

Ряженный-демон, ряженный в демона...

Л. М. Ивлева, М. А. Лурье

Некоторые из давно декларируемых мифологических концепций ряженья получают в последнее время все большее обоснование. Оно заметно углубляется по мере того, как все большее число уровней ряженья оказывается предметом специального исследования. Прежде всего это касается таких его уровней, как **акциональный** (он представлен целым спектром действий, включая хореографическое поведение окрутника), **персонажный**, **вещный** (костюм, маска и пр.), **лингвистический** (имеются в виду не только речевые характеристики отдельных действующих лиц, но и обобщенные наименования ряженных). Комплекс выявленных собирательных названий окрутников, наиболее устойчивые черты их поведения, основные предметные символы, с которыми оно традиционно связано,— все это позволяет определить ряжение в целом как специфический язык общения с потусторонним (главным образом демоническим) миром, как магическую игру с ним.

При этом нетрудно заметить, что «демонологическая» информативность ряженья на разных его уровнях неодинакова. В одних случаях существует возможность лишь самых общих сопоставлений с демоническим миром народной прозы. В других обнаруживаются гораздо более конкретные, в том числе сюжетные, переключки нарратива с ряженьем, возрастает «узнаваемость» отдельных демонических персонажей в составе последнего. Третьи же служат поводом не только для всевозможных идентификаций подобного рода, но и для выявления специфики собственно **игровых** образов народной демонологии, которые как раз и создаются в ряжение¹.

Исключительно ценным комментарием к вопросу о мировоззренческой сущности данного явления служит богатый фонд его диалектных обозначений. Определенный пласт названий (к примеру, такие термины, как *окрутники*, *окрута*, *окрученники*, и пр.) позволяет любого *наряженника* сближать с кругом демонических существ, для которых принципиальна способность превращаться, менять свой облик, «перекидываться». Именно в этом отношении ряженные мало чем отличаются от т.н. *обертуннов* и *обертих* —

оборотней, которые являются окрутниками по своей природе. Еще для А.Н.Афанасьева было очевидно, что в данном случае «язык и предание ярко засвидетельствовали тождество понятий превращения и переодевания»².

Другая группа терминов (в частности, такие, как *фóфанцы, шуликí, шилíкúны, лешаки, кудесá, кудесники, чудилки, бúкушки, кикиморы, хухольники, хухлякí, пугалáшки, пужалá, страшкí, мудрушки*, и др.) отчасти совпадает с диалектными названиями демонов, отчасти находится с ними в некотором родстве. В результате возникает возможность почти безоговорочно рассматривать весь круг персонажей ряженья как существа сверхъестественные. Все окрутники — независимо от их конкретной ролевой интерпретации — в принципе оказываются нечистиками, «бесовскими личинами» (А.Ермолов), все надевают маску, которая воспринимается носителями традиции как «лице черта» (П.Ефименко), «корчат из себя демонов и страшилищ» (А.Терещенко), действуют по дьявольскому внушению и, естественно, «тешат черта».

Между прочим, на эту общую характеристику ряженого как демона работают наиболее типичные способы изменения облика в обряде. Это выворачивание одежды наизнанку и ее переворачивание по принципу сверху вниз, слева направо; обращение к архаичным (в том числе вышедшим из употребления) формам одежды и переодевание в костюм противоположного пола, иной возрастной или социальной группы. Это различные виды инверсии в наряде окрутника и необычное использование им парных деталей костюма (речь идет о таких случаях, когда один лапоть надевается правильно, в то время как другой — задом наперед); наконец, наделение свойствами одежды тех предметов и материалов, которые в действительности ею не являются. Ту же функцию имеет, кстати, цветовой спектр материалов, применяемых для костюмировки и гримировки окрутника, а кроме того — измазанность последнего сажей, грязью, взлохмаченность и косматость как важные составляющие его внешнего облика.

Конечно, весьма показателен в данном отношении ряд пословичных формул, в которых подчеркивается, что рогожа, шкура, эти типичные для ряженья материалы (вернее, антиматериалы), являются одеждой нелюдей: «*В рогожу одеться — от людей (Бога) отречься*». Не менее выразительны и многочисленные данные о том, что в способе ношения одежды демонические существа —

подобно ряженым — «предпочитают» изнаночность. На попытке угодить им в этом иногда и основывается собственно магическая практика. В качестве примера приведем два свидетельства такого рода. «Поселяне, собираясь в ночную, — сообщается у И. Сахарова, — надевают тулуп навыворот, голову повязывают полотенцем, для обороны берут кочергу»³ (все это должно защитить от лешего). «Спорить с лешим можно — стоит только снять свою верхнюю одежду и надеть ее навыворот, и он отступится. Бабы в этих случаях должны вывернуть на изнанку свои шамшур (особый головной убор); если же это не помогает, то надо тотчас же вывернуть на изнанку всю одежду и не ограничиваться только верхней»⁴.

В свою очередь, использование в ряженье тряпья, лохмотьев, ряда предметов (решето, горшок, корзина), которые укрепляются на голове окрутника с целью удлинить его фигуру, нарушить ее естественные пропорции, тоже хорошо мотивируется быличкой: как известно, отдельные демоны предстают в ней оборвышами и великанами. Наряду с этим быличка может изображать их старыми, горбатыми, лохматыми или наделять определенной цветовой характеристикой (как правило, они бывают маркированы черным, белым или красным цветом), и все это также находит в ряженье достаточные регулярные соответствия. В одних случаях подобные переключки обнаруживаются лишь при сопоставлении двух демонологических систем, в других они акцентированы в самих описаниях ряженья, в выявляемых ими установках окрутника быть похожим на героя былички. С одной стороны, со многими персонажами ряженья может быть сопоставлена, например, полудница — «по виду, здоровенная баба, всегда одетая в вывороченную на выворот шубу»⁵. С другой, мы имеем следующие свидетельства: «Волосы длинные (речь идет о русалке. — *Л. И., М. Л.*), вочи большие, когти вяликие, одежда на ней плохая — лохмотье. — Сидишь, як русаўка, волосы распутивши (говорилось о любой лохматой женщине. — *Л. И., М. Л.*)»⁶; «Деву пожилую русалкой нарядят. „Эх, рваная, как русалка“, — говорят у нас. Русалка какая ведь? — вся в рванье. Русалка (ряженная. — *Л. И., М. Л.*) на себя рванье и наденет. Идут, ей играют, а она пляшет, косоротится»⁷; «Ряженные являлись одетые по-старушечьи во всевозможные лохмотья и тряпки, с горшком, накрытым тряпицею... на голове, чтобы как можно более походить на кикимор, т.е. ведьм»⁸.

