Зеленин*, 1995:159 и след.; *Виноградова*, 1986:99.

[178] *Зеленин*, 1995:152-156, 161-166, 174, 179, 182, 203; *Криничная*, 1993б:35-42.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, автором проанализирован большой и достаточно разноплановый материал, имеющий отношение к традиционным молодежным развлечениям с мотивом “свадьбы/женитьбы”. Даже беглое знакомство с ним не оставляет сомнений, что большинство молодежных развлечений с этим мотивом в той или иной мере были связаны с ритуалом и обрядом. Общей их основой являются остаточные формы восточнославянского архаического ритуала, имитирующего брак с предком (мертвецом), которые получили дальнейшее свое развитие в европейской культуре и могут быть признаны архетипическими.

При более детальном анализе выявляется несколько слоев традиционных развлечений, связанных с мотивом женитьбы. Один из них восходит к разного рода инициационно-посвятительным и испытательным церемониям и обрядам в мужских сообществах типа “жоро бозо” (киргиз.), “гаштаков” и “зиёфатов” (узбек. и таджик.), связан с обрядностью начала нового календарного года типа обходов “вучаров” (южно-слав.) и “колядовщиков” (восточно-слав.) и получил яркое воплощение в сценках и забавах ряжения, развившихся затем в подвижные игры типа “жмурки” и игры с выбором пары типа “олень”, “ящер”, “дрема”.

Другой пласт традиционных развлечений восходит к церемониям и ритуалам летнего цикла с семантикой вызывания дождя, “свадьбы поля” и “брака на поле”, призванных способами имитативной магии увеличить или сохранить “плодность” нивы и обеспечить будущий урожай. Как и в развлечениях первой группы, среди персонажей этого пласта игр (разные типы “воробышков”, “ворон”/“коршун”, “кострома”) преобладают связанные с культами предков, “духами нивы” в их зооморфном или фитоморфном облике.

Взаимодействие этих двух некогда разграниченных в рамках календарного цикла пластов развлечений, их унификация в связи с унификацией народного календаря, тяготение к “святкам” (как рождественским, так и троицким — “зеленым”) привело к возникновению нескольких новых слоев традиционных игр, построенных на имитации детально разработанных песенных текстов — эти разновидности рассмотрены в разделах “Гляжу, выбираю я себе невесту”, “Молодец-скоморох и молодец-монах” и “Под личиной животного или птицы”. Существенное влияние на их развитие оказал процесс возникновения традиционного свадебного обряда в том виде, в котором он нам известен сегодня, его усложнения, вовлечение в его сферу, в рамках предсвадебных моло-

дежных вечеринок, запоя, девишника традиционных развлечений с мотивами выбора пары. Древние мотивы похищения девушки инициируемым парнем, входящим в состав группы сверстников в масках своего тотемного предка (“волк”, “медведь”, “бык”) или типичном обличьи посвящаемого — “сиротинки”, “нищего старца”, “пастуха”, “иноземца”, “кукера”/“куляша” и под., — получает свое дальнейшее развитие в образах бродячих комедиантов — “скоморохов” и “медведчиков”, а также в образе гуляки, кутилы, рубахи-парня — Спирьки коломенского. Древнее амплуа краснобая, бахаря, трикстера, тщательно разработанное еще в архаических мужских союзах и несомненно бывшее одной из важных ступеней на крутой лестнице посвящения в разряд “знающих”, воинов-“богатырей”, в позднем обиходе становится одной из сторон многоликой личины парня-“жениха”, обеспечивающей ему заметное преимущество и лидерство в своей среде и особое внимание предполагаемых невест.

Понятно, что приведенных нами здесь фактов недостаточно для того, чтобы получить исчерпывающее представление о столь обширном и многообразном явлении, как игровые формы свадьбы. Среди имеющих к нашей теме непосредственное отношение обычаев можно было бы назвать хотя бы западноевропейские обходы “майской королевы”, южнославянские “кукеры” и “лазарице”, чувашские обычаи “обновления или свадьбы земли”, удмуртские “свадьба поля” и др. Однако приведенных примеров вполне достаточно, чтобы заключить, что игровые и шуточные формы “свадьбы” тесно связаны с “переходными” обычаями и обрядами как календарными (рождественские и “зеленые” святки) и сезонно-производственными (сенокос, жатва, молотьба), так и социополовозрастными (инициации, оформление нового статуса и вступление в брак).

То, что обряды испытательно-посвятительного типа тесно связаны с обрядами вызывания дождя отнюдь не удивительно, так как благополучие в природе не может быть достигнуто без достижения социальной гармонии. Общение с миром предков, регулирующих все важнейшие природные стихии (дождь, град, ветер), невозможно без **приобщения** к нему. Несомненно, что в обрядах рассматриваемого типа мы сталкиваемся с важнейшими способами приобщения к миру предков, постоянного взаимообмена с ним, с тем механизмом, на эксплуатации которого была построена вся социальная жизнь архаического общества.

ЛИТЕРАТУРА

- *А. Б.* [Сведения о крестьянах Орловской губернии, Болховского уезда, Знаменской волости]. Посиделки. Песни. // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 904.
- *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
- *Агриколянская С. А.* Село Краснораменье, Ростовского уезда // Ярославские губернские ведомости. 1888. № 11. С. 2-3.
- Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974. (Адыги, балкарцы...)
- Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 4. СПб., 1842. (Акты исторические...).
- *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Т. 26. Л., 1991. С. 171-188. То же // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1995. С. 223-225.
- *Арнаудов М.* Студии върху български обреди и легенди. Т. 1. София, 1971. Т. 2. София, 1972.
- *Артемьев А. И.* Дневник. "Летние месяцы: путевые записки во время экспедиции в Ярославскую губернию с целями статистическими и по части собирания сведений о раскольниках". (Июнь - 19 августа 1852 г.) // ОРСК РНБ. F37. № 155.
- *Астахова А. М.* Один из старейших вариантов хороводной игры в женитьбу // Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ. Т. 24. Л., 1969. С. 284-287.
- *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. Т. 1. М., 1984. Т. 2, 3. М., 1985.
- *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. Т. 2. М., 1868. Т. 3. М., 1869. (репринт: 1994 г.).
- *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. М., 1996.
- *Афанасьев А. Н.* Русские заветные сказки. Минск, 1992.
- *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Л., 1990.
- *Балов А.* "Русский хоровод". Хороводные игры в Ярославской губернии. // Северный вестник. Ярославль, 1889. С.16-32.
- *Балушок В. Г.* Инициации древнерусских дружинников // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 35-45.
- *Балушок В. Г.* Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 57-66.
- *Балушок В. Г.* Обряды и обычаи жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (ХУ1 — середина ХУП в.) // Советская этнография. 1987. № 2. С. 46-49.
- Беларуская народная творчасць. Дзіцячы фальклор. Мінск, 1972. (БНТДФ, 1972).
- *Белкин А. А.* Русские скоморохи. М., 1975.
- *Беляев С. В.* Ялгубский приход. Географическое, этнографическое и экономическое положение // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 39.

- *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 48-71.
- *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Советская этнография. 1986. № 6. С. 24-35.
- *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3-109.
- *Бернштам Т. А.* "Молодая" и "старая" игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // Живая старина. 1995. № 2. С.17-20.
- *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- *Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1992.
- *Бернштам Т. А.* Обряд "расставание с красотой" (к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.38. Л., 1982. С. 56-58. (Бернштам, 1982а).
- *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1. С. 22-34. (Бернштам, 1982б).
- *Бернштам Т. А.* Предки-опекуны или участники переходного обряда? // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР: Краткое содержание докладов (1983 г.). Л., 1985.
- *Бернштам Т. А.* Следы архаических ритуалов и культов в русских молодежных играх «ящер» и «олень» (опыт реконструкции) // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 17-36.
- *Бернштам Т. А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Спб., 1991. С. 234-257.
- *Бессонов П. А.* Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка. Вып. 1. М., 1871.
- Библиографический указатель материалов фольклорного архива Горьковского государственного университета, Вып. 2. Ч. 1. Горький, 1977. (см. Корепова К. Е.)
- *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белоруссов. Этнографический очерк. Гродна, 1895.
- *Богораз В. Г.* Областной словарь колымского русского наречия. СПб., 1901.
- *Богораз-Тан Н. Г.* Чукчи. Ч. 1. Л., 1934.
- *Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов // Пермский краеведческий сборник. Вып. 3. Пермь, 1927.
- *Богуславский Ф.* Село Юриновка (Новгородсеверского у. Черниговской губ.) в историческом и этнографическом отношениях // Черниговские губернские ведомости. 1855. № 20, часть неофициальная. С. 163.
- *Бойцова Л. Л., Бондарь Н. К.* "Сидор и Дзюд" — святочное представление ряженых // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С.192-195.

