

<sup>25</sup> Автор побывал в Рёкони три раза: в 1995, 1996 и 2000 гг. Частота посещений позволяет сделать вывод о стабильном отношении людей к монастырю. Многие, что появилось в Рёконе за последнее время, связано, на мой взгляд, с деятельностью одного человека — жителя дер. Нижнее Заозерье, и не отражает традицию народного почитания.

<sup>26</sup> Рядом с бывшим пог. Морконницы располагается описанное выше почитаемое место Кресточек.

<sup>27</sup> М.Я. Сотникова (1914 г.р.) Зап.: дер. Клишино. Дрегельская вол. Любытинский р-н. Новгородская обл. 1994 г.

<sup>28</sup> А.Ф. Федорова (1911 г.р.). Зап.: дер. Горы. Дрегельская вол. Любытинский р-н. Новгородская обл. 1994 г.

<sup>29</sup> А.И. Самойлова (1926 г.р.). Зап.: дер. Хорошая Вода. Карпиногорская вол. Маловишерский р-н. Новгородская обл. 2001 г.

<sup>30</sup> Публикации материалов об успенской трапезе в Будогоще планируется посвятить отдельную работу, где и будет приведена известная автору библиография вопроса.

<sup>31</sup> О.И. Михайлова (1923 г.р.). Зап.: дер. Гарь. Гарьская вол. Маловишерский р-н. Новгородская обл. 2000 г.

<sup>32</sup> Кулешов Е.В. Народные рассказы о христианских чудесах в устном и письменном бытовании: опыт типологии // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. М., 1998. С. 493–500.

<sup>33</sup> М.Г. Яковлева (1914 г.р.). Зап.: дер. Змеева Новинка. Киришский р-н. Ленинградская обл. 2000 г.

<sup>34</sup> М.П. Орлова (1914 г.р.). Зап.: дер. Нижняя Лука, Неболчская вол. Любытинский р-н. Новгородская обл. 1996 г.

Т.А. Бернштам

## ФЕНОМЕН «СМЕХ-ПЛАЧ» В РУССКОЙ НАРОДНО-ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Проблема «смеховой культуры», поднятая М.М. Бахтиным<sup>1</sup>, и после апогея популярности в отечественной науке не исчерпала своего исследовательского потенциала, о чем свидетельствует обращение к ней время от времени специалистов разных отраслей гуманитарного знания, среди которых до сих пор нет этнографов. Главная причина тому — дисциплинарный барьер, ибо, будучи литературоведческой по происхождению, проблема стала как бы прерогативой словесных наук, изучавших ее в культурологическом пространстве «игры»\*. Со

\* Игра как этнографическая тема не поднималась в академической науке с 1920-х гг. до конца XX в. В последнее десятилетие ее изучение

второй половины 1970-х гг. филологи и фольклористы занимаются изучением семантики и функций смеховых форм в традиционной культуре русского народа, в большом количестве используя и этнографические данные. Последний факт явился толчком к появлению настоящей работы, ибо настало время внести свой вклад в изучение «смеховой культуры» и этнографам-русистам.

«Вступление» в проблему я начинаю с краткого обзора ее состояния в филологии и фольклористике к концу XX столетия.

Краткую историю изучения этими науками «смеховой культуры» русского народа можно условно разделить на два этапа.

На первом этапе, примерно с 1970-х до середины 1980-х гг., доминировали филологи, которые занимались преимущественно реконструкцией «смеха» Древней Руси, трактовавшегося в духе смеховой культуры М.М. Бахтина и в его терминах — «антимир», «антиповедение», «карнавал» и др.<sup>2</sup> Параллельно разрабатываются теоретические основы анализа театрализованных видов народного «смехового» искусства, в основном полупрофессиональных форм посадско-городской культуры средневековья и нового времени: скоморошья интермедии, ярмарочный балаган, сатирическая литература, гравюра (потешные листы, лубок)<sup>3</sup>.

Вслед за филологами к изучению развлекательной культуры города подключаются фольклористы. Они возобновили деятельность своих предшественников по собиранию городского фольклора, начавшуюся на рубеже XIX–XX вв. и продолжавшуюся (с перерывами) до 1950-х гг. С конца 1970-х гг. вновь идет интенсивный сбор и публикация материалов, составляются антологии. В исследованиях главное внимание уделяется традиционным истокам городских праздников и народного театра (раек, балаганные и карусельные деды, Петрушка, медвежья комедия и т.д.)<sup>4</sup>. Самым крупным системным обобщением зрелищной культуры русского города середины XVIII — начала XX вв. остается на сегодняшний день монография А.Ф. Некрыловой (1984), в которой объемно и красочно представлены формирование и функционирование «городской площади» — этого, по выражению автора, «резервуара, куда сливались разные по происхождению и времени возникновения виды народного искусства»<sup>5</sup>.

возобновилось в МАЭ РАН: сб. «Народные игры и игрушки» (СПб., 2000), выставка «Игрушка народов мира» (МАЭ 2001), «Игра и игровое начало в культуре народов мира» (МАЭ 2005).

Самостоятельное развитие получило в фольклористике социально-психологическое направление, в рамках которого смех занял одно из первых мест как категория исполнительства в народном театре и механизм зрелищного общения<sup>6\*</sup>. В 1980-х гг. появляются работы филологов и фольклористов по смеховым и игровым формам в русской деревне<sup>7</sup>.