Не только техника переодевания и маскировки, но и сами приемы игрового поведения ряженных во многом коренятся в мифоло-

гических представлениях о демоническом мире. Демоны агрессивны, шумны или, наоборот, угрюмы и безмолвны, они страшно смеются и неистово пляшут, для них характерны проявления сексуальности. И все эти акциональные их особенности становятся репрезентантами в поведении окрутника. Чаще всего ряженные бесцеремонно и шумно вторгаются в праздничную ситуацию, нечеловечески хохочут и визжат, иногда сохраняют молчание на протяжении всего действия и стараются остаться неузнанными. С серией кувырканий, неистовых прыжков, бесноватых плясовых движений, в которых немало пародийного, необычного, чудесного, связана обычно их попытка захватить необходимое для игры пространство. Озорными и агрессивными репликами окрутники резко нарушают ту обстановку, которая предшествовала их появлению. Целый ряд их поступков, включая «намеренные толчки», «цинические разговоры», сопровождаемые обнажением и имитацией сексуальных притязаний, ритуальное воровство и пр., может быть определен как антиповедение в его демонической ипостаси.

Общая характеристика ряженных, обусловленная почти любым из известных собирательных их названий, в определенном смысле не зависит от конкретных воплощений демонической идеи в игре: кого бы ни изображали отдельные окрутники, в целом все они воспринимаются как страшные существа и оказываются «лешаками», «букушками», «шуликонами». Вместе с тем на уровне конкретных персонажей, которыми бывает представлена та или иная местная система ряженья, демоническая идея реализуется как бы еще один раз. Происходит это тогда, когда мы сталкиваемся с определенной группой действующих лиц: по сути дела, именно о демонизме «второго порядка» можно говорить применительно к т.н. **фантастическим** персонажам. В разных классификационных системах они представляют, как правило, более общий разряд героев, называемых *антропоморфными*; при этом страшилища и фантастические персонажи противопоставляются **бытовым** (к последним относят обычно сословные и профессиональные, этнографические и сатирические типы)⁹.

Основанное на формально-логическом критерии, такое деление масок можно принять лишь как очень большую условность: ведь значение бытовых персонажей определяется в ряжение не столько их соответствием бытовой реальности, сколько мифологической системой ее семантических опосредований.

Ряженные *улан, гусар, солдат, генерал, доктор, мельник, кузнец, рыболов* или, к примеру, *турок, еврей, татарин, цыган* в известной мере тоже фантастичны¹⁰, и в их изображении окрутник явно не стремится к полной подражательности, не руководствуется принципом абсолютной достоверности. Профессия, сословная или этническая принадлежность здесь и связаны с эмпирической реальностью, и одновременно не связаны с нею, поскольку главным образом интересуют ряженые в их мифологическом аспекте. Здесь *кузнец* не просто коваль, но тот, кто ударом молота возвращает старикам молодость или «кует» свадьбу, *доктор* не просто лекарь, но волшебник, воскрешающий умершее животное, и т. д. В данном случае мы сталкиваемся с осмыслением социальных, этнических и пр. различий мифологическим сознанием: когда поверхностный пласт игрового действия перекликается с собственно социальной жизнью, глубинный просвечивает мифологическими значениями социальных форм и отношений. Этим в конечном счете и определяется ритуальная функция соответствующих персонажей.

При всей условности «бытовых» масок (или, говоря иначе, при всей их фантастичности) есть, однако, некоторое основание противопоставлять их собственно фантастическим маскам. Если у первых в реальной жизни имеются все же отдаленные прототипы, которые в известной степени поддерживают представление об их облике, то за вторыми ничего визуально определенного в действительности не стоит. Вера в реальность того или иного мифологического существа получает множественное воплощение, при этом внешние формы персонажа, его «портрет» целиком задаются системой сложившихся коллективных представлений.

Какие же фантастические типы встречаются в ряженые? В специально составленном нами каталоге один из типов репрезентирован персонажами, которые изображают покойника: это *умрун, выходец с того света, Макарушка, Прохорушка, посланец — с того света гонец, белька, белóха*. Особое место в их характеристике принадлежит цветовому компоненту, внешнему уродству, сексуальности. Как правило, окрутники эти наряжены во все белое, что может находить отражение и в их названии, их отличает страшный оскал (изо рта торчат зубы, сделанные из картошки, репы или брюквы). Они наделяются фаллическим символом (это может быть палка, «кукурузина», колокольчик-«шаркунчик», «крутлое нерасколотое полено»), или в поведении их специально обыгрывается мотив

обнажения. С соответствующими персонажами былички их роднит не столько внешний облик (те чаще всего вполне благообразны, т. е. являются из иного мира в виде близкого родственника), сколько способность к передвижению и сексуальность: это ходячие и опасные покойники.

Следующий тип, зафиксированный в каталоге, — персонифицированная *Смерть*, в характеристике которой преобладают указание на цвет костюма (непреренно белый, с чем бывает связано и другое ее название — *белая баба*), а также неестественно высокий рост и удлиненность рук. Среди предметных символов *Смерти* чаще других встречаются коса или серп¹¹. Здесь же можно отметить и ряд существ, олицетворяющих сезонные праздники, — *Коляду*, *Масленицу*, *Семика* и *Семичиху*¹².