- *Боржковский В.* “Парубоцтво”, как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. 1887. № 8. С. 765-776.
- *Боцяновский В. В.* Веснянки, петривки и купальные песни // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 83-86.
- Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. (Брак…, 1988).
- *Булатова А. Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX в. Л., 1987.
- *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- *Бушкевич С. П.* Этнографический контекст одного случая экспрессивной номинации (*корова*) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 319-320.
- *Быстров А.* Свадебные обряды и игры в городе Мезени // Архив Императорского Русского географического общества (АГО). Р. 1. Оп. 1. Д. 53.
- *Варенцов В.* Сборник песен Самарского края. Спб., 1862.
- *Василева М.* Лазаруване. (Български празници и обичаи). София, 1982.
- *Васнецов Н. М.* Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора. Вятка, 1907.
- *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки Русского географического общества. Т. 14. Вып. 3. СПб., 1889.
- *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сосновского края // Известия Русского географического общеста. Т. 14. Вып. 2. СПб., 1886.
- Весілля. Т. 2. Київ, 1970.
- *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М., 1989.
- *Ветюгов М С.* [Этнографические сведения о крестьянах Костромской губернии, Варнавинского уезда, с. Медведиха] // РЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 567.
- *Винер Л.* Еврейско-немецкие слова в русских наречиях // Живая старина, 1895. Вып. 1. С. 57-70.
- *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 13-43.
- *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
- *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88-133.
- *Виноградова Л. Н.* Сексуальные связи человека с демоническими существами // Русский эротический фольклор. Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 207-224.
- *Владыкин В. Е., Перевозчикова Т. Г.* Годовой обрядовый цикл удмуртской общины “бускель” (материалы по народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С. 44-96.
- *Власов А.* [Этнографические сведения о крестьянах Новгородской губернии, Череповецкого уезда, с. Покровское] // РЭМ. Ф7 . Оп. 1. Д. 836.
- *Власова З. И. , Лобанов М. А.* Похороны Дударя (песня и обряд) // Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х — 1990-х годов. Статьи и материалы. СПб., 1996. С. 61-71.

- *Волкович П. И.* Деды каленые и другие обычаи в селе Шостье// Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник. Фонд Этнологического архива Общества изучения Рязанского края (РИАМЗ. Ф. ЭАОИРК). Д. 520. № 313.
- *Воронин Н. Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в ХП веке // Краеведческие записки Государственного Ярославо-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. Вып. 4. Ярославль, 1960. С. 44-51.
- *Гіппіус В.* Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // Етнографічний вісник. Кн. 8. Київ, 1929. С. 10-11.
- *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1-2. Тбилиси, 1984.
- *Георгиев В. И., Гълъбов Ив., Заимов Й., Илчев Ст.* Български етимологичен речник. Т. 1. София, 1962. (Георгиев, 1962).
- *Гильфердинг А. Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник. Вып. 5. Спб., 1862. С. 62-65.
- *Гилярова Н. Н.* Детский фольклор Рязанской области. Рязань, 1992.
- *Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь // Рязанский этнографический вестник. Вып. 28. Рязань, 2001. (ТПИКШР).
- Гласник Етнографског музеја у Београду. Т. 10. Београд, 1935. (ГЕМБ).
- *Голан А.* Миф и символ. М., 1993.
- *Голейзовский К.* Образы русской народной хореографии. М., 1964.
- *Голицын Ф. С.* Мордва в Хвалынском уезде // Саратовский сборник. Т. 1. Саратов, 1881. С. 183.
- *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Ч. 2, 3. М., 1878. (Головацкий, 1878, 2: ; Головацкий, 1878, 3:).
- *Головин Н.* Этнографическое описание города Белозерска // АГО. Р. 27. Оп. 1. Д. 25.
- *Голубев И.* [Этнографические сведения о крестьянах Вологодской губернии, Вологодского уезда, Фетининской волости] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 126.
- *Голубев И.* [Этнографические сведения о крестьянах Вологодской губернии, Тотемского уезда, Бережнослободской волости, прихода Брусенской Христо-Рождественской церкви, села Брусенца и деревни Монастырихи] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 338, 340.
- *Голубцов А.* [Этнографические сведения о крестьянах Вологодской губернии, Грязовецкого уезда, Семенцовской волости] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 173.
- *Городецкий П.* Этнографические сведения о крестьянах Вологодской губернии, Вологодского уезда, Фетининской волости (и части Кубенской и Несвойской волостей) прихода Спасо-Преображенский, что в с. Спасском, церкви, отстоящей от губернского города Вологды в двадцати верстах к северо-востоку // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 130.
- *Гринченко Б. Д.* Словарь української мови. Т. 1. Київ, 1958. Т. 2-3. Київ, 1959.
- *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1899.
- *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

- *Грыневіч А.* Беларускі дзіцячы спеўнік. З беларускіх народных матываў лірикі, сабраных у 1905-1924 гг. Вільня, 1925.
- *Гура А. В.* Волк // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1. А-Г. М., 1995.
- *Гура А. В.* Дождь во время свадьбы // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 30-33.
- *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины (словарь: Б — М) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 137-177. То же (словарь: Н — Свашка) // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 144-177. То же (словарь: Свеночельники — Ш) // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 318-334.
- *Гура А. В., Левкиевская Е. Е.* Волколак // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1. М., 1995. С. 418.
- *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- *Гура А. В.* Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 159-189.
- *Гура А. В., Страхов А. Б.* Аист // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1. М., 1995. С. 96-100.
- *Гусев В. Е.* Вождение “стрелы” (“сулы”) в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. 1986. М., 1986. С.66-67.
- *Гусев В. Е., Марченко Ю. И.* “Стрела” в русско-белорусско-украинском пограничье // Русский фольклор. Т. 24. Л., 1987. С.131-146.
- *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография. Л., 1974. С. 49-59.
- *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1880. Т. 2. М., 1881. Т. 4. М., 1882. (Даль, ТСЖВЯ).
- *Денисова И. М* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: материалы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995.
- *Дикарев М.* Збірки сільскої молоді на Україні // Матеріали до української етнольогії. Т. 18. Львов, 1918. С. 189-202.
- *Дилакторский С.* Ответы на 229-246 вопросы по программе кн. В. Н. Тенишева // РЭМ. Ф. 7. Он. 1. Д. 240.
- *Дмитриев В. В.* Календарные обряды Владимирской деревни. Владимир, 1995.
- *Дмитриев М. А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края края. Вильна, 1869.
- *Дмитриев Н. К.* Строй тюркских языков. М., 1962.
- *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
- *Дмитрюков А.* Нравы, обычаи и образ жизни в Суджанском уезде Курской губернии // Московский телеграф. 1831. Кн.8.
- *Добровольский Б. М., Колпакова Н. П., Соколов Ф. В., Шаповалова Г. Г.* Русские народные песни Поволжья. Вып. 1. М.; Л., 1959. (Добровольский-Колпакова, 1959).

- *Добровольский В. Н.* Культ зернового хлеба в поверьях крестьян Рязанской губернии. Спб., 1907.
- *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. М., 1891; Ч. 4. М., 1903.
- *Добрынкина Е. П.* Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ) при Императорском Московском университете. Т. 13. Вып. 1. М., 1874.
- *Добрынкин Н. Г.* Село Чаодаево Муромского уезда // Владимирские губернские ведомости. 1867. № 29. С. 241-243.
- *Довнар-Запольский М.* Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. 1890. Вып. 4. С. 204.
- *Долганова Л. Н., Морозов И. А., Минасенко Е. Н.* Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М., 1995. (Долганова-Морозов, 1995).
- *Дробњаковић Б.* Етнологија народа Југославије. Д. 1. Београд, 1960.
- Духовная культура Северного Белозерья (Вашкинский район Вологодской области). Этнодиалектный словарь / Колл. авт. И. С. Кызласова, И. А. Морозов, Е. Б. Островский, С. И. Смольников, Е. А. Минюхина. М., 1998. (ДКВР).
- *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
- *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- *Е. П.* Картинки увеселений сельской молодежи в Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1898. № 59. (Е.П. Картинки увеселений…).
- *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- *Ефименко А. Я.* Южнорусские братства: общины парубков и дивчин. СПб., 1880.
- *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ИОЛЕАЭ) при Императорском Московском университете. Т. 30. Вып. 1. М., 1877. Вып. 2. М., 1878.
- *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. Кн. 103-104. № 3-4.
- *Завойко К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке. Этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914-1916 гг. // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8. Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 3-40.
- *Заглада Н.* Побут селяньскої дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля. Київ, 1929.
- *Звездова А. И.* Веснянки, то есть хороводные песни, поющиеся весной // РИАМЗ. Ф. ЭАОИРК. Д. 508. № 19
- *Зеленецкий А.* Город Чернь и его уезд // АГО. Р.42. Ои. 1. Д. 46.
- *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М. 1991.
- *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. (Зеленин, 1995).
- *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. Москва, 1994.(Зеленин, 1994).