Как видим, на первом этапе существовал довольно тесный контакт между представителями обеих наук, основанный на общей тематике и взаимообразной услуге: филологи пользовались фольклорными источниками (правда, в основном «вторичного» рода — из опубликованных работ), а фольклористы питались и руководствовались идеями их лидеров.

Эта связь прервалась (утратила актуальность) на втором этапе (середина 1980-х — 1990-е гг.), поскольку в филологии возобладало религиозное «течение» в изучении русского смеха: его соотношение с язычеством и системой православных ценностей и норм поведения; степень отражения в нем нравственной природы и национального характера, отличие от западноевропейского «католического» смеха и проч. Теоретики (Б.А. Успенский, Ю.М. Лотман, С.С. Аверинцев, А.М. Панченко) сосредоточились на обсуждении дискуссионного вопроса поистине мирового масштаба, волнующего русскую интеллигенцию со времен Ф.М. Достоевского: кто «правит» душой русского народа — смеющийся дьявол или карающий Бог?

Широкий научный резонанс и признание получили филологические выводы о большом общественном значении русского смеха и специфической национальной природе его религиозности. Однако с конца 1990-х гг. они стали подвергаться корректировке в свете иных дисциплинарных подходов и новых материалов. Приведу два-три имени.

Петербургский антрополог А.Г. Козинцев с группой коллег-единомышленников исследует смех в комплексе его биологических свойств/признаков (начиная с приматов) и культурных функций, будучи убежден, что удовлетворительное объяснение ему можно дать

---

\* Материалы и исследования по традиционным городским зрелищам легли в основание социологических и культурологических концепций «праздника» в современном городе (*Генкин Д.М.* Массовые праздники. М., 1975; *Мазаев А.И.* Праздники как социально-художественное явление. М., 1978; *Ратнер Я.В.* Эстетические проблемы зрелищных искусств. М.; 1980 и др.).

только в рамках «монистической биокультурной теории»<sup>8</sup>. Сомнения вызвал у А.Г. Козинцева и тезис С.С. Аверинцева о существовании «особого русского» отношения к смеху<sup>9</sup>. Проанализировав его формы в историческом контексте общечеловеческих поведенческих закономерностей того же рода, ученый пришел к выводу, что разница между русским и европейским смехом состоит лишь в разной степени воздействия крестьянской психологии на общественное сознание<sup>10</sup>.

Фольклорист А.В. Тарабукина противопоставила филологическому убеждению «святость исключает смех» принцип жизнеутверждающего «веселия» русского старчества, связав с ним склонность к балагурству (юмору) современного приходского священника (г. Печоры, Псковщина)<sup>11</sup>.

О заочной полемике историка А.Л. Юрганова с некоторыми положениями «смехового богословия» филолога-«древника» А.М. Панченко скажем далее.

В завершение обзора выскажу несколько замечаний относительно филологической интерпретации значения и роли смеха в традиционной культуре русского народа с точки зрения ее пригодности для этнографических исследований.

Прежде всего, представляется неправомерным оперирование филологами словом «народная» по отношению к тому кругу явлений, которое они включают в понятие «смеховая культура».

Как известно, в этнографии — науке о народоведении — выработаны критерии и признаки понятия «народ» (этнос), с которыми представители историко-гуманитарных дисциплин, работающие «на поле» этнографической действительности, не могут не считаться. В этнографической науке термин «народ» по отношению к основному этносу России XVIII — первой трети XX вв. употребляется в двух значениях: а) все слои русского населения и б) крестьянство, составлявшее его подавляющую часть (до 75–80%) с рубежа XIII–XIV вв. до 1930-х гг. Этнографы-традиционалисты, занимающиеся главным образом крестьянским социумом, под «народной культурой» имеют в виду традиционную крестьянскую культуру (то же можно сказать о фольклористах и этнолингвистах)<sup>12</sup>. Филологи же вкладывают в слово «народ» весьма неопределенное содержание, поскольку самый термин, как и родственное ему (породившее его?) понятие «фольклор», вошли в классическую филологию из литературного языка XVIII в., где они, будучи иностранными заимствованиями, означали факты воздействия на русскую культуру (литература, музыка, искусство) и/или отражение в ней устных форм,

т.е. проявления того, что в современной фольклористике называется «фольклоризмом». По определению К.В. Чистова, «это был фольклоризм до и без фольклористики <...> “народность” без народа. «Условное восприятие фольклора и народа нередко случается и в наше время», — констатирует ученый о положении в литературоведении<sup>13</sup>. В большой мере это сетование можно отнести и к филологии.

Филологическая абстракция понятия «народность» восходит к литературоведческой теории смеховой культуры М.М. Бахтина, построенной на книжных, т.е. вторичных, не всегда достоверных, а то и тенденциозных памятниках, оставленных грамотным меньшинством и отразивших его мировоззрение. Отсутствие прямых свидетельств неграмотного («безмолвствующего») большинства о себе обусловило, по меньшей мере, односторонность представлений М.М. Бахтина об истинных творцах и носителях «смеховой культуры», которую А.Я. Гуревич назвал «умственной конструкцией» и «ретроспективной литературной гипотезой». Неадекватностью страдает и вывод М.М. Бахтина относительно оценки религиозно-культурного континуума средневековья, обусловленной литературоведческим пониманием термина «народ». Так, по его мнению, «двумирность» означает противостояние двух «человеческих миров» с разными мировоззренческими и поведенческими установками (системами). Вместе с тем А.Я. Гуревич предлагает трактовать введенный М.М. Бахтиным термин ближе к реальной действительности: два религиозных и социально-культурных полюса, неразрывно сопряженных «по сути и во времени»<sup>14</sup>. (По мнению историка А.Л. Юрганова, концепция М.М. Бахтина более всего уязвима тем, что он, как культуролог-атеист, проигнорировал средневековые христианские идеи о времени и пространстве<sup>15</sup>.)