Группа фантастических персонажей представлена в ряженье и отдельных типами демонов, о которых то параллельно рассказывается в быличке (среди округников нет, пожалуй, только водяного¹³, банника и овинника), то речь идет в адресованных деграм формулах запрета и других вербальных текстах. Это, в частности, *бука* (*букушка*, *буканушка*); *кикимора* (иногда ее называют *кудея*, *дрема*), среди наиболее стабильных атрибутов которой в ряженье встречаются веник и прялка; *Баба-Яга*; лишенная в обряде всякой привлекательности *русалка* — горбатая, обвешанная тряпьем, с удлиненными «руками», иногда на ходулях или помеле. В шубе навыворот, рогатые, хвостатые и огнедышащие (со спрятаным во рту округника тлеющим углем) в этнографических материалах широко представлены ряженные *черти* (в т. ч. *шуликоны*), которые обычно с ног до головы вымазаны сажей; наряду с ними среди округников зафиксирован и *леший* (*лешак*, *Окуля*, *кланялка*). К мифологическим персонажам ряженья относятся, кроме того, *гоготун*, *пугало* (*пужало*, *пугакало*), *чучело*, *расцепиха*, *головастик*, *куколка*, *кулашник* (*накулашник*), *злыдня*, *долгая баба*, *немой*¹⁴.

Реализация в ряженье этого круга персонажей связана с некоторым их распределением — по принципу дополнительности — в рамках локальных традиций, так что каждая из них в отдельности не воспроизводит полного списка действующих лиц. К тому же только часть фантастических персонажей является общей для ряженья и местного пандемониума, отраженного быличкой, другая же их часть является исключительной принадлежностью обряда. Правда, мы не всегда можем уверенно и с достаточным знанием

дела проводить такого рода границу, поскольку параллельная фиксация ряженья и демонологического нарратива осуществлялась далеко не во всех этнографических зонах. Но там, где такая работа велась, нередко отмечается наличие среди фантастических персонажей ряженья героев, неизвестных быличке (в репертуаре Псковско-Тверского пограничья это *пугало, гоготун, расщепиха, немой, посланец*, в Архангельской и Псковской областях — *долгая баба и чучело*, в Костромской и Нижегородской — *кулашник*, в Рязанской — *горбун, Курдыш и Кордушиха, хвостун* и т.д.). Наряду с этим наблюдается и противоположная тенденция: отнюдь не все персонажи былички находят воплощение в ряенье. Итак, каждая из этих двух демонологических систем обладает относительной самостоятельностью.

Принадлежность персонажей типа *гоготуна* миру демонов не оставляет сомнений. Прежде всего она определяется описанием соответствующих действующих лиц, которое, как правило, отражает специфику окрутника, рассчитанную на двойственную реакцию аудитории — на ее страх и одновременно на ее смех. При этом за каждым таким существом традиция закрепляла тот или иной набор характеристик, поддерживающий устойчивость образа. Соответственно, и границы импровизационности в изображении такого персонажа обуславливались установкой на обязательную его узнаваемость.

Принцип номинации, который лежит в основе перечисленных названий, также характерен для демонологической лексики: *гоготун* гочет, *пугало* пугает, *головастик* отличается огромной головой, *немой* ничего не произносит¹⁵. Кстати, и словообразовательные модели, выявляемые в названиях типа *гоготун, расщепиха, кланялка, пугало*, демонологической лексикой используются нередко: вспомним хотя бы такие обозначения демонов, как *шиликун, щекотун, шишкун, хлоптун; шутиха, обдериха, поманиха, шишиха*¹⁶; *вопилка*¹⁷, *манилка; лизунко, манило*.

Обратимся к отдельным примерам, дающим представление о природе некоторых локальных персонажей этого типа. «Головастиком [наряжались]. Юбка женская на решето надевается, а решето на голову, руки юбкой привязываются наверх. Так и пляшешь. Света не видишь. Толкнут — упадешь»¹⁸. «Гоготун бывал. Наденет женскую рубаху, в рукавы ноги (это раньше шили старухи, с длинными рукавами), а сверху другую [рубаху], и тут подпоясется,

встанет на колена, яму не пойти — рукавы мешают. Два пята в руки [возьмет], зубы встают силные такие... и вот у яво слины тякуть, ня разжать яму [зубов], и вот ползает, какая [девушка] чтоб поцеловала. Ну, не поцеловала, а попригнулась хоть... Если только пригнешься (обязательно пригнешься, все равно не отойдет!), захлопает этими пятам: „Ха-ха-ха-ха-ха“¹⁹. «Ну, это [пугало] что... мушшина, одяёт рубаху женскую ночную... Здесь [лицо] намазывают вроде крахмалом или чем, как пудрой, белое, и в рот что-то забирает, наподобие картошину сырую. И вот два пята в руках... Ну вот, подбьжит к народу, прыгнет, ударит так пестом по этому, по полу. А они боятся. Вот это пугало называли, пугало народ»²⁰. «Расщипиха была: волоса распустить, как захохочет. Вся в тряпье, побяжала по народу. Всё бегаешь, кидается на народ. А волоса у ее белые, длинные-длинные, это она лен тряпленный в волоса, вот они такие и были»²¹. «Немым делались, немой лежит на полу. Ноги сложат (ему) — [он] руки растопырит. Ноги растопырит — руки сложит. Иголку во рту держит. Девка поцеловать хочет, а немой [ей в губы] иголкой — торк»²². «Мы делались такой долгой бабой: руки держишь [поднятыми], и тут наматывают голову тую, повязывают ти платок... Голову с тряпок робили, как у человека: и рот тут напишут тебе, и глазы, и нос робили. На белом на чим нарисуют нос, глазы... Шутили и проказничали хто что умел. Либо спляшет что-либо чудесное»²³.