- *Зеленин Д. К.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. // Живая старина. 1905. Вып. 1-2. С. 1-56. (Зеленин, 1905)
- *Зеленин Д. К.* Материалы для описания Воронежской губернии, хранящиеся в архиве Русского географического общества // Памятная книжка Воронежской губернии на 1913 год. Отд. 3. Воронеж, 1913. (Зеленин, 1913).
- *Зеленин Д. К.* Народный обычай греть покойников // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. Москва, 1994. С. 164-178. (Зеленин, 1994).
- *Зеленин Д. К.* Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских. // *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. Москва, 1994. С. 179-192 (Зеленин, 1994).
- *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Вып. 1. Пг., 1914. Вып. 2. Пг., 1915. Вып. 3. Пг., 1916. (Зеленин, 1914; Зеленин, 1916).
- *Зеленин Д.* [Этнографические сведения о крестьянах Вятской губернии, Сарапульского уезда, Люкской волости, села Люк] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 441.
- *Земцовский И. И.* К проблеме взаимосвячзи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 147-154.
- *Земцовский И. И.* Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
- *Зилинский О.* Из истории восточнославянских народных игр. Кострома — Коструб // Русский фольклор. Т. 11. М.; Л., 1968. С. 206-211.
- *Золотницкий Н.* Ф. Цветы в легендах и преданиях. М., 1992.
- *Зырянов И. В.* Лирические народные песни. Пермь, 1962.
- *Зырянов И. В.* Уральские хороводы. Пермь, 1980.
- *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1. М., 1890.
- *Иванов Вяч. Вс.* Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели и структура балканского текста. М., 1977. С. 181-213.
- *Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. Т. 34. № 5. М., 1975. С. 399-408.
- *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 87-98.
- *Иванов П.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.
- *Иванова А. А.* Ерш Ершович Иван Петрович // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 226-227.
- *Иванова А. Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- *Ивашнёва Л. Л.* О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии // Русский фольклор. Т. 16: Историческая жизнь народной поэзии. Л., 1976. С. 191-199.
- *Ивлева Л. М.* Ряжение в русской традиционной культуре. Пб., 1994.
- *Игнатьев Р. Г.* Новгородские праздницкие // Новгородские губернские ведомости. 1853. № 6. С. 29-30. 1853. № 7. С. 36.

- Игры крестьян Воронежского уезда // Воронежские губернские ведомости. 1851. № 1. С. 2. (Игры крестьян…).
- “Изборник”. Сборник произведений Древней Руси. Слово о полку Игореве. М., 1969. (“Изборник”, 1969).
- Из воспоминаний о своем детстве крестьянина Сольвычегодского уезда, Федьковской волости, местности, называемой “Ягрыш” // Вологодские губернские ведомости. 1899. № 66, 71. (Из воспоминаний…).
- *Исаевич С. Н.* Малорусские народные игры окрестностей Переяслава // Киевская Старина. 1887. №№ 6-7. С. 451-486.
- *Истомин Ф. М., Дютш Г. О.* Песни русского народа (Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г.). СПб., 1894.
- *Истомин Ф. М., Ляпунов С. М.* Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 г. СПб., 1899.
- *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР (Сб. МАЭ). Т. 8. Л., 1929.
- *Каковский Ю.* Игры молодежи деревни Леоновка Киевского уезда // Киевская старина. 1892. Т. 37. С. 445-451.
- *Калашниковы Г. А. и А. М* Село Никольское // Харьковский сборник. Вып. 8. Харьков, 1894. С. 173-342.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973; Весенние праздники. М., 1977; Летне-осенние праздники. М., 1978; Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. (КООСЗЕ).
- *Калинин И.* Онежане. Очерк 2. // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. Вып. 8-9. С. 670-673.
- *Караџић В. С.* Српске народне пјесме. // Сабрана дела. Књ. 4. Београд, 1841 [репринт 1975].
- *Карнаухова И. В.* Сказки и предания Северного края. М.; Л., 1934.
- *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. СПб., 1996.
- *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.
- *Карпов Ю. Ю.* Мужские союзы в социокультурной традиции горских народов Кавказа // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С. 199-212.
- *Карпов Ю. Ю.* Персонажи шаитлинского праздника игби: атрибуты костюмов и общественные функции // Сб. МАЭ. Т. 43. Л., 1989. С. 133-152.
- *Каруновская А. Э.* Несколько песен Костромской губернии // Музыкальная этнография. / Сб. статей под ред. Н. Ф. Финдейзена. Л., 1926. С. 13-14.
- *К.* Гребенцы (Из заметок и воспоминаний гребенца) // Терские ведомости. 1885. № 83.
- *Кличкова В.* Божпјћни обичаи во Скопска Котлина // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. С. 223-226.
- [*Киреевский П. В.*] Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып.1. М., 1911. (Киреевский, 1911).
- [*Киреевский П. В.*] Собрание народных песен П.В. Киреевского. Тула, 1986. (Киреевский, 1986).
- [*Киреевский П. В.*] Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. 1. Л., 1983. (Киреевский, 1983, 1:). Т. 2. Л., 1986. (Киреевский, 1986, 2:).

- *Кобищанов Ю. М.* Полюдье: явление отечественной и всемирной истории цивилизации. М., 1995.
- *Колева Т.* Происхождение весенних девичьих обрядов у некоторых южнославянских народов // Македонски фольклор. 1973. Т. 4. Бр.12.
- *Колева Т.* Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // Советская этнография. 1974. № 5. С. 74-85.
- *Колпакова Н. П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962.
- *Кон И. С.* Вкус запретного плода. М., 1991.
- *Копаневич И. К.* Народные песни, собранные и записанные в Псковской губернии. Псков, 1907.
- *Копаневич И. К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии // Псковские губернские ведомости. 1896. № 47.
- *Корепова К. Е., Белоус Т. И.* Обряды “проводов весны” в быту современной деревни: По материалам Горьковской области // Советская этнография. 1985. № 4. С. 88-95.
- [*Корепова К. Е.*] Библиографический указатель материалов фольклорного архива Горьковского государственного университета, Вып. 2. Ч. 1. Горький, 1977.
- *Корепова К. Е.* Новые поступления в фольклорный архив Горьковского государственного университета. Ч. 1. Горький, 1982.
- *Коробка Н.* Восточная Волынь // Живая старина. 1895. Вып. 1. С.37.
- *Костин И.* [Этнографические сведения о крестьянах Костромской губернии, Макарьевского уезда, Ковернинской волости, д. Высокова] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 604.
- *Костин Ф. А.* [Этнографические сведения о крестьянах Орловской губернии, Орловского уезда] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1088.
- *Кострова Е. А.* Вятской губернии, Нолинского уезда, село Колобово // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 73. № 5. Материалы для изучения великорусских говоров. Вып. 8. СПб., 1903. С. 101.
- *Котикова Н. Л.* Народные песни Псковской области. М., 1966.
- *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874.
- *Крачковский Ю.* Очерки быта западнорусского крестьянина // Виленский сборник. Вильна, 1869.
- Крестьянские игрища в Котельническом уезде // Вятские губернские ведомости. 1860. № 9. (Крестьянские игрища…, 1860).
- *Криничная Н. А.* Домашний дух и святочные гадания (по материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993. (Криничная, 1993а).
- *Криничная Н. А.* Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-“хозяине” леса). Петрозаводск, 1993. (Криничная, 1993б).
- *Криничная Н. А.* О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 181-189.
- *Криничная Н. А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

- *Криничная Н. А.* «Сынове бани» (Мифологические рассказы и поверья о баеннике) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 66-78. (Криничная, 1993в).
- *Кузнецов Я.* Свадьба в Хмелевицком приходе Ветлужского уезда, Костромской губернии // Живая старина. 1899. Вып. 4. С. 531-535.
- *Кузнецов Я.* [Этнографические сведения о крестьянах Новгородской губернии, Кирилловского уезда, д. Молино] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 718.
- *Куликовский Г. И.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- *Куликовский Г. К.* [Этнографические сведения о крестьянах Московской губернии] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. ДД. 633, 634.
- *Кульчинский Ф.* Очерки крестьянских игр в Сольвычегодском уезде // Вологодские губернские ведомости. 1883. № 14.
- *Кутехов М.* [Этнографические сведения о крестьянах Рязанской губернии, Середниковской волости, д. Барьмина] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1431.
- *Лаговский Ф. Н.* Народные песни Костромской, Новгородской, Нижегородской и Ярославской губ. Вып. 2. // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1927.
- *Лазарев А. И.* Уральские посиделки. Челябинск, 1977.
- *Ламетри П.* Этнографический очерк Мещовского уезда // Калужские губернские ведомости, 1860. № 27. С. 350.
- *Лебедева Н. И.* Духовная культура рязанских крестьян. // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1994.
- *Левина И. М.* Кукольные игры в свадьбу и метище // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Т. 2. Л., 1928. С. 201-234.
- *Левинтон Г. А.* К статье Д. К. Зеленина “обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских” // Проблемы славянской этнографии (к столетию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979. С. 172-178.
- *Левкиевская Е. Е.* Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 225-247.
- *Линева Е.* Великорусские песни в народной гармонизации. Вып. 1. СПб., 1904.
- *Листопадов А. М.* Народная казачья песня на Дону // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при МГУ. Т. 113. М., 1906. С. 208-218.
- *Литвинов П.* Весільні обряди і звичаі у с. Землянці Глухівського повіту у Чернигівщині // Матеріяли до українсько-руської етнольогії й антропольогії. Т. 3. Львів, 1900. С. 156-157.
- *Лобанов М. А.* Посиделки в Новгородской области: Песни и игры. Новгород, 1988.
- *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- *Лурье М. Л.* Игры ряженых Торопецкого района Тверской области // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 202-222.
- *Магнитский В.* Песни крестьян с. Беловолжского Чебоксарского уезда Казанской губернии. Казань, 1877.