Умозрительная литературоведческая конструкция, при всей своей эвристичности и оригинальности, не может служить универсальной культурной моделью для всех времен и народов. Однако в русской гуманитарии, главным образом в фольклористике, она была многими принята за таковую, и по ней «расписывают» и толкуют разные стадии жизни формы, социально-культурные функции и национальные особенности русского смеха. Некритическое восприятие фольклористами филологического термина «смех» сказалось на крайне неудачном, я бы сказала беспомощном, определении этого понятия в статье «Словаря» восточнославянского фольклора (автор А.Ю. Брицына). Резюмирую ее основные положения.

Специальной статьи о смеховой культуре в «Словаре» нет, но при этом смех назван «одним из проявлений народной смеховой культуры» (!?), к каковой отнесены: обрядово-зрелищные формы, праздники, словесные смеховые произведения, площадная речь. Смех разделяется на две «разновидности» (как можно только догадываться, по стадийному принципу). 1. Смех ритуальный связывается с архаическим мировоззрением, жизненным началом и идеей плодородия; в поздней традиции, полагает А.Ю. Брицына, сохранились лишь его рудименты в земледельческой и семейной обрядности и единичные сказочные мотивы (идеи заимствованы у В.Я. Проппа: см. ниже). 2. Смех социально-психологический, как якобы более поздний, пронизывает всю народную культуру (в фольклористическом понимании): это осмеяние, переодевание, «валяние дурака» и т.п. формы. В качестве его носителей названы сказочный дурак и юродивый, по-своему исполняющие функции «разрушения и созидания»<sup>16</sup>. Надеюсь, что не все фольклористы разделяют эти сумбурные и маловразумительные мысли.

В настоящее время идет процесс подключения к изучению русской (и не только) смеховой культуры этнографов и других гуманитариев (этномузыковедов, этнолингвистов и т.д.), о проблемно-теоретическом, пространственно-временном и методологическом диапазоне которых можно отчасти судить по докладам, состоявшимся на секции «Антропология смеха» VI Конгресса этнографов и антропологов России<sup>17</sup>.

\* \* \*

Свое исследование я начну с постулатов о трех этологических признаках русской крестьянской культуры XIX — начала XX вв., выявленных мною в процессе многолетнего ее изучения (и, по моему убеждению, свойственных народной культуре вообще).

Во-первых, эмоция является доминантной категорией культуры, т.е. присуща любой ситуации, бытовой и сакрально моделированной (обряд, игра, поведение), ибо чувство первично по отношению к мысли, слову и делу. Ср. латинскую пословицу: «Нет ничего в разуме, чего бы не было раньше в чувствах» (*Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*).

Во-вторых, в обрядовой культуре постоянно функционируют две равнозначные эмоциональные категории — смех и плач.

В-третьих, смех и плач образуют феномен оппозиционного единства.

Эти посылки легли в основу феноменологического подхода к решению двух блоков задач, соответственно которым исследование делится на две части: в первой части выявляются обрядовые формы «смеха» и «плача», а также анализируются их смысл и функции в отдельности и в составе оппозиционного феномена; во второй части интерпретируется символизм библейской этологии в его отношении к народно-православной культуре.

(Исследование производилось на массовом русском материале, отразить который в примечаниях не представлялось возможным. Заинтересованного читателя я отсылаю к своим статьям и книгам по символизму народной культуры.)

Ни печали без радости, ни радости без печали\*.

Ритуальная связь смеха и плача впервые обозначилась (но, заметим сразу, осталась без внимания!) в зарубежной науке первой трети XX в. в рамках изучения роли смеха у древних народов: особый интерес ученых вызвал смех при смерти — во время ритуальных убийств (стариков, детей) и похорон. В свете этих архаических переживаний рассматривались и странные (неуместные) функции смеха в традиционных обществах христианских стран Европы, получавшие разное истолкование, но преимущественно естественно-рационалистическое. Так, в обычае народов Северной Сардинии приглашать после отпевания покойника женщину-*buffona*, которая должна была своими шутками непременно вызвать смех у присутствующих, видели желание избавиться от горя (Х. Узенер) или сохранить здоровье/жизнелюбие (Ферле). Непристойное балагурство священника на пасхальном богослужении в средневековой Церкви объясняли необходимостью разрядки после длительного поста (Х. Флюк).

В России смех стал объектом изучения культурологов мифологического направления (О.М. Фрейденберг) и теоретиков-фольклористов. Большую популярность в российской гуманитарии приобрели (и сохраняют поныне) толкования В.Я. Проппа о функции смеха в архаических ритуалах: «магическое средство создания жизни» или «акт благочестия, превращающий смерть в новое рождение». Подчеркну, что сам ученый относился к своей трактовке как к гипотезе, считая находящийся в его распоряжении материал недостаточным «для абсолютно точного суждения»<sup>18</sup>. Однако фольклористы (и другие гу-

\* Пословицы русского народа / Сб. В. Даля: в 3 т. М., 1993. Т. 3. С. 446.