Эти описания позволяют сделать следующее общее наблюдение относительно природы данных персонажей: наряду с конкретными демоническими свойствами, которые они выявляют и одно из которых закрепляется в их названии, этим действующим лицам присуща высокая степень абстрактности. По сути дела, многие из них связаны с идеей мертвого мира, что иногда отчетливо осознается самими участниками действия («Расщипиха равно покойник: белые кальсоны, женскую рубашку [наденет],...»²⁴), и вместе с тем заметно отличаются от так называемого покойника. Умрун, как таковой, самим ходом игры включается в иную систему связей с действительностью: либо часть ряженных берет на себя роль сопровождающих его родственников (его оплакивают, с ним прощаются), либо он сам специальными репликами причисляется к кругу близких того или иного участника действия. Известны случаи, когда наряду с ним в поминальный список включались живые лица («Помяни, Бог, зуевскую Марину и андрейцевскую Акулину, лужицкого Ежо-

ва и Сашку Корняшова, помяни, Бог, Мишку Курчана и Гришка Двожана, помяни, Бог, Ваську сабинского курчавого и Егора шурковского чалого»²⁵). И даже тогда, когда реальное существование поминаемых сомнительно, факт их перечисления обнаруживает установку игры на максимальную конкретизацию образа умруна. Не исключались, кстати, и такие ситуации, когда покойник начинал отождествляться с человеком, которого он изображал: происходило как бы совмещение плана игры с планом действительности, и ряженный изображал умершим самого себя. («А покойником у нас все одна рядилась. Шурочка. <...> А уж девчонки да молодухи причитывают по ней, платки черные повяжут: „Куда ты улятаешь, моя милая Шурочка?“»²⁶)

Персонажи типа *гоготуна* и *расщепихи* не имеют соответствий ни в реальной, ни в мифологической (за пределами ряженья) действительности, и в этом смысле они близки группе действующих лиц ряженья, которые в принципе безымянны. У последних нет какого-либо определенного названия (в этнографических материалах они представлены описательно), а по внешнему виду их трудно соотнести с тем или иным конкретным образом. При всей своей изобразительной аморфности они достаточно отчетливо удерживают идею неузнаваемости ряженого. При этом, конечно, и речи быть не может о том, что этот неузнанный, с непроявленным «паспортом» участник ряженья вообще не знает, что он представляет, кого изображает. Несмотря на весьма специфический способ частичной его паспортизации, можно утверждать, что именно принципиальная его неузнаваемость, страх и смех как диапазон вызываемых им реакций и есть те главные характеристики, в которых зашифрован его демонизм.

* * *

Необходимо учитывать также разницу в восприятии демонических персонажей ряженья и соответствующих мифологических существ. Ее невозможно объяснить лишь ссылкой на игровую условность, с которой сопряжено окруничество. Дело в том, что для носителя традиционного сознания ряженный *черт* не менее (а в некоторых случаях, пожалуй, даже более) страшен, чем «настоящий». По народным представлениям, опасность, исходящую от любого демона, можно магически нейтрализовать, владея необходимым знанием. Для этого требуется соблюдать определенные пра-

вила поведения — не делать того, что неудобно нечисти, и, наоборот, отдельными действиями угождать ей. В отдельных случаях достаточно умиловить демона, оставив для него пищу и адресовав ему своего рода «молитву» (некоторые собиратели упоминают берестяные и другие «прошения», предназначенные для лешего и оставляемые в лесу²⁷). В других случаях возникает необходимость в обереге: например, надев два нателных креста (один на грудь, другой на спину), можно, как считают, избежать нападения русалок. Существует также практика обмана нечистиков, есть к тому же такой универсальный способ укротить их, как крестное знамение и молитва. Естественно, все эти приемы «бессильны», когда речь идет о контакте с ряженым: «...от этого (имеется в виду окруженный чертом, от которого женщины прячутся по углам. — Л.И., М.Л.) ...ни крестом, ни пестом не отобьешься...»²⁸ — довольно точно реагирует на такую ситуацию один из участников игры в описании А.Фенютина.

По сути дела, агрессии ряженого невозможно избежать, пытаюсь играть с ним в прятки или сопротивляясь ему, хотя присутствующие и пробуют «спастись» от него таким образом. Наоборот, каждому из них предстоит в полной мере испытать эту агрессию сполна: в идеале окрутник как раз и должен подвергнуть ей всех без исключения, поскольку это входит в сценарий ритуальной игры. При «встрече» с демоном в обычной жизни человек имеет возможность «корректировать» характер своих взаимоотношений с ним. При столкновении же с ряженым (особенно это касается святочного гулянья) он целиком запрограммирован на определенный тип контактов с окрутником: обязательное участие неряженных в игре предполагается именно в тех формах, которые она диктует.

При этом страх перед окрутником основывался не только на угрозе непосредственного «оскорбления» действием, которое тот производил. Это, правда, тоже имело место, как, например, в следующих случаях: «Он („журав“ — Л.И., М.Л.) ходит и клюет всех. Наш брат боится»²⁹; «Как идет медведь, так бежали, хоронились: он хватал девок. Схватит, обломает — боялись его»³⁰; «Он (ряженный олень. — Л.И., М.Л.) на них (ребятишек. — Л.И., М.Л.) „рогами“ — испугу было»³¹. Среди такого рода действий можно отметить не только шуточное избивание палкой (жгутом, крюком, камешками), обливание водой (грязью, разведенной сажей, навозом), укалывание острыми предметами вроде иглы или шила, катанье по

полу, сексуальное «приставание». Участие в подобных эпизодах ряженья угрожало реальными ссадинами, царапинами, шишками: «Намеренные толчки, сопровождаемые синяками, ушибами в общей толкотне, которая обыкновенно поднимается в избе при появлении ряженных, считается делом безобидным...»³²

Помимо этого ряженые боялись, что будут вовлечены в непристойное, срамное действо. Иначе говоря, для них был характерен страх, основанный на стыдливости. Как бы на первый взгляд ни казалось странным, испуг присутствующих вызывали не только те персонажи, с которыми связывалось представление о жестоких или циничных поступках. Нередко нагонял страх один лишь вид окрутников, кого бы при этом они ни изображали. «Многие даже боятся глядеть на ряженных», — констатирует, к примеру, А.Архангельский³³. «Так войдут в избу-то — испугаешься», — сообщает один из информантов в Архангельской обл.³⁴. Наряду с *чертом*, *лешим*, *Смертью*, *кикиморой* или *покойником* персонажами, наводящими настоящий ужас, могли оказаться также *барин*, *кузнец*, *гусь*, *журавль*, *лошадь* и даже *поп*: «Лошадиную морду делают, полог, два кола, два парня встают туда, под полог, и бегают... А девчата с посидки все бегут, боятся»³⁵; «Тоже боялись этого журавля. Нарочно (ряженные „птицей“ — Л.И., М.Л.) страшали»³⁶; «Поп (окрученный. — Л.И., М.Л.) ходил по деревне и пугал. В избу придет и поет, как в церкви»³⁷; «Ну, приходит такой дьяк. Все оны надявались так страшно, все какую-нибудь длинную такую одежду надяют»³⁸. Сообщения, подобные этим, отличаются явной внутренней противоречивостью: подчеркиваемое в них отношение к окрутникам как «страшкам» трудно объяснить их внешним обликом — (длинную одежду и то, что поп в избе поет, как в церкви, вряд ли можно считать объективной мотивировкой страха). Есть в этом нечто парадоксальное еще и потому, что все участники действия вполне отдают себе отчет в следующем: под маской скрывается обыкновенный человек, на месте которого мог бы в принципе оказаться любой из них. Были, конечно, и такие «зрители», кто напрямую отождествляя всех окрутников с нечистыми, как бы игнорируя игровую природу ряженья. Однако их страх перед соучастием в бесовщине простирался так далеко, что они чаще всего отказывались от визита ряженных или по крайней мере регламентировали появление последних, в том числе и драматургически: «У кого ребята, его („медведя“ — Л.И., М.Л.) не пускают первого. <...>