- *Максимов В. А.* Вотяки. Краткий историко-этнографический очерк. Ижевск, 1925.
- *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Т. 1, 2. М., 1993.
- *Мартынова А. Н.* Детский поэтический фольклор. Антология. СПб., 1997.
- Материалы для изучения великорусских говоров. Вып. 8: Кострова Е. А. Вятской губернии, Нолинского уезда, село Колобово // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 73. № 5. СПб., 1903. С. 101.
- Материалы по этнографии Закамья // Пермские губернские ведомости, 1864. № 2. С.11. (МЭЗ, 1864).
- Материалы экспедиции ИРЛИ в Горьковскую область // Рукописный отдел Института русской литературы им. А. С. Пушкина (Пушкинский дом) (РО ИРЛИ). Р. V. К. 263. (МЭГО, к. 263).
- Материалы экспедиции ИРЛИ и студентов Архангельского пединститута в Архангельскую область // РО ИРЛИ. Р. V. К. 220. (МЭАО, к. 220).
- *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки: Происхождение образа. М., 1958.
- *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979.
- *Мельник Е. И.* Детский фольклор Каргопольского Обозерья. Опыт освоения местной традиции. Москва, 1991.
- *Мехнецов А. М.* Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни. Л., 1989.
- *Минц С. И., Савушкина Н. И.* Сказки и песни Вологодской области. Вологда, 1955.
- *Миролюбов Н.* Этнографические сведения о крестьянах Мольского прихода Тотемского уезда. Рукопись. 1898 г. // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 369.
- *Миронов С.* [Этнографические сведения о крестьянах Саратовской губернии, Хвалынского уезда] // РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1497.
- Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1991. (МСл).
- *Можаровский А. Ф.* Из жизни крестьянских детей Казанской губернии. Казань, 1882.
- *Можаровский А. Ф.* Святочные песни, игры, гадания и очерки Казанской губернии. Казань, 1873.
- *Морган Л. Г.* Первобытное общество. СПб., 1900.
- *Морозов И. А.* Бег // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 145-148 (Морозов, СД, 1995).
- *Морозов И. А.* “Где же ты был, черный баран?” (об одном обрядовом и игровом персонаже у славян) // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 64-66. (Морозов, 1985).
- *Морозов И. А.* Из рязанского этнодиалектного словаря: «Похороны таракана» // Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. Москва, 1996. № 4. С. 2-6. (Морозов, 1996).
- *Морозов И. А.* О ритуально-обрядовой основе старинных мужских развлечений // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 5: Традиционные формы досуга: история и современность. Москва, 1994. С. 100-118.

- *Морозов И. А.* Прагмасемантика игровых текстов // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 121-131. (Морозов, 1993).
- *Морозов И. А., Слепцова И. С.* “Доение коровушки” (из истории одной народной забавы) // Живая старина. 1995. № 1. С. 26-27. (Морозов-Слепцова, 1995).
- *Морозов И. А., Слепцова И. С.* “Круг игры”. Старинные забавы и развлечения русских. (Макет книги). (Морозов-Слепцова, «Круг игры»).
- *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Часть 1. // Российский этнограф. Вып. 8. М., 1993. (Морозов-Слепцова, 1993).
- *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Свидание с предком (пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженых) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 248-304.
- *Морозов И. А., Толстой Н. И.* Бить, битье // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 177-180 (Морозов, СД, 1995).
- *Морозова О. А.* Краеведческие сведения о д. Акулово Дубровской волости Касимовского уезда // РИАМЗ. Ф. ЭАОИРК. Д. 509. № 42.
- *Мухомедшина Л. А.* Традиционные собрания холостой молодежи в Среднем Приангарье (конец XIX — XX в.) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 53-72.
- [Надпись на обороте фотографии. Май 1913 г. Д. Суйтово Суйтоской волости, Духовищенского уезда, Смоленской губернии.] // РЭМ (иллюстрации). № 1242. (Надпись, № 1242).
- Народные поверья, песни и обряды (Сообщены из Ржевского уезда) // Тверские губернские ведомости. 1850. № 31. С. 97-99. (НППО, 1850).
- Народный театр // Сост. и комм. А. Ф. Некрыловой и Н. И. Савушкиной. М., 1991.
- *Невинский А.* Собрание образцов говора и словесности по г. Тихвину // АГО. Р. 24. Оп. 1. Д. 30.
- *Неклепаев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отделения РГО. Кн. 30. Тобольск, 1903.
- *Некрасов П. А.* Народные песни, наговоры, загадки, скороговорки и пословицы, записанные в Александровской волости Соликамского уезда Пермской губернии в 1890 и 1891 гг. // Записки Уральского общества любителей естествознания. Т. 22. [Екатеринбург], 1901. С. 118-223.
- *Неуступов А.* Этнографические материалы, собранные в Кадниковском уезде Вологодской губернии // РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 433а.
- *Нечаев И. В.* Игры деревенских детей Лаишевского уезда // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 11. Вып. 6. С. 495-510.
- *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.

- *Новикова А. М., Пушкина С. И.* Русские народные песни Московской области. Вып. 1. М., 1986.
- Новгородские праздницкие // Новгородские губернские ведомости. 1853. № 6. С. 29-30. (Новгородские, 1853).
- *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
- *Новиков Н. В.* Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н. А. Иваницким в Вологодской губернии. Вологда, 1960.
- *Новичкова Т. А., Панченко А. М.* Скоморох на свадьбе // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 10. Л., 1987. С. 100-121.
- Новое и полное собрание российских песен, содержащее в себе песни любовные, пастушеские, шутливые, простонародные, свадебные, святочные, с присовокуплением песен из разных российских опер и комедий. 6 частей. М., 1780-1781. Ч. 1-6. (Новое и полное, 1780, 1: ; и т.д.).
- *Носова Г. А.* Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки // Российский этнограф. Этнологический альманах. Вып. 6. М., 1993.
- *Овсянников А. В.* Русские народные песни, записанные в г. Казани. Казань, 1886.
- *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
- *Оленин А. А.* Народные песни Рязанского края // РИАМЗ. Ф. ЭАОИРК. Д. 514.
- *Ордин Н.* Собрание разных песен, стихов и описаний игр Сольвычегодского уезда Вологодской губернии [1877 г.] // АГО. Р. 7. Оп. !. Д. 56.
- *Пальчиков Н. Е.* Крестьянские песни, записанные в с. Николаевке Мензелинского уезда Уфимской губернии. СПб., 1888.
- *Паничева Н. Г.* Доклад общества краеведения этнографической секции о быте крестьян Новского района Пригородской волости Вологодского уезда. [1924-1925] // Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 4389. Оп. 1. Д. 179.
- *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. 3 (ХУП — начало ХУШ века). М., 1996. С. 11-264.
- Песенный фольклор Мезени. Л., 1967 (ПФМ, 1967).
- Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. Вып.1. М., 1911. [см. Киреевский П. В.]
- *Петрухин В. Я.* Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или валькирия? // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 31-43.
- *Подвысоцкий А. О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- *Покровский Е. А.* Детские игры, преимущественно русские. СПб., 1994.
- *Попов В.* Народные песни, собранные в Чердынском уезде. М., 1880.
- *Попроцкий М.* Калужская губерния // Материалы для географии и статистики России. Т. 9. Ч. 2. СПб., 1864.
- *Потапов Л. П.* Древний обычай, отражающий первобытно-общинный быт кочевников // Тюркологический сборник. Вып. 1. М.; Л., 1951. С. 164-176.
- *Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Ч.1. Варшава, 1883.
- *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- *Пр[ображен]ский Н. С.* Баня, игрище, слушанье // Современник. 1864. № 10. С. 499-522.