манитарии) восприняли версию В.Я. Проппа как окончательный вердикт, используя ее для объяснения смеховых явлений в традиционных культурах разных народов, включая русский<sup>19</sup>.

На позднем историческом этапе русской крестьянской культуры смех и плач функционировали в виде разных элементарных единиц (форм), которые можно систематизировать в две разновидности, условно говоря, первичного и вторичного происхождения: а) психофизическая — звук, слово, мелос, жест, поза, ритм, движение, танец, пантомима и б) вещественная — одежда, атрибутика, цвет. В зависимости от смысла, степени значимости и масштаба сакральной ситуации она оформлялась либо отдельными элементами разновидностей, либо их совокупностями в разных комбинациях.

В основе распределения смеховых и плачевых функций между участниками любого действия лежали половозрастные представления: смеху приписывалось молодое и преимущественно мужское начало, плачу — преимущественно женская и вневозрастная природа; относительно последнего сложились фразеологизмы типа «парень взбавился» — завыл, заплакал, «набавились» — наплакались и т.п.<sup>20</sup>. В особых случаях, которые приводятся ниже, половые группы «обменивались» своими эмоциональными функциями, подобно обрядовому трансвестизму (переодеванию). Иногда смех и плач максимально удалялись друг от друга, создавая иллюзию разрыва, но чаще, напротив, сливались в тождество под видимостью одного из них, ибо, как выразился психолог Д. Гартни, «смех — это зарождающийся плач, внезапно прерванный»<sup>21</sup>.

Символические функции эмоциональных категорий рассматриваются в последовательности возрастных циклов.

#### МОЛОДАЯ ИГРА\*

Голова ли ты моя  
О ло, ло, ло!  
Игралливая... да  
шутливая!\*\*

Целенаправленное обучение эмоциональному поведению начиналось с раннего детства: с 4–5 лет *малолетки* включались в обря-

\* Термин был введен мною в статье: «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // ЖС. 1995. № 2. С. 17–20.

\*\* Песни, собранные П.В. Киреевским. Нов. сер. Вып. I. М., 1911. № 1141. Орлов. губ. (Малоарханг. у.).



довую жизнь сельского коллектива на ролях «магических носителей» сакральной чистоты, необходимой для успеха дела: *засевальщик* в поле и в святочной избе (повсеместно), девочка=*березка* в обрядах встречи весны (средне-южнорусские области), мальчик=*конь-русалка* (Поволжье), девочка=*колосок* в девичьем обряде стимуляции роста хлебов (Владим. губ.) и т.д.; дети исповедального возраста (с 7 лет) составляли артели обходчиков (отдельные или в составе взрослых групп). Подростки привлекались взрослыми и молодежью в качестве ритуальных помощников, например, «вестников» каких-либо событий (праздников, собраний) под названиями *стукальщики* (Поморье), *кликальщики* (Ярославская губ.) и под.<sup>22</sup> При самостоятельном исполнении ритуалов дети и подростки были обязаны применять все традиционные эмоциональные приемы, о значимости которых говорят, к примеру, календарные обряды с участием смешанных или однополых коллективов несовершеннолетних. Наиболее распространенные из обрядов следующие.

Повсеместно они начинали святочное и новогоднее колядование, имевшее специфичные детские названия *славить Христа*, *кричать коляду/усень* (=овсень), *кокурки собирать* и т.п.

Практически везде мальчики (реже — девочки) были задействованы в течение всей Масленичной недели: обходили дворы, поздравляя со встречей или с проводами Масленицы, колядовали блины, собирали материал для масленичных костров (дрова, лапти, хлам)<sup>23</sup>.

Вместе с женщинами и девушками дети (преимущественно девочки) «стимулировали» приход весны: призывали птиц, *закликали* природные стихии (солнце, дождь) и насекомых.

На Севере и в Поволжье мальчики были исполнителями или/и зачинателями многих обходных обрядов: обегали дворы на *средокрестье* (Крестопоклонная седмица Великого поста), возглашая о «переломе» *говенья* и собирая за это печеные «кресты» *на дождь* (урожай); в ночь на праздник св. вмч. Георгия пением и игрой на ударных инструментах будили односельчан на *окликание Егория* — обряд первого выгона скота в поле (Твер., Костром., Ярослав. губ.), начинали обряд *окликания* молодых, или «вьюнишник», в первое воскресенье по Пасхе (Верхнее Поволжье)<sup>24</sup>.

Дети и подростки, самостоятельно или наряду со взрослыми, участвовали в широко распространенных ритуалах похорон вредных насекомых и грызунов (мух, блох, тараканов, клопов, мышей): мальчики имитировали церковную процессию во главе с «попом», а девочки причитывали<sup>25</sup>. Похороны, перешедшие в детскую игру

из молодежных или взрослых ритуалов (*Костромы, кукушки* и др.)<sup>26</sup>, воспроизводились в основном девочками, разделявшимися на смеховую и плачевую группы.