Его пеньвого не пускают (третий идет), а то ребята попутаются»³⁹; «Не пускают (окрутников.— Л.И., М.Л.), говорят „ребята болеют, боятся“»⁴⁰.

Итак, существует множество данных, подтверждающих, что нарядихи возбуждали неподдельный ужас, безотчетный, почти мистический, но при этом удивительно корреспондирующий с осознанием происходящего как игры: « — И страшно было? — Страшно это передать. Страшно, но и ничего, потому что шутки»⁴¹; «А он лежит, страшный такой, хоть и знаешь, что он не настоящий, конечно, покойник, а только так, для шутки, а все равно страшно»⁴². Интересно, что в подобных случаях одно «знание» не вытесняло другое, не гасило его, а, наоборот, наряду с ним входило в игру как ее неперемное условие. Страх перед ряженным, порой настолько гипертрофированный, что результатом его бывали истерики и заболевания, тем не менее сосуществовал с комическим и даже циническим отношением к окрутникам. Все это могло столь причудливо совмещаться лишь в ситуации особой празднично-ритуальной экзальтации «зрителей», во многом и определявшей психологическую атмосферу обряда.

Страх и смех то оказывались синхронными, то одно из этих состояний было чревато другим и резко сменялось им: «Весело и страшно было от игры доморощенных артистов»⁴³; «Нарядятся покойником... (гроб-то больно страшно). Кто смеется, кто пугается»⁴⁴; «Все боялись, визжат, ну и весело»⁴⁵; «Сперва-то испугаются, а потом смешно станет»⁴⁶. Очевидно, что ужас входил в ту парадигму обязательных для участников обрядового зрелища ощущений, которая предполагала, кроме того, и веселье (как правило, тоже в крайних формах — в формах смехового безудержа), и физическую боль, и стыд, и отвращение. Со всеми перечисленными эмоциональными реакциями обрядовый страх имеет гораздо больше общего, чем с естественной для человека боязнью встретиться в лесу, в поле и т.д. с каким-нибудь «нездешним» существом. Речь идет о том, что ряженный демоном страшен иначе, чем сам этот демон. Другими словами, он страшен не только как конкретный демон, но еще и как ряженный, который — независимо от роли — воплощает демоническую идею. Однако воплощение это связано не с бытовой, а с праздничной ситуацией, имсет специфический контекст и прагматически нацелено на решение особых ритуальных задач. Такое утверждение справедливо именно для обрядовой ситуации и только для нее.

Внеобрядовое ряженье, которое встречается и в святки, и за их пределами, создает ситуацию, в целом не похожую на эту, предполагает другой вариант соотношения мифа с его игровым воплощением. Основной целью такого переряживания бывает желание напугать детей, случайных прохожих, девушек, которые отправляются гадать в баню (на мельницу, перекресток). В каждом из этих случаев первостепенна установка маскирующегося на полное, как бы абсолютное перевоплощение в то или иное мифологическое существо, а также на адекватное восприятие со стороны. Об этом свидетельствует, в частности, следующий пример: «Шуликоном рядились. Святки-то были долго, один мужик, сосед, нарядился в малицу и вершу на голову поставил, и идет по деревне. А ребятишки испугались: — Ребята, шуликон, шуликон идет. А у него были Гришка да Яшка ребята. Он приходит домой, а они ему рассказывают: — О, тятя, ведь мы видели шуликона. Голова-то востра! А он сам нарядился, чтоб ребят разогнать»⁴⁷.

Тот, кого пытаются таким образом напугать, — уже не участник игры, а жертва розыгрыша. Успех же подобного предприятия во многом зависит от того, насколько наряженный репрезентативен в роли демона, за которого он себя выдает. Это подчиняет поведение окрутника особой прагматике — намерению добиться сходства: свой внешне вид, все действия, реплики, даже момент и место своего появления он непосредственно ориентирует на устойчивые представления о конкретном демоне-прототипе. Приведем несколько описаний подобных розыгрышей: «Иду я по улице. Вдруг леший на коне. Голова завязана, закрыта. Руки в карманы запеханы. Я бегу, он бежит. Я стою, он стоит. Я стою, крещусь. Потом узнала, говорю: „Ну, Ванька, с тобой ходить, с ума сойдешь“»⁴⁸; «Выхожу на гумно, а он идет во всем белом и с косой, со стойкой. Как смерть идет. Смотрю, говорю соседке: — Смерть идет! Он говорит: — Не бойтесь?! — Нет. — Ну, он и подошел...»⁴⁹; «Сельменский парень сряделся лешим. Солома на голове, подпругу взял, а на подпругу руки приделал. Шинель одел. Мамка говорит: „Петруня, пойди пусти“. Он говорит, сама иди, там леший. Мамка пошла, открывает, и во всю пасть кричала»⁵⁰; «В ночное время шла из Нюксеницы. [Вдруг вижу: догоняют меня двое. Один] сажай весь вымарался, на спине шинель наложена, а сам весь нагой. Только у него, не знаю, штаны ли, чего ли. Иду и боюсь, только бы мне до дому добраться»⁵¹; «А еще Паша рядился. С мельницы идет, и

голова островерха. Вершу наложил, а к месяцу идет, голова реберит. А девки гадать ходили к мельнице, испугались: — Черт идет! С мельницы побежали, черт за нами идет. А девки гадали, в одну избу забежали.— Видела? — О как не видела, боюсь, дева!»⁵².