- *Пропп В. Я.* Исторические корни русской волшебной сказки. Л., 1986.
- *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
- Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 1 (А — Биби́шка). Л., 1967. Вып. 2 (Библио́тека — Бяшу́тка). Л., 1973. (ПОСИД).
- *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971.
- *Пшеницын М.* [Этнографические сведения о крестьянах Вологодской губернии, Никольского уезда, с. Юза]. Деревенская беседа // РЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 306.
- *Радченко З.* Сборник малорусских и белорусских народных песен Могилевской губернии, Дятловичской волости. Спб., 1911.
- *Рождественская Н.* У Белого моря. Народные песни и сказы. Архангельск, 1958.
- *Рождественский Н.* В. К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII века // Чтения в Обществе истории и древностей российских. Кн. 2. М., 1902.
- *Розов А. Н.* Кулачные бои в России // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 5: Традиционные формы досуга: история и современность. М., 1994. С. 133-143.
- *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 1. Киев, 1886. Вып. 8. Вильна, 1912.
- *Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут, 1993.
- *Ромодин А. В., Ромодина И. А.* Рассказы о посиделках (Публикация экспедиционных материалов) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Сборник научных статей. Л., 1990.
- *Рудинский В. Д.* Сборник песен и причитаний крестьян Рязанской губернии, Данковского уезда, с. Заболотного // АГО. Р.33. Оп.1. Д.16.
- *Руднева А. В.* Песни Смоленской области, записанные от Е. К. Щеткиной. Песни Кировской области, напетые А. А. Кениной. М., 1977.
- Русские народные песни Карельского Поморья. / Сост. А. П. Разумова, Т. А. Коски, А. А. Митрофанова. Л., 1971. (РНПКП, 1971).
- Русское народное творчество в Башкирии / Сост. С. И. Минц, И. С. Полищук и Э. В. Померанцева. Уфа, 1957. (РНТБ, 1957).
- *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- *Самоделова Е. А.* Рязанская свадьба. Исследование местного обрядового фольклора. Рязань, 1993.
- *Сахаров А. И.* [Этнографические сведения о крестьянах Орловской губ., Карачевского у.] // РЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1027.
- *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Т. 1. СПб., 1841 и 1885.
- *Свешникова Т. Н.* Волки-оборотни у румын // Balkanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 208-221.
- *Свитова К.* Народные песни Брянской области. М., 1966.
- *Севортян Э. В.* Аффиксы именного словообразования в азербайджанском языке. Опыт сравнительного исследования. М., 1966.
- *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». М., 1978. (ЭСТЯ, 1978).
- *Серебреников В. Н.* Меткое слово. Песни. Сказки. Пермь, 1964.

- *Серов С. Я.* Медведь — супруг (Вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 170-190.
- *Симаков Г. Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX века. Историко-этнографические очерки. Л., 1984.
- Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. (СД, 1995).
- *Сладкопевцев А. А.* Русская народная песня в Москве XIX-XX вв. М., 1990.
- *Слепцова И. С.* Из рязанского этнодиалектного словаря: Русалка // Живая старина. 1996. № 4. С. 6-8. (Слепцова, 1996а).
- *Слепцова И. С., Морозов И. А.* Не робей, воробей! Детские игры, потешки, забавушки Вологодского края. М., 1995.
- *Слепцова И. С.* Об одном мифологическом персонаже, связанном с прядением (рязанская Коляда) // Рязанский этнографический вестник. Этнография и фольклор Рязанского края. Материалы Российской научной конференции к 100-летию со дня рождения Н. И. Лебедевой (I-вые Лебедевские чтения. 6-8 декабря 1994 г.). Рязань, 1996. С. 63-65. (Слепцова, 1996б).
- Словарь вологодских говоров. (Образинка — Палище). Вологда, 1993. (СлВГ).
- Словарь смоленских говоров / Под ред. А. И. Ивановой. Вып. 1 (А — Б). Смоленск, 1974. Вып. 2 (В). Смоленск, 1980. Вып. 3 (Г — Д). Смоленск, 1982. Вып. 4 (Е — И). Смоленск, 1985. Вып. 5 (К). Смоленск, 1988. (СлСГ).
- Слово о полку Игореве // “Изборник”. Сборник произведений Древней Руси. М., 1969.
- *Смирнов А. П.* Песни крестьян Владимирской и Костромской губерний. М., 1847.
- *Смирнов М. И.* Этнографические материалы по Переяславль-Залесскому уезду, Владимирской губернии. Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. Легенды и сказки. М., 1922.
- *Смирнов Ю. И.* Былина “Иван Гостиный сын” и ее южнославянские параллели // Русский фольклор. Вып. 9. М.-Л., 1968. С. 55-66.
- *Снесарев Г. П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 7: Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958-1961 гг. М., 1963. С. 155-205.
- *Соболев А. Н.* Детские игры и песни // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Кн. 16. Владимир, 1914. С. 1-16.
- *Соболев А.* [Этнографические сведения о крестьянах Вологодской губ., Тотемского у., Куракинской вол. (1899 г.)] // РЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 372.
- *Соболевская В. М.* Очерки быта кокшаров и присухонских крестьян. [1920 г.] // ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 144.
- *Соболевский А. И.* Великорусские народные песни. Т. 1. СПб., 1895. Т. 2. СПб., 1896. Т. 3. СПб., 1897. Т. 4. СПб., 1898. Т. 5. СПб., 1899. Т. 6. СПб., 1900. Т. 7. СПб., 1902.
- Собрание народных песен П. В. Киреевского. Тула, 1986. [см. Киреевский П. В.].
- Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина. Т. 2. Л., 1986. [см. Киреевский П. В.].

- *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов XIX — нач. XX вв. М., 1979.
- *Соколов Г. И.* Эгейское искусство. М., 1972.
- *Соколовы Б. М.* и *Ю. М.* Сказки и песни Белозерского края. Пг., 1915.
- *Солнцев Г.* [Этнографические сведения о крестьянах Орловской губернии, Орловского уезда] // РЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1255.
- *Соловьев Е. Т.* Свадебные песни и игры в Рязанской губернии // АГО. Р. 33. Оп.1. Д.14.
- *Сперанский Н.* Сельские хороводные песни и игры // Владимирские губернские ведомости. 1898. № 33. С. 4-5.
- Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 1. СПб., 1893.
- Српски етнографски зборник. Књ. 58. Београд, 1948. (СЕЗб).
- *Стаменова Ж.* Кукери и сурвакари. София, 1982.
- *Страхов А. Б.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. Мюнхен, 1991.
- *Страхов А. Б.* Русское обрядовое печенье «христовы (боговы, божьи) онучи» в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 77-79.
- *Стунеев А.* Святочные игрища в Ельнинском уезде (Этнографический очерк) // Смоленский вестник. 1889. № 26. С. 2-3.
- *Сумароков П.* Хозяйственный и этнографический очерк Каширского уезда // Сельское хозяйство. 1860. Т. 3. № 7, отд. VI. С. 12-14.
- *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996.
- *Тавлай Г. В.* Белорусское купалье. Минск, 1986.
- *Терещенко А. В.* Быт русского народа. Спб., 1848. Т. 1-7.
- *Толстая С. М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 22-27.
- *Толстой Н. И.* Вучары // СД. Т. 1. М.,1995. С. 460-461. (СД, 1995).
- *Толстой Н. И.* Культурная семантика славянского **vesel-* // Толстой Н. И. ЯНК. М., 1995. С. 306-309.
- *Толстой Н. И.* Южнославянские вучари. Обряд, его структура и география // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения - 1. М., 1992. С. 46-57.
- *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. (Толстой, ЯНК, 1995).
- *Толстой Н. И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139-168.
- *Толстые Н. И.* и *С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и баланский фольклор. М., 1978. С. 95-130.
- *Топоров В. Н.* Др.-греч. μακαρ, μακαριος и под. (marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Balkano-balto-slavica. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 39-46.