В детских обрядах смеховые и плачевые элементы либо разыгрывались (мимикой, жестами), либо были заложены в песенном комплексе, под которым я, вслед за этномузыковедом И.И. Земцовским, понимаю синкретичную функциональную систему из разных элементов: манера пения, ритмическое движение (ходьба, бег, подскоки и проч.), жестикуляция и манипуляция с обрядовыми атрибутами (музыкальные инструменты, утварь для сбора подаяния и др.)<sup>27</sup>. В обходах песенные формы смеха и плача сменяли друг друга примерно в такой последовательности: поздравление/возглашение (величание) исполнялось «на марше» — повелительно, торжественно, ликующе; просьбы о «подаче» — в монотонно-просительной (жалобной) манере; благодарения — весело; корильные припевки — на грани агрессивного смеха (брань, угроза) и слез (уныние из-за отказа в подаче). В *веснянках* и *закличках* (призывах) смех и плач взаимодействовали более тесно: в одной песне сосуществовали и переплетались мотивы просьбы-угрозы, радости-печали. Это совмещение свойственно и мелодике весенних попевок: их ритмо-формула одновременно монотонна (нисходящая интонация) и звонка (восходящая интонация)<sup>28</sup>. Слитность смеха и плача присутствует и в текстах некоторых *закличек*:

— Солнышко, ведрышко,  
Выгляни в окошечко,  
Твои детки плачут,  
По камушкам скачут.

Совершеннолетняя молодежь, с одной стороны, как бы продолжала обучение смеховым и плачевым формам, а с другой стороны, уже применяла их во всей полноте ритуально-игрового спектра<sup>29</sup>, сложившегося на основе народных представлений о качествах (свойствах) и функциях обеих эмоций. Вот их общая характеристика.

## СМЕХ

В народе различали три ступени или физиологические разновидности (реакции) смеха, что отражено в присловье: «Один улыбается, другой смеется, третий в голос хохочет». Каждой ступени, не-

зависимо от возраста и пола, приписывалось троякое свойство или содержание — положительное, праздное (пустое) и отрицательное.

Положительный смех (улыбчивость, веселый взор, ласковые шутки) выражал оптимистическое мировосприятие, полноту чувств, бескорыстие, радостное и душевное расположение к окружающим, чувство юмора по отношению к себе: «Веселого нрава не купишь», «Сердце веселится, и лицо цветет», «Нет лучше веселья, кому сердечная радость», «Кто в радости живет, того и кручина неймет», «Умеючи пошутить — людей повеселить», «Кто людей веселит, за того весь мир стоит», «Нет лучше шутки, как над собою»<sup>30</sup>.

К положительному разряду относился ритуальный мужской смех, а в женской среде представления о положительном смехе связывались (по сути, отождествлялись) с положительной магией. Так, смеховая реакция была целью действий, которые женщины прилюдно производили с порченными вещами; действия носили нарочито дурацкий характер, чтобы их свидетели своим смехом *поправили* дело. Так, например, баба вешала на изгородь/дерево горшок с маслом, испорченным соседкой во время его сбивания тем, что, зайдя в избу, неправильно произнесла формулу рабочего приветствия=пожелания (неважно — намеренно или невольно). Мужики не воспринимали подобные смеховые формы как серьезные ни в положительном, ни в отрицательном плане, хотя в иных случаях и сами прибегали к ним. Несуразность бабьих «перевертышей» осмеяна в широко распространенном у русских сказочном сюжете анекдотического типа «О глухых женах и хозяйках». Один мужик нашел в лесу клад и сказал о том своей не в меру болтливой жене, но, чтобы ей не поверили люди (вар.: барин), он повел ее к кладу по дороге, на которой предварительно «рассставил» различные нелепости: заяц в рыболовной сети, щука в дупле, блины на деревьях и т.п. (СУС 1381 *Жена-доказчица*).

К праздному смеху относили веселье по любому поводу и неуместные шутки. Самые распространенные бытовые ситуации, собиравшие большое количество любителей повеселиться «задарма», — уличные представления различного рода: пьяные потасовки мужиков, семейные или соседские ссоры, кривляние местного дурачка и т.п. Подобные «драмы» нередко получали соответствующие их жанру названия: в Новгородской губ., например, драка мужиков именовалась *камедь* «Иван с Федором обедню служат»<sup>31</sup>, а бабья свара с бранью и тасканием за волосы повсеместно называлась *потеха*.

Праздный смех и таковые же шутки выдавали натуру легкомысленную, бездеятельную (ленивую), эгоистичную, лживую и ненадеж-

ную: «Точит балы (балясы, белентрясы)», «Век на смеху живет», «Ему смешно, а мне до сердца дошло», «В шутках правды не бывает», «Тем не шути, в чем нет пути», «Шут в дружбе неверен». Благочестивые крестьяне не жаловали зубоскалов и пустословов-шутников, сбивающих добрых людей с толку; и вообще, по правилам деревенского этикета, взрослый человек обязан был соблюдать в смехе и шутовстве чувство меры и такта, чтобы не обидеть ближнего и не довести его и себя до греха. Об этом говорят пословицы: «От Бога грех, а от людей посмех», «Полно тебе зубы скалить», «Не перед добром развеселился», «Не то смешно, что жена мужа бьет, а то смешно, что муж плачет!», «Кто в субботу смеется, в воскресенье плакать будет», «Над кем посмеешься, тот над тобой поплачет», «Много смеху, да не мало и греха».

Смех «не в пору, не к месту, без ума» знаменовал неразумие (глупость): «Из дурака и плач смехом прет»<sup>32</sup>. Дурацкий смех, который оценивали как проявление бесовщины, был опасен для всех: ср. сказочные образы «набитых дураков», от которых общество рано или поздно избавляется любым способом. В севернорусских областях смеху «не в час» (как и словам) приписывалось *обурочение* — сглаз<sup>33</sup>. Хохот «без ума» — это уже по сути смех негативный, «личины» которого — обман (ср.: «Смех — волынка: надул, поиграл, да и кинул», *улыбнуть* — ‘обмануть’<sup>34</sup>), радование чужому греху («или греху брата моего посмеялся»: из вечерней молитвы Св. Духу), уничижение (насмешка, издевка, осмеяние), злоба и даже убийственный замысел («сардонический смех»<sup>\*</sup>).