Во всех приведенных текстах для описания облика и поведения ряженных, а также для передачи реакций адресата розыгрыша на ситуацию, в которой он оказался, используются стереотипные приемы былички. Легко показать, что такие рассказы о ряженных почти неотличимы от мемуаратов, в которых повествуется о встрече с нечистым. Сходство касается и таких элементов композиции, как указание на место и время происшествия, подробное описание внешности нечистика, констатация своего испуга, характеристика дальнейшего поведения героя рассказа и мифологического существа. Большинство подобных текстов не случайно фиксируют момент узнавания окрутника или его саморазоблачения и даже называют его имя. Излишняя конкретика самого перехода из мифологической реальности в бытовую — своего рода противовес деталям, которые усиливают сходство разыгранного окрутником эпизода с «действительной» ситуацией встречи с нечистиком.

Кстати, в отдельных случаях очевидно, что подозрение в розыгрыше, которое появляется у мистифицируемого, ничуть не снижает градус его испуга: «Бегут за мной и спрашивают: „Куда ходила?“ Я и говорю: „А тебе какое дело. Что ты, ровно леший нарядился?“ А он говорит: „Я леший самый и есть, у меня рога“. Я и боюсь, а думаю: „Я не стану духом падать“»⁵³. Вместе с тем далеко не всегда и само разоблачение наряженного освобождает его жертву от пережитого впечатления и убеждает в том, что встреченный — не «натуральный» демон, а всего лишь шутник: «...потом узнала, говорю: „Ну, Ванька, с тобой ходить, с ума сойдешь“. Слава Богу, исчез»⁵⁴.

Во внеобрядовой ситуации не только ряженный стремился к максимальной адекватности изображаемому персонажу, но и обманутый вел себя совсем «как в жизни». Этого, конечно, нельзя сказать о поведении и самооценке человека, включенного в обрядовое игровое действие. Правда, известны случаи, когда демонический персонаж ряженья тяготел к предельному совпадению со своим «прототипом» и частью публики воспринимался как такого рода результат. Это было возможно лишь тогда, когда игрище становилось зрелищем по преимуществу, отдалялось от обряда и освобож-

далось от ритуальной прагматики. К сожалению, материал не позволяет обстоятельно проиллюстрировать это. Приведем все же весьма показательный в этом отношении пример — святочную сценку «Черт и приказный» в описании А.Фенютина: «„Черт идет“, — вскричал вбежавший в горницу мальчишка... На крыльце послышался рев, плач тоненьким голоском, который как будто умолял о чем-то, потом закричал, заплакал пуще прежнего. Дверь в горницу растворилась настежь, и ввалился черт большого размера. Он кого-то тащил за собою на железной цепи, обертываясь кругом и наматывая на себя оную... Черт одет был довольно натурально, почему некоторые женщины прятались от него в угол, а другие крестились и говорили: „А что, бабоньки, как да этакой когда попадетсЯ в лесу?“»⁵⁵ Две реакции на ряженого, которые отмечены здесь, различаются по своей природе и, естественно, одна другую исключают. Не случайно они принадлежат разным лицам. В первом случае («прятались по углам») мы имеем дело с типичной реакцией на округников, от которых присутствующие, как правило, действительно (правда, безуспешно) прятались; во втором — со столь же типичной реакцией на нечисть, как таковую. На самом деле открещиваться от ряженого так же нелепо, как прятаться от черта.

Итак, лишь ситуация необрядового ряженья в «нездешние» существа (от ритуального оно может отклоняться в разные стороны — и к полюсу жизненной реальности, и к полюсу чистой театральности) связана с однозначной идентифицируемостью каждого такого существа как определенного персонажа мифологии. Это оказывается следствием нарочитого воспроизведения в ряженье данного типа тех внешних, акциональных и даже хронотопических характеристик, которыми быличка наделяет соответствующего героя. Это же подчеркивается и в том, как воспринимается округник. Другими словами, в подобных случаях речь может идти о репрезентативности мифа.

В целом иную картину наблюдаем мы в обрядовом ряженье, те же самые (по наименованию) персонажи которого не могут быть до конца и однозначно отождествлены с демоническими «прототипами» — героями былички⁵⁶. Дело в том, что последние включены здесь в особую мифологическую парадигму. Парадигма эта реализуется только ряженьем, актуальна она только в праздничном контексте. Пожалуй, полагать, что действия с участием округников-

нечистых представляют собой игровой вариант той же самой действительности, которая отражена в народных верованиях и быличках, не менее ошибочно, чем видеть в других играх ряженных непосредственное изображение трудовых процессов, социальных отношений, повадок животных и прочих реалий повседневной жизни. Ряженье — в силу специфики того игрового языка, который лежит в его основе, — создает особую реальность, в чем-то соотносимую с нарративом и все-таки далеко не полностью совмещаемую с ним. И важно учитывать сложную связь между его игровой формой и глубинным мифологическим содержанием.

Можно утверждать, что действия с участием окрутника, представляющего лешего, домового, покойника или русалку, являются игровым воплощением мифа и что многие предметные атрибуты ряженья (в том числе маска и костюм) выступают образными носителями мифологических значений. Однако не следует при этом искать миф за этими действиями — он в них самих. В равной мере неверно было бы считать, что сами они есть мифы о лешем, домовом, покойнике, русалке, т.е. воспринимать их как нечто вторичное по отношению к меморату или формулам запутывания детей, отмеченным в той же самой традиции. Это не инсценировка мифов о лешем и т.д. с характерными для них мотивами (леший сбивает людей с пути, «водит»; домовая холит скотину или, наоборот, изводит ее и пр.), но какой-то иной миф, сосуществующий с мифологическим рассказом и находящийся с ним в отношениях дополнительности. По сути дела, все наблюдения, касающиеся их взаимосвязи, находятся в русле более общей проблемы «обряд и миф», все еще сохраняющей свою дискуссионность. Наши выводы не претендуют на ее решение в полном объеме, но показывают один из типов соотношения обряда и мифа, — такой, когда текст ритуала по своему расставляет акценты, дает мифологический срез как бы бытового жеста и движения, а заодно требует специфических мотивировок действия, сложно выстроенной эмоциональной партитуры.