- *Топоров В. Н.* Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. М., 1994. С. 10-117. (Топоров, Загадка, 1994).
- *Топоров В. Н.* О происхождении нескольких русских слов // Этимология-1970. М., 1972. С. 23-37.
- Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963-1976 гг). Л., 1979. (ТФНО, 1979).
- *Тревер К. В.* Древнеиранский термин «parna» (к вопросу о социально-возрастных группах) // Известия АН СССР. Серия истории и философии. 1947. Т. 4. № 1. С. 73-85.
- *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
- *Трубачев О. Н.* Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1. М., 1974. Вып. 2. М., 1975. Вып. 3. М., 1976. Вып. 4. М., 1977. (ЭССЯ).
- Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып. 18. Владимир, 1870. (ТВГСК, 1870).
- *Тульцева Л. А.* Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978. С. 122-137.
- *Тульцева Л. А.* По страницам рязанского календаря // Живая старина. 1996. № 4. С. 9-10.
- *Тульцева Л. А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.163-179.
- *Убранцев Н.* Этнографические материалы из Шацкого уезда // АГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 18.
- *Урусов А. А.* Материалы по народной поэзии с. Степановка Касимовского уезда // РИАМЗ. Ф. ЭАОИРК. Д. 511.
- *Успенский Б. А.* “Заветные сказки” А. Н. Афанасьева // От мифа к литературе: Сборник в честь 70-летия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 117-138. То же. // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М., 1994. С. 129-147. (Успенский, 1994).
- *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М., 1994. С. 53-128.
- *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- *Успенский Д. И.* Посиделки (в Тульском и Веневском уездах) // Этнографическое обозрение. 1891. Кн.10. № 3-4. С. 228-230.
- *Фаминцин А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1995.
- *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971. (Фасмер, ЭСРЯ).
- *Филин Ф. П.* Словарь русских народных говоров. Вып. 2. Л., 1966. Вып. 3. Л., 1968. Вып. 12. Л., 1977. Вып. 13. Л., 1977. Вып. 14. Л., 1978. Вып. 15. Л., 1979. Вып. 16. Л., 1980. Вып. 17. Л., 1981. Вып. 18. Л., 1982. Вып. 19. Л., 1983. Вып. 20. Л., 1985. Вып. 21. Л., 1986. Вып.22. Л., 1987. (СРНГ).

- *Фирсов Б. М., Киселева И. Г.* Быт великорусских крестьян-землеиащцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- *Фишман О. М.* Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 190-205.
- *Фон-Кремер А.* Песни крестьян с. Верхотишанки // Воронежские губернские ведомости. 1851. № 18. С. 152.
- *Фрезер Д.* Золотая ветвь. М., 1986.
- *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1997.
- *Харузин Н. Н.* Русские лопари // ИОЛЕАЭ. Т. 10. СПб., 1890.
- *Хорватова Э.* Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 130-173.
- *Худзинская Л. А.* Песня. Сообщил А. Т. Шевырев // РИАМЗ. Ф. ЭАОИРК. Д. 614.
- *Цветков К.* Песни игровые и лирические Костромской губернии / Материалы для изучения великорусских говоров. Вып. 8. // Сборник Общества русского языка и словесности. Т. 73. № 5. М., 1903. С. 132-137.
- *Цейтлин Г.* Народные игры в Поморье // Известия Архангельского общества изучения русского Севера. 1911. № 13. С. 7-21.
- *Цепенков М. К.* Македонски народни умотворби во десет книги. Кн. 9. Скопје, 1980.
- *Цивьян Т. В.* Из восточнославянского пастушеского текста: пастух в русской сказке // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 336-367.
- *Цивьян Т. В.* Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 305-317.
- *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993.
- *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- *Чернышев В.* Сведения о некоторых говорах Тверского, Клинского и Московского уездов // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 75. № 2. СПб., 1904. С. 1-191.
- *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков. М., 1957.
- *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. Вып. 1. Спб., 1872 (Чубинский, 1872а). Т. 3. Спб., 1872 (Чубинский, 1872б). Т. 4. Спб., 1877. Т. 5. Спб., 1874.
- *Чулков М. Д.* Собрание разных песен. Ч. 3, Прибавление. СПб., 1913.
- *Шаблыкин М. И.* Фольклор деревни Шожма Вологодской губернии, Каргопольского уезда, Мошинской волости. [1926 г.] // РО ИРЛИ. Р. 5. К. 108.
- *Шейн П. В.* Быт, обряды, поверья, приметы,сказки, песни и прочее Тверской губернии // ПФА РАН. Ф. 104. Оп. 1. (Шейн, Тверь).
- *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898. (Шейн, Великорусс, 1898).

- *Шейн П. [В].* Женитьба комина // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 38. № 3. С. 152-160.
- *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1, 2. СПб., 1887. Т. 3. СПб., 1902. (Шейн, Материалы..., 1887, 1: и 2: ; Шейн, Материалы..., 1902).
- *Шейн П. В.* Песни, обряды Рязанской губернии. // Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук (ПФА РАН). Ф. 104. Оп. 1. (Шейн, Рязань).
- *Шейн П. В.* Песни Псковской губернии // ПФА РАН. Ф. 104. Оп. 1. (Шейн, Псков).
- *Шейн П. В.* Русские народные песни. Ч. 1. М., 1870. (Шейн, РНП).
- *Шейн П. В.* Сборник народных детских песен, игр, загадок. М., 1898. (Шейн, СНДП).
- *Шешенин А. К.* Русь (Песни, прибаутки, обычаи Архангельской губернии) // АГО. Р. 1. Оп. 1. Д. 56.
- *Шипова Е. Н.* Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, 1976.
- *Шишонко В.* Отрывок из “Народного творчества Пермской губернии” // Пермские губернские ведомости. 1880. № 98. С. 412; 1881. № 18. С. 95.
- *Шнирельман В. А.* У истоков войны и мира // Война и мир в ранней истории человечества. Ч. 1. Москва, 1994.
- *Шумов К. Э.* Былички и бывальщины. Пермь, 1991.
- *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнольогічний і статистичний огляд. Ч. 3. Львів, 1902. Ч. 4. Львів, 1904. Ч. 5. Львів, 1908.
- *Щепанская Т. Б.* «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XX — начала XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165-171.
- *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
- *Якушкин П. И.* Русские народные песни из собрания П. И. Якушкина. М., 1860.
- *Ястребов И. С.* Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Моравии и Дибре). Из путевых заметок. СПб., 1886.
- *Bartoš F.* Naše děti. Jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poesie, zabavy, hry i společné prace. Praga, 1951.
- *Berneker E.* Slavisches etymologisches Wörterbuch. B. 1. Heidelberg, 1908.
- *Chodakowski Z. D.* Spiewy słowiańskie pod strzechą wiejska zebrane. Warszawa, 1973.
- *Drabecka M.* Folklor Warmii i Mazur. Warszawa, 1978.
- *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narowią. Cz. 1. Białystok, 1964.
- *Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. T. 1, 2. Zagreb, 1988.
- *Gennep A. van.* Die Übergangsriten. Frankfurt, 1986.
- *Gloger Z.* Obchody weselne. Cz. 1. Kraków, 1869.
- *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1-60. Wrocław; Poznań, 1961-1985. T. 2-5. 1962; T.6-13. 1963; T. 14-17. 1962; T. 18. 1963; T. 20-23. 1964. T.24-26. 1963; T. 27-28. 1964; T. 29. 1962; T. 30. 1964; T. 44-45. 1968; T. 56. 1976. (Kolberg, DW).

- *Kollar J.* Narodnie spievanky. Bratislava, 1953.
- *Kotarski J.* Lobor. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1917. Knj. 21. S. 179-224.
- *Krauss F.S.* Gonitwy ślubne u Słowian południowych // Wisła, 1890, t. 4, s. 112-122.
- *Kuchowicz Z.* Obyczaje staropolskie XVII — XVIII wieku. Łódź, 1975.
- *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. D. 1: Pomlad. Celje, 1965; D. 2: Poletje. Celje, 1967; D. 3: Jesen. Celje, 1970; D. 4: Zima. Celje, 1970.
- *Kuusi M.* Regen bei Sonnenschein. Zur Weltgeschichte einer Redensart. Helsinki, 1957.
- Lietuviu tautosaka. T. 5. Vilnius, 1970. (LT, 1970).
- Lietuviu tautosakos rinktine. Vilnius, 1954. (LTsR, 1954).
- *Mannhardt W.* Wald und Feldkulte. Berlin, 1904.
- Narodni običaj lelje-kraljice kao historijski spomenik. Zagreb, 1967. (NOL-K).
- *Olejník J.* Lud pod Tatrami. Martin, 1978.
- *Ondrejka K.* Tradičné hry déti a mládeže na Slovensku. Bratislava, 1976. (Ondrejka, 1976a).
- *Ondrejka K.* Z hier liptovských deti, hládencov a diev. Bratislava, 1976. (Ondrejka, 1976b).
- *Pauli Żegota.* Pieśni ludu polskiego w Galicij. Wrocław, 1973.
- *Piasecki E.* Zabawy i gry ruchowe dzieci i młodzeży. Warszawa-Lwów, 1927.
- *Plicka K.* "Zlatá brána". Slovenské deti vo svojich tradičných hrách. Martin, 1972.
- *Plicka K.* Česky rok v pohádkách, pisnich, hrách a tancich. D. 2: Leto. Praha, 1950.
- *Schneider I.* Z kraju huculow. Materyaly etnograficzne. Lwow, 1899.
- Slovenské spevy. Díl. 2. Bratislava, 1973. (SS, 1973).
- *Tomeš J.* Masopustni, jarni a letni obyčeje na Moravskem Valašsku // Stražnice. 1972. № 410. S. 401.
- *Vranecký J. O.* A měl sem ja piščalenku. O lidovych hudebnich nastrojich, dětských hřičkách a hrách na Moravskem Valašsku. Ostrava, 1963.
- *Zilynskyj O.* Historický vývoj dramatických lidových her u západnich a východnich Slovanů // Český lid. 1968. Roč. 55. № 3. S. 180-187.
- *Zilynskyj O.* Hry na vrata a mosty v slovanskem folkloru // Slavia, 1958. T. 27, № 1.
- *Zilynskyj O.* Kapitolly z dějin východoslavanských lidových her // Slavia, 1970. T. 39, № 1. S. 64-80.
- *Zilynskyj O.* Jarni hra na Dunaj a jeji vychodoslvanské obdoby // Slovenský národopis. 1961.Roč. 9. № 4. S. 610-627.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Испытание судьбы. *Гадание, ворожба:* 56, 70, 97, 113, 125-130, 132, 142, 144-146, 148, 179, 198, 219, 220, 234, 254, 260, 261, 272-274, 304. *Жребий:* 8, 14, 18, 20, 97, 151, 176, 281. *Загадка, загадывание*: 14, 20, 70, 130, 148, 271, 272, 282, 294, 295. *Считалки:* 185, 198, 200. *Фанты:* 121, 263, 264.