Все разновидности/степени смеха в той или иной мере проявлялись и в молодой игре, что требовало неусыпного внимания взрослых, дабы его негативные формы, главным образом мужские, не принесли большого вреда (см. далее: смех в пасхальном хороводе).

## ПЛАЧ

Подразделялся на три ступени, хотя и не столь четко выраженные, как смеховые.

Положительный плач, присущий обоим полам, выражается в трех формах: 1. молитва — *отплакалась*=отмолилась, 2. скорбь

\* Сардонический смех — злорадный/жестокий; термин происходит от *sardi* — имени древнего населения Сардинии, у которых смехом сопровождалось ритуальное убийство.

над своими грехами — «Сам на себя плачься» и 3. память об умерших. К положительному плачу относятся также слезы от неожиданной радости и сострадание чужому горю. Особое значение имеет женский ритуальный плач (см. далее).

Пустой плач — это, по народному убеждению, обычное состояние женщины (*вытье, причитание, голошение, крик* и под.), а также горестные вздохи из-за мелочей жизни: по поводу утраченной вещи, от обиды, невезения в делах и т.п.: «Не радуйся нашедши, не плачь потерявши», «Не плачь битый, плачь небитый», «Страху много, а плакаться не на что». Такой плач, по мнению крестьян, — Богу доука, и от него следует воздерживаться: «Плакаться станешь — Бог больше жить заставит», «Не плачься, Бог лучше полюбит».

Отрицательный плач происходит от соблазнов гордыни: плачут от жалости к самому себе, «скрежещут зубами» из зависти, злобы, желания возвыситься и проч. Крайняя степень его проявления, считающаяся смертным грехом, ропот на Бога: «На Бога плакаться — грешить»<sup>35</sup>.

А теперь обратимся к формам и функциям смеха и плача в календарной динамике молодой игры.

### Масленица

Символические «родины» молодой игры приходились на сырную седмицу — Масленицу, в «карнавальную» симфонию которой вплетается и плачевая тема. Ее исполнительницы — девушки, оставшиеся на второй год игры, т.е. не вышедшие замуж в Рождественский мясоед (а также находящиеся в игре третий и более сроки), что, по архаичным представлениям, угрожало миропорядку — нормальному биосоциальному ритму воспроизводства. Попытка девушки «разжечь страсть» на масленицу грозила ей безбрачием или несчастливом браком:

— Выходила девушка в боры,  
Выносила жар в рукаве,  
Зажигала сыр в сосне ...  
(«три угожья» на этой сосне проклиняют ее:)  
... Чтоб тебя никто не сватал,  
Чтоб тебя поп не венчал,  
Чтоб тебя муж не любил(Смоленская губ., масленичная)<sup>36</sup>.

Оказавшись в таком бедственном положении, девушки «оплакивали» и себя и оставшихся холостыми парней:

— Масленая, белый сыр,  
 А кто не женился — сукин сын!  
 Масленая, белая мочка,  
 А кто замуж не ишел — сукина дочка!  
 Масленая, грязь по вухи,  
 Остались наши девки вековухи!  
 Масленая, гололетье,  
 Остались наши девки да на летье! (Брянская губ.)<sup>37</sup>.

Девичий плач о несостоявшемся замужестве/браке носил неявный характер (шел «под сурдинку») и в большинстве своем выражался в песнях, где драматические сюжеты исполнялись на плясовые напевы, а в тексте сочетались смеховые и плачевые образы/элементы. Продемонстрируем сказанное на песнях с архаическими мотивами, записанных в XX в. у переселенцев из разных областей Европейской России в сибирских регионах.

Песни катаний на лошадях — *каталихи*:

...Соловейка ты ж мой, рódный братчик ...  
 Ой, да люли, люли, каталиха!  
 (припев после каждой строки)  
 А чего ж ты ко мне в гости не летаешь?  
 ... А я прилечу — ты ж все плачешь ...  
 А как улечу — зарыдаешь ...  
 А я, сестрица, — за лесок, а ты — в голосок ...<sup>38</sup>

— Как ийшли-прошли скоморошки ...  
 (припев *люли-люли* после каждой строки)  
 Ёны сеяли жар по полям,  
 Да пускали дым по дубравы,  
 Соловьиное гнездо спопалёно,  
 Как и сам соловей под небёс полетел,  
 Гугалечи ... \*;

\* От слова *гукать* — издавать глухой отрывистый звук или крик, призывать (*Даль В.* Толковый словарь... Т. I. С. 406, южн., западно-русс.).

Вар.:  
 Как шли казаки тихо с Дону ...  
 Пустили пожар по дубраве.  
 Соловьиные гнезда почернели<sup>39</sup>.

Хороводные песни — *проходные*:

... Мачуха лиха ...  
 Не велить на улицу ходити ...  
 Не велить веночка й носитьи ...  
 А велить веночек положити ...  
 Под(ы) окошечко да й под красное ...<sup>40\*</sup>  
 ... Ой, не стой, девка,  
 С другим парнем ...  
 А я встала, постояла,  
 Да поговорила,  
 Сняла с руки золот перстень  
 Да й переломила.  
 Было у меня три перстенечка,  
 Я их раскосила,  
 Было у мене три жениха,  
 Я их перкрутила (капризничала и осталась ни с чем. — Т.Б.)<sup>41</sup>.