Примечания

¹ О ряженье как типе игры см.: *Иалева Л.М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 24–38.

² *Афанасьев А.Н.* Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 399. Закономерно, что в результате семантического сближения слов с корнями -*крут*- и -*влак*- А.Н.Афанасьев пришел к толкованию окрутничества как

явления, в котором нашли отражение представления об «облачном мире»: звериные и прочие образы окрутников воспринимались им как символические воплощения «дожденосных туч». В итоге само ряженье обнаруживало связь с культом громовника (см.: *Афанасьев А.Н.* Народные праздники // *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вешее слово / Сост., вступ. ст., коммент. А.И.Баландина. М., 1988. С. 477).

³ [Сахаров И.П.] Сказания русского народа, собранные И.П.Сахаровым: Русское народное чернокнижие. Русские народные игры, загадки, присловья и притчи. Народный дневник. Праздники и обычаи. М., 1990. С. 297.

⁴ Янович В. Пермьки // Живая старина. 1903. Вып. I-II. С. 53.

⁵ Янович В. Цит. соч. С. 56, сн. 1.

⁶ Зап. Л.М.Ивлевой в с. Голубчиках Глубокского р-на Витебской обл. от Г.К.Ореховой (Архив кабинета фольклора Российского ин-та истории искусств (далее: АКФ РИИИ), колл. 1990 г.).

⁷ Зап. Л.М.Ивлевой в с. Нижнеиниловском Кадомского р-на Рязанской обл. от Д.И.Спиряковой (АКФ РИИИ, колл. 1988 г.). Этот признак определил, видимо, и такое значение слова *русалка*, как «огородное пугало» (см.: *Оссовецкий И.А.* Словарь говора д. Деулино Рязанского р-на Рязанской области // Вопросы диалектологии восточнославянских языков. М., 1964. С. 205).

⁸ [Пр-ский Н.] Баня, игрище, слушанье и шестое января: Этнографические очерки Кадикиевского уезда // Современник. 1864. Т. CIV. С. 510.

⁹ Это нашло отражение в следующих опытах классификации персонажей ряженья: *Пропл В.Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. [Л.], 1963. С. 110–112; *Носова Г.А.* Язычество в православии. М., 1975. С. 45–46. Несколько иная типология масок предлагается в работах, основанных на классификационных принципах Р.Вильдхабера (*Wildhaber R.* Form und Verbreitung der Maske // Masken der Schweiz und Europas: Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde. Basel, 1960). См., например: *Dömötör T.* Masken in Ungarn // Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa / Hrsg. von R.Wildhaber. Basel, 1968. S. (19)145–(27)153; *Kuret N.* Masken der Slowenen // Ibid. S. (81)207–(88)214.

¹⁰ Это утверждение может быть, кстати, подкреплено прямыми свидетельствами собирателей. В этом плане определенный интерес представляют следующие факты: с одной стороны, военные персонажи ряженья описываются наблюдателем как «генералы каких-то фантастических (выделено нами. — Л.И., М.Л.) армий» (*Бартенев В.* На крайнем северо-западе Сибири: Очерки Обдорского края. СПб., 1896. С. 124); с другой, сам носитель традиции, который комментирует ряженье рыболовом, подчеркивает, что «черт — это считается рыболов» (*Альбинский В.А., Шумов К.Э.* Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор. Вып. XXVI: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С. 174, ° 21).

¹¹ Аналогичная маска, женское существо *Tödin*, известна, к примеру, и в Словении, где ее атрибутом выступают ножницы (см.: *Kuret Niko.* Masken der Slowenen // Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa / Hrsg. von R.Wildhaber. Basel, 1968. S. (92)218).

¹² В ряде европейских, в том числе славянских, традиций встречается

сходный персонаж, представляющий собой олицетворение карнавала (см., например: *Kuret Niko*. Ibid. S. (81)207–(82)208).

¹³ По материалам ряженья трудно увидеть в таком персонаже, как шиликун, водяного демона — в соответствии с предложенной Д.К.Зелениным трактовкой этого мифологического существа (см.: *Зеленин Д.К.* Загадочные водяные демоны «шуликоны» у русских // *Lud sloviański*. Т. 1, з. 2, dz. В. Kraków. 1930. S. 220–238).

¹⁴ Следует подчеркнуть, что молчание (немота) не является специфическим качеством только этого персонажа, наоборот, она представляет собой одну из существенных тенденций в поведении многих ряженных. Носители традиции нередко объясняют данную акциональную особенность окрутников тем, что они должны остаться неузнанными. Этот же мотив используется для объяснения исключительной роли танцевального исполнительства в представлении ряженных. В результате переосмысления ритуального молчания безмолвие окрутника начинает восприниматься как своего рода маска, позволяющая ему скрыть свою индивидуальность (подробнее об этом см.: *Ивлева Л.М.* Указ соч. С. 146–154). В связи с ритуальным молчанием такого рода логика отмечена и у папуасов. Например, участники обряда «хориому» делятся, по словам Л.Леви-Брюля, на «оркестр», который «иногда... поет», и плясунов, которые «не поют никогда, чтобы не выдать себя своими голосами» (*Леви-Брюль Л.* *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М., 1937. С. 119). Во время другой церемонии «маскарадные лева участвуют в танцах, но не производят громких звуков, так как считаются немыми (выделено нами.— *Л.И., М.Л.*)» (*Путилов Б.Н.* Миф — обряд — песня Новой Гвинее. М., 1980. С. 109). Интересно, что персонаж, определяемый по этому акциональному признаку, т.е. немой, известен также в румынской традиции ряженья (см.: *Pop M.* *Măștile de lemn din Birsești-Topești, Vrancea* // *Revista de Folclor*, An. III, nr. 1. București, 1958. P. 23).