Вступление в брак. *Веселье, весілля, веселые вечера:* 95, 157, 160, 314, 325. *Женитьба:* 3, 8, 13, 65, 84, 148, 224, 231, 264, 267. *Поцелуй:* 69, 79, 80, 103, 232, 240, 248. *Продажа:* 22, 24, 26, 191, 193, 224, 231, 232, 238, 245, 251, 252, 254, 295, 301. *Свадьба:* 9, 14, 34, 35, 49, 107, 305. *Слава, славление:* 15, 31, 57, 63, 73, 157, 160. *Смотрины и сватовство:* 31, 44, 61, 74, 97, 108, 138, 139, 140, 187, 239.

Домашние животные и звери. *Бык:* 119, 122, 150, 191, 202, 231, 238, 244-246, 253-255, 274, 275, 279, 281, 302, 303, 310, 327, *Баран:* 122, 188, 194-197, 202, 203, 231, 255, 279, 301, *Боров:* 58, 220, 274, 279, 295, *Волк:* 21, 23, 185-191, 250, 255, 286, 287, 289-293, 303, 327, *Жеребец:* 59, 119, 274, 281, *Заяц:* 12, 31, 65, 69, 70-72, 75, 76, 78, 79, 83, 91, 98, 91, 98, 125, 139, 150, 151, 172, 175, 181, 191, 194, 199, 200, 202-204, 242, 244, 292, 294, 303, 317, *Коза:* 23, 25, 31, 51, 115-117, 191-196, 199-203, 255, 259, 260, 199, *Козел:* 119, 138, 139, 150, 191-198, 202, 204, 231, 238, 246, 256, 257, 303, *Конь, лошадь, кобыла:* 25, 50, 58, 61, 63, 64, 67, 70, 89, 124, 129, 145, 150, 155, 187-190, 218, 227, 231, 238, 245, 260, 277, 284, 290, 291, 302, 310, 311, *Корова:* 25, 116-119, 135, 184, 187, 188, 193, 290, 291, 302, *Кот:* 115, 120, 197, *Лисица*: 21, 115, 116, 119, 184, 185, 188, 244, 282, 292, *Медведь:* 21, 23, 133, 134, 136, 184, 185, 191, 192, 218, 220, 224, 231, 238, 245, 246, 249-259, 273, 290, 292, 296, 297, 299, 300, 302-304, 310, 327, *Овца, ярка:* 23, 25, 122, 145, 155, 157, 186-188, 239, 255, 277, 289-291, 301, *Поросенок:* 58, 125, 139, 157, 251, 253-255, 279, 292, 310, *Собака, пес:* 84, 128, 134, 141, 197, 255, 259, 260, 286, *Свинья:* 56, 58, 138, 220, 237, 253-255, 274, 275.

Личины жениха: *Баран* (см.), *Барин:* 37, 45-48, , 51, 64, 75-77, 81, 90, 96, 162, 177, 180, 200, 201, 218, 220-222, 227, 230, 256, 271, 278, *Бахарь:* 6, 187, 197, 217, 227, 266, 274, 275, 281, 295, 303, 327, *Борис:* 65, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 90, 181, *Боярин, бояре:* 10, 12, 26, 44, 77, 78, 86, 102, 165, 166, 177, 178, 180-183, 275, 276, 278, 297, *Веселый, веселóй, веселая головушка:* 9, 67, 68, 87, 94, 99, 107, 145, 151-153, 156, 157, 162, 163, 202, 273, 275, *Волк* (см.), *Воробей* (см.), *Горюн:* 165, 166, 167, 240, *Дунай, Дунанайка:* 24, 97, 98, 99, 102, 106, 107, 162, 167, 170-172, 208, 209, 235, 245, *Жених:* 36, 49, 54, 127, 165, 177, 180, 233, 267, 297, 298, 304, *Жеребец* (см.), *Заяц* (см.), *Иван, Иванушка:* 75, 87, 89, 96, 100, 159, 180, 186, 204, 225, 227, 238, 295, 302, *Князь:* 18, 69, 77, 78, 102, 103, 285, 287, 292, 298, 304, *Козел* (см.). *Король* (см.), *Кукла:* 59, *Медведь* (см.), *Монах, чер-*

нец: 9, 91, 106, 107, 148, 164-171, 173-176, 227, 302, 326. *Петух* (см.). *Сиротинка:* 9, 157-160, 161, 166, 183, 240, 279, 327, *Скоморох:* 9, 91, 106, 107, 148, 151-161, 183, 221, 274, 296, 298, 303, 326, 327, *Слуга:* 70, 97, 102, 104, *Собака* (см.). *Сокол* (см.). *Соловей* (см.). *Спиря:* 9, 161, 162, 327, 239. *Утка* (см.). *Царевич, царев сын, княжой сын:* 31, 77-82, 167, 302, 313, *Царь* (см.).

Личины невесты: *Барыня:* 37, 45-48, 50, 51, 83, 96, 177, 218, 222, 230, 256, 278. *Голубка* (см.). *Княгиня:* 31, 70, 78, 85, 86, 178, 179. *Кострома* (см.). *Курица* (см.). *Лебедь* (см.). *Невеста:* 33, 49-51, 57, 77, 91, 188, 219, 294. *Кукла:* 320. *Овца* (см.). *Русалка* (см.). *Сиротинка:* 158, 166. *Славутница:* 51, 61, 62. *Служанка:* 102, 103. *Старица:* 175. *Царевна, царская дочь:* 7, 15, 77-82, 155, 156, 180-182, 184, 185, 302, 306. *Черничка:* 175. *Ярка* (см.).

Локусы, связанные со сватовством и женитьбой: *Баня:* 41, 123, 126, 127, 143-148, 220, 232, 265, 298, 321, *Гумно, ток:* 28, 109, 121, 127, 129, 199, 202, 220, 306, 313, *Долина:* 86, 193, 309, *Келья:* 12, 62, 173, 174, *Китай-город:* 12, 26, 28, 73, 82, 96, 168, 169, *Лес, роща, гай, шум:* 22, 31, 89, 90, 92, 93, 131, 140, 155, 189, 197, 201, 258, 285, 303, 312-314, *Мельница:* 134-136, 196-198, 224, *Нов-город:* 28, 167, *Овин:* 13, 43, 125, 127, 144, 220, 230, 292, *Перекресток, росстани:* 128, 130, 132, 142, 220, *Печь:* 19, 44, 57, 59, 129, 146, 152, 153, 185, 197, 298, 304, 311, *Река:* 22, 32, 83, 96, 129, 140, 144, 166, 198, 244, 264, 282, 311, 316, 320, *Хоровод, танок, круг:* 19, 33, 64, 65, 69, 70, 72, 74, 75, 78, 82, 83, 85, 88, 90-96, 102, 103, 115, 122, 128, 150, 152-155, 158, 166-169, 173, 182, 194, 197, 201, 217, 218, 233, 234, 241, 250, 256, 262, 265, 263, 281, 307, 311, 313, 317-320, *Ярмарка, торг, рынок, базар:* 22, 24, 25, 27-30, 61, 62, 73, 140, 170, 180, 181, 193, 202, 219, 254, 259, 260.