... Наступают слезные для нас времена ...  
 Я про горе, про досаду свою ...  
 Я скажу, скажу подружке ...  
 Рассердился друг Ванюша, дружок на меня ...  
 Соезжает со широкого свойво двора: ...  
 — Прощай, Маша... душа, жизнь-радость моя;

Вар.:  
 — Прощай, душечка моя!  
 Оставляю три забавы свои:  
 Ох, и первая забава — ключи на столе,  
 Вторая забава — карты на столе,  
 Третья забава — дитя во дворе;

\* В Сумской обл. в 1964 г. записан вариант песни, где молодуху не пускает гулять «лютая свекровь». И.И. Земцовский поместил песню в весенне-летний цикл, хотя певица назвала песню масленской (Поэзия крестьянских праздников... № 566 и примеч. к нему на с. 594).

... Куда, Ваня, отъезжаешь от мяне ...  
 Я ж тяпере ни девушка, ни вдова ...  
 А у мяне растрепбнная коса.  
 С кем ты, Ваня, покидаешь, друг, мяне?  
 — Эту зиму со бялыми снежками ...  
 Тйпла лета со другими дружками ...<sup>42</sup>

... Уж ты, парень, парень-парянечак  
 (каждая строка повторяется 2 раза),  
 Не жанись-ка хоть один годочак,  
 Подрасту я хоть на йдин вяршочак.  
 Парень деўку не послушал,  
 Ёзял сябе молодую ўдовку ... (плясовая)<sup>43</sup>.

В похоронном аспекте Масленицы девушек можно рассматривать и как единственную постоянную группу плакальщиц, которых заглушал смех остальных участников, достигавший пика на проводах/похоронах сударыни Масленицы: «Шумит вся толпа, кто во что горазд: кто плачет, кто воет, кто хохочет»<sup>44</sup>. Контрастное чередование смеха и плача гениально использовал Н.А. Римский-Корсаков в опере «Снегурочка»: в сцене прощания с масленицей экзотические выкрики хора: «Прощай, Масленица!» сменяются заунывным девичьим «голошением».

Антиномия смех-плач свойственна южнорусскому обряду под названием *колодка*, приуроченному к масленице (Курская, Калужская, Брянская губ.)<sup>45</sup>. Смысл обряда состоял в «клеймении» холостой молодежи: девушкам и/или парням в порядке наказания представители (группа) противоположного пола (главным образом, семейные) привязывали к ноге или вешали на шею *колодку* — палку, щепу или обрубок полена (символ сухости=бесплодия) — и не снимали до тех пор, пока не получали выкуп<sup>46</sup>. Если молодые люди прятались, за ними устраивалась настоящая охота под громкий смех и улюлюканье зрителей; иногда «метили» *колодкой* матерей девушек.

Обряды с *колодкой*, развитые на Украине, а также известные в некоторых южнорусских и юго-восточных белорусских местностях, по моему убеждению, являются осколком древней славянской обрядности, оформлявшей зимне-весенний рубеж или наступление голодного времени года — весны в образе антонима Масленицы. Его поздние трансформации можно видеть в украинском *Колодихи* и в русской *Костроме*, «похороны» которых происходили на рубе-



же весны-лета, т.е. накануне нового урожая, по-народному — *налетия*. О том, что культ божества под именем *Колодий* имел восточнославянские (или даже общеславянские) корни, говорят весьма любопытные русские и белорусские данные, пока, к сожалению, немногочисленные, ибо их никто специально не собирал. Так, по описанию П.В. Шейна, во владимирском обряде «похороны Костромы» ее чучело (куклу) изготавливали сообща в колоде посреди улицы, а хоронить несли в корыте; в нижегородских селах существовал молодежный обычай рождественских похорон соломенного чучела под названием *колотык*, над которым «могильщики» смеялись, а девушки вопили<sup>47</sup>. В Могилевской губ. от стариков записана легенда о молодежном празднике «богу Колодию» перед Великим постом: девушки делали его фигуру из глины или дерева, пели и танцевали вокруг него, а потом сообща хоронили (по другим белорусским преданиям, *Колодий* был колдун)<sup>48</sup>.

Совмещение функций смеха и плача в похоронах обеих персонализаций, олицетворявших прошедший — сытный и грядущий — голодный года, позволяют предполагать их равную роль в архаичной обрядности зимне-весеннего перехода, следы которой лучше всего сохранились в мелодике масленичных песен. Однако о масленичном плаче нам мало что известно. Этнографы и немусиковеды вообще в музыке не компетентны, хотя иногда и фиксировали свои слуховые наблюдения: так, в начале XX в. диалектолог П. Тиханов заметил, что мелодия масленичных песен Брянщины «не из веселых», а фольклористу второй половины столетия Г.Г. Шаповаловой напевы тверских масленичных песен напомнили похоронные плачи<sup>49</sup>. Музыковеды же не акцентировали внимания на плачевых напевах скорее всего по той причине, что не могли объяснить их роль в карнавальной семантике праздника.

И.И. Земцовский, проанализировав русские масленичные напевы, пришел к следующим выводам: семантика их мелодики сложна и полифункциональна — напевы легко переходят из минорной тональности в мажорную и наоборот, прикрепляясь к текстам разного содержания. «Веселые, насмешливые, подчас озорные тексты могут звучать <...> серьезно и даже драматично», — пишет этномузыковед, приводя в пример ремарки Е. Гиппиуса к нотировкам брянских масленичных песен из сборника А. Кулаковского: «тяжело», «медленно, очень напряженно». В целом для масленичного репертуара характерна разная эмоционально-функциональная нагрузка одних и тех же песен, т.е. их исполнение в разной интонационно-ла-

довой манере. Эмоциональная амбивалентность присуща и телодвижениям участников похорон Масленицы, о которых говорится в песнях: «ручками приплескали, ножками притоптали». И.И. Земцовский толковал их как остатки древнейшего синкретичного пласта, названного им «перво-танце-музыка»<sup>50</sup>.

В заключение масленичного раздела отметим, что смех и плач были обязательными компонентами ритуалов чествования молодоженов, о чем подробнее будет сказано в своем месте.

### Великий пост

Ранней весной — на этапах «рождения-младенчества» времени года и молодой игры девичьей группы, приходившихся на Великий пост, — в девичьем поведении преобладал плач.

Особенности этого «возраста» символизировались различными способами. Воспрещались веселые песни и шутки в молодежных собраниях, проходивших до Благовещения преимущественно в доме и в светлое время суток. Девушки пластикой телодвижения изображали физическую беспомощность младенцев, передвигаясь замедленно, как бы неуверенно, с раскачиванием туловища (качались также при стоянии). Символика родин и роста просматривается в *гуканье* веснянок, напоминающем (воспроизводящем?) детский крик (плач): «Вясну пяеш, як плачэш» (западнорусск., белор.) и в обычае *закликать* весну на высоких местах — крышах, деревьях. Младенческо-плачевой была и терминология игрового поведения: *качать(ся)* — протяжно (заунывно) петь, ходить (двигаться) в хороводе, *зыбать(ся)* — громко петь, *зыбка/колыбель* (с вариантами) — качели, хоровод, веснянка и т.д.<sup>51</sup>.

В этот плачевой фон смех вкраплялся в виде отдельных и негромких элементов, не нарушавших покаянную атмосферу Великого поста и природного затишья — сосредоточения перед весенним «взрывом». В основном смех разрешался в непесенных играх вне дома: например, в прятках и жмурках, происходивших в закрытых хозяйственных помещениях (поветь, гумно) или на улице.

Юношеская группа «росла» несколько по-иному. Парни вели себя тихо в закрытых помещениях (в семейном кругу, в молодежных собраниях) и громко — со смехом, шутками — на открытом воздухе: в течение Великого поста они «разминались» в драках и кулачных боях между собой, молодежь пригородных деревень участвовала в различного рода птичьих боях (петушиных, гусиных).

По мере приближения к Пасхе — «началу совершеннолетия» весны и девушек — в поведении последних на первое место постепенно выходили смеховые элементы: ускорялась моторика движения, в напевах веснянок появлялись бодрые, энергичные интонации, а в сюжетах игровых песен — мотивы половой идентификации. Общая весенняя тенденция шла в соответствии с нарастанием солнечной энергии, веши которого под названием *игра* солнца приурочивались к праздникам Благовещения, Пасхи и Петрова дня. На Благовещение светило как бы впервые озаряется улыбкой, пробуждаясь от зимней спячки (ср. хрестоматийное: «улыбкой ясною природа сквозь сон встречает утро года»). В светлое Христово Воскресение оно ведет себя подобно подростку на пороге юности — смеется от избытка жизненной радости, перекачивается с боку на бок, играя всеми цветами радуги. На Петров день солнце слепит глаза — *ярится*, или хохочет, вертится, бегаёт/мечется (меняет мужскую природу на женскую)<sup>52</sup>.

### Пасха

Смех почти без примеси плача (по крайней мере, его внешних признаков) — особенность первой недели уличного пасхального хоровода, со Светлого Воскресенья до Антипасхи. Хоровод заводился только по окончании крестного хода: «Где свято не пето — там и хороводу нету!», «У нас Христа рано спели — и песня-пляс по всей неделе!». С нарушением этого правила, т.е. с началом веселья до обхода дворов с иконами, связывали различного рода «Божьи пощенья»: общественные бедствия (пожар и т. п.) и личные несчастья; в Симбирской губ., к примеру, говорили: кто до поры до времени запляшет — у того все в головах «перепляшется», т.е. помутится рассудок<sup>53</sup>.

К пасхальному хороводу готовились тщательно, так как от его проведения зависела судьба участников. В среднерусских и поволжских областях под *Велик-день* выбирались руководители хоровода — *коноводы*, *вожаки* (*водилы*), *старик-матка* (девушка) и др. Жеребьевки шли под специальные *приговоры*:

— Ктой-то будет, ктой-то станет  
 Старостой ходити,  
 Старым старостой ходити —  
 Всю деревню веселити?

(Симбирское и Самарское Поволжье)<sup>54</sup>.

Там же после выборов хоровод *закликал* солнце взойти и остановиться над селением — «мировым центром» пасхальной радости — в знак обетования счастливого будущего его молодому поколению:

— Ты взойди-ка, взойди, солнышко ...  
 Взойди-взойди над деревнею ...  
 Супротив подворья нашего ...  
 Где собрались красны девушки