¹⁵ Пожалуй, не совсем объясним в этом ряду лишь такой персонаж, как *расщепиха*. Одна из имеющихся записей позволяет предположить связь этого названия с «расщепленным» ртом данного персонажа: «Палочка [вставлялась], чтобы рот был разинутый. (Издавал звуки, бегал босиком)» (Зап. в 1988 г. в д. Высокое Торопецкого р-на Калининской обл. от А.М.Михайловой.— Экспедиционные материалы кафедры русской литературы факультета русской филологии и культуры РГПУ им. А.И.Герцена (далее ЭМ РГПУ)). Кроме того, *расщеперицей* в одной из обрядовых песен-угроз называется девица с явно демоническими чертами: «Родишь девицу, / Расщеперицу, / Не ткать, не прясть, / Помелом играть» (Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963–1969 гг.) / Отв. ред. Э.В.Померанцева. М., 1972. С. 122, ° 4).

¹⁶ См.: *Власова М.* Новая абега русских суеверий / Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.

¹⁷ См.: *Ивлева Л.* А еще вот какой был случай... // *Бездна: «Я» на грани страха и абсурда*. СПб., 1992. С. 26–27.

¹⁸ Зап. в 1987 г. в д. Шейно Торопецкого р-на Калининской обл. от А.Е.Яковлевой.— ЭМ РГПУ.

¹⁹ Зап. в 1989 г. в д. Князово Торопецкого р-на Калининской обл. от А.П.Петровой.— ЭМ РГПУ.

²⁰ Зап. в 1989 г. в д. Старое Торопецкого р-на Калининской обл. от И.В.Кузнецова.— ЭМ РГПУ.

²¹ Зап. в 1989 г. в г. Торопце Калининской обл. от Л.Павловой.— ЭМ РГПУ.

²² Зап. в 1988 г. в д. Змейкино Торопецкого р-на Калининской обл. от А.Л.Лукиной.— ЭМ РГПУ.

²³ Зап. в д. Лабынщина Усвятского р-на Псковской обл. от Е.В.Боровиковой (архив Института истории искусств, кабинет фольклора, колл. 1989 г.).

²⁴ Зап. в 1988 г. в д. Высокое Торопецкого р-на Калининской обл. от А.М.Михайловой.— ЭМ РГПУ.

²⁵ Зап. в 1989 г. в д. Суходол Торопецкого р-на Калининской обл. от В.А.Бегунова.— ЭМ РГПУ.

²⁶ Зап. в 1989 г. в г. Торопце Калининской обл. от Л.Павловой.— ЭМ РГПУ.

²⁷ См., например: *Потанин Г.Н.* Никольский уезд и его жители // Древняя и новая Россия. 1876, ° 10. С. 140; *Янович В.* Цит. соч. С. 65.

²⁸ *Фенотин А.А.* Увеселения города Мологи // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Вып. I. Ярославль, 1866. С. 121.

²⁹ АКФ МГУ, ФЭ-06, 3443 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

³⁰ Зап. Л.М.Ивлевой от М.Н.Коновой в д. Кукуе Киришского р-на Ленинградской обл. (АКФ РИИИ, колл. 1971 г.).

³¹ АКФ МГУ, ФЭ-06, 3444 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Околодок).

³² *Копаневич И.К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 14.

³³ [*Архангельский А.*] Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда / Публ. священника А.Архангельского // Этнографический сборник. Вып. 2. СПб., 1854. С. 37.

³⁴ АКФ МГУ, ФЭ-05, 9066 (Онежский р-н, д. Хачела).

³⁵ Зап. Л.М.Ивлевой в д. Белой Киришского р-на Ленинградской обл. от М.И.Завьяловой (личная колл., 1978 г.).

³⁶ АКФ МГУ, ФЭ-06, 3371 (Вологодская обл., Нюксеницкий р-н, д. Городница-погост).

³⁷ АКФ МГУ, ФЭ-06/07, 0027–0028 (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, д. Кондратьевская).

³⁸ Зап. в Торопецком р-не Калининской обл. (личная колл. О.Р.Николаева, 1989 г.).

³⁹ Зап. Л.М.Ивлевой в пос. Лесном Шиловского р-на Рязанской обл. от Е.Д.Початковой (АКФ РИИИ, колл. 1989 г.).

⁴⁰ АКФ МГУ, ФЭ-08, 7601 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Чакола).

⁴¹ Зап. в 1989 г. в Торопецком р-не Калининской обл.— ЭМ РГПУ.

⁴² Зап. в 1989 г. в г. Торопце Калининской обл. от А.И.Ивановой.— ЭМ РГПУ.

⁴³ *Коненков С.Т.* Мой век: Воспоминания. 2-е изд. М., 1988. С. 34.

⁴⁴ АКФ МГУ, ФЭ-07, 6144–6145 (КАССР, Холмогорский р-н, д. Плёсо).

⁴⁵ АКФ МГУ, ФЭ-06, 6538 (Вологодская обл., Верховатский р-н, д. Байсалово).

⁴⁶ АКФ МГУ, ФЭ-11, 1803 (Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Палошцелье).

⁴⁷ АКФ МГУ, ФЭ-09, 2974 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Ньюча. 1972 г.).

⁴⁸ АКФ МГУ, ФЭ-08, 5892 (Архангельская обл., Холмогорский р-н, д. Тикутиха).

⁴⁹ АКФ МГУ, ФЭ-05, 9267 (Архангельская обл., Онежский р-н, д. Якимовская).

⁵⁰ АКФ МГУ, ФЭ-08, 5891 (Архангельская обл., Холмогорский р-н, д. Тикутиха).

⁵¹ АКФ МГУ, ФЭ-06, 3682 (Вологодская обл., Ньюсеницкий р-н, д. Юшково).

⁵² АКФ МГУ, ФЭ-09, 2987 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Ньюча. 1972 г.).

⁵³ АКФ МГУ, ФЭ-06, 3682–3683 (Вологодская обл., Ньюсеницкий р-н, д. Юшково).

⁵⁴ АКФ МГУ, ФЭ-06, 3682–3683 (Вологодская обл., Ньюсеницкий р-н, д. Юшково. 1966 г.).

⁵⁵ *Фенютин А.А.* Цит. соч. С. 120–121.

⁵⁶ И те и другие персонажи несут следы веры в оборотничество, но, скорее всего, отражают они не разностадиальные состояния этой веры, а разные способы ее материализации в культуре (подробнее об этом см.: *Ивлева Л.М.* Указ. соч. С. 47–53).