Обличия предков и руководителей женитьбы: *Афанас, Фофан:* 58, 222, 238, 259, *Афонша:* 222, 230, *Баба:* 62, 140, 239, 240, 289, 299, *Бакун:* 259, *Банник, баенник:* 9, 127, 143, 148, 183, *Баенница, обдериха:* 143, 146, 148, *Боров, свинья* (см.), *Бык* (см.), *Волк* (см.), *Дед, дзюд, старик:* 44, 51, 54, 58, 59, 134, 135, 138, 140, 143, 153, 187, 228-230, 240, 241, 250, 231, 260, 261, 265, 290-292, *Игумен:* 106, 171-173, *Коза* (см.), *Коляда, колядовщики:* 29, 216, 289, 292, 293, 300, *Король:* 7, 14—18, 27, 28, 31, 34, 77-80, 82, 123, 231, 232, 281, *Кострома:* 220, 261, 265, 314, 319-321, *Кудеса, кулеса:* 60, 140, 218, 220, 254, 140, *Леший, лесной:* 143, 144, 183, 235, 303, 310, 321, *Медведь* (см.), *Мельник:* 134, 135, 195, 196. *Мясо сырое:* 145. *Пастух:* 300-303, *Пахом:* 260, *Покойник, мертвец:* 6, 58, 132, 133, 140, 146, 164, 177, 184, 186, 190, 192, 218, 220-222, 226, 232-238, 242, 243, 245-249, 251-256, 258, 261, 262, 271, 293, 295, 296, 310, 319, 326, *Поп, священник:* 27, 43, 59, 102, 176-177, 187, 189, 217, 227, 231, 235, 237-239, 242, 243, 248, *Родители:* 126, 131, 132, 230. *Русалки:* 220, 233-235, 299, 301, 309, 311, 319, 320. *Сидор:* 52, 58, 151, 153, 187, 197, 217, 231, 238, 244, 261, 266, 271, 281, *Сноп:* 22, 59, 60, 121, 127, 226, 246, 258, 304, 315, *Старуха:* 63, 229, 271, 291, *Таракан:* 55-56, 61, 238, *Царь:* 7, 14, 18, 77, 79-81, 162, 163, 281, 288, 294, 302, *Черти, бесы:*

72, 125, 126, 128-130, 134, 139, 140-143, 146, 148, 175, 190, 200, 220, *Чумич:* 187, 197, 217, 227, 228, 231, 266, 271, 281, *Яша, ящер:* 22, 31, 81, 95, 96, 105, 106, 118, 229, 230, 234, 262-265, 296, 305, 326.

Одежда и головные уборы: *Венок:* 17, 22, 41, 51, 78, 79, 92-96, 105, 106, 130, 217, 230, 234, 262, 305-307, 311, 312, 315, *Платок:* 38, 39, 41, 42, 46, 60, 70, 74, 83, 88, 92, 94, 96, 101-106, 130, 132, 168, 169, 171-173, 177, 181, 187, 193, 219, 224, 237, 262-264, 283, 289, 320, *Сапоги (в т.ч. козловые):* 28, 45, 49, 76, 92, 145, 181, 182, 193, 264, *Шапка:* 17, 39, 47, 56, 59, 96-98, 101-106, 124, 133, 135, 150, 152, 167, 171, 182, 227, 245, 260, 261, 277, *Шляпа:* 46-48, 50-52, 59, 69, 92, 96-102, 104-106, 168, 169, 284, 301.

Пища и напитки: *Блины:* 46, 48, 52-56, 137, 139, 224, 228, 230, 235, 256, 257, 299. *Вино:* 25, 43, 49, 55, 66, 76, 90, 152, 153, 193, 239-242, 292, 297, 300, 305, 319, 320. 320, *Вода:* 136. *Мед:* 25, 73, 84, 90, 180. *Мясо:* 29, 50, 54, 145, 146, 157, 244, 293. *Пиво:* 29, 60, 66-68, 71, 72, 74, 76, 90, 152, 153, 163-166, 174, 180, 227-229, 240-242, 255, 280, 299, 303, 313. *Сусло:* 76. *Шаньга:* 138.

Подарки предка-жениха: *Кукла:* 37-39, *Ленты:* 17, 41, 46, 47, 50-54, 59, 96, 128-131, 149, 239, *Шелк, шелковая плеть или лента:* 67, 103, 128, 130, 131, 247, 254, 306.

Похороны и смерть. 6, 8, 13, 20-22, 35, 38, 54-56, 61, 84, 132, 133, 157, 191, 195, 197, 221, 231-255, 264, 297, 310-312, 314-316, 319, 320.

Праздники и календарные периоды. *Великий пост:* 144, 186, 288, 304, *Духов день:* 13, 111, 112, 185, 213. *Красная горка:* 13, 95, 312 , *Кузьминки, Кузьма-Демьян:* 51, 109, 144, 284, 297, 299, *Иван Купала:* 13, 21, *Пасха:* 25, 64, 90, 235, 312. *Петров день, Петровки:* 13, 25, 93, 94, *Троица:* 7, 13, 16, 41, 64, 83, 92, 93, 95, 185, 214, 244, *Святки:* 47, 129, 131, 148, 150, 151, 210.

Птицы: *Ворон:* 22, 26, 31, 186, 265, 314, 315, 318, 326. *Ворона:* 316. *Воробей:* 30, 33, 158, 161, 191, 203-205, 207, 235, 240, 241, 258, 259, 292, 310, 312, 314-319, 321, 326. *Глухарь:* 149. *Голубка (в т.ч. в качестве обращения):* 90, 162, 203, 204, 233, 309, 318. *Голубь:* 28, 46, 292, 309, 310, 315, 317. *Гусь:* 25, 72, 80, 186, 187. *Коршун, канюк:* 22, 23, 26, 31, 186, 265, 312, 314, 316, 318, 326. *Курица:* 25, 52-54, 117-119, 184, 220, 227, 255. *Куропатка:* 124. *Лебедь:* 23, 31, 32, 95, 203. *Перепелка:* 23, 124, 309, 310. *Петух:* 58, 116-119, 126, 145, 146, 149, 184, 188, 220, 255, 258, 259. *Селезень, (в)утень, качор:* 22, 23, 26, 31, 32, 203, 258, 293. *Сокол (в т.ч. в качестве обращения):* 22, 30, 203, 208, 282, 302, 315. *Соловей:* 30, 203, 311-319. *Тетерев:* 109, 149. *Тетёра:* 203. *Утка, вутка:* 22, 23, 26, 32, 72, 83, 156, 203.

Растения: *Капуста:* 30, 31, 52, 55, 120, 184, 193, 199-201. *Конопля:* 29, 30, 199, 204-207, 315. *Лен:* 23, 30, 83, 189, 204-208, 265, 288, 292, 294, 314, 315. *Мак:* 29, 30, 208, 293, 307-309, 316-320, *Просо:* 12, *Хмель:* 87, 161-166, 183. *Хрен:* 26, 30, 52, 80, 138, 162, 163, 318.

СОДЕРЖАНИЕ

Хренов Н.А. Традиционная игра в контексте русской культуры (о книге "Женитьба добра молодца") 3
Глава 1. Введение в женитьбу" 12
Свадьба в системе переходных обрядов 13
Брачные мотивы и сюжеты в молодежных играх 22
Глава 2. Смотр девушек-невест
Свадьба "понарошку" 35
Смотрины и сватовство 44
"Гляжу, выбираю я себе невесту" 64
Глава 3. Становление "добра молодца"
Испытание страхом и смехом 113
Молодец-"скоморох" и молодец-"монах" 148
Под личиной животного или птицы 183
Глава 4. Жених в обличье ряженого
Бахарь, Чумич, Сидор и другие 217
Жених-"покойник" 232
Игры с мертвецом 255
Глава 5. Ритуально-обрядовые истоки "женитьбы"
Обрядовые обходы и архаические формы брака 271
Ряженые-"предки" в традиционной свадьбе 296
Брак на поле 304
Заключение 326
Литература 328
Предметно-тематический указатель 348

Научное издание

Игорь Алексеевич Морозов

ЖЕНИТЬБА ДОБРА МОЛОДЦА

Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой "свадьбы" / "женитьбы"

Работа выполнена в рамках проекта
Российского гуманитарного научного фонда
«Традиционная празднично-игровая культура русского народа»
(номер проекта 95-06-17237)

4702010105-026
М ——————— без объявления
ЛР070132-98

ББК 82.3Р

Зав. отделом книжных изданий ГРЦРФ **Э.Р. Жукова**
Редактор **Л.Г. Рыжова**
Компьютерная верстка **Т.В. Бурцевой**

Лицензии: ЛР № 070132 от 29.01.97 г. и ЛР № 065483 от 28.10.97 г.

Подписано в печать 29.12.97 г. Формат 60×84/16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Объем 18,5 уч.-изд. л.; 18,0 а.л.; 22,0 п.л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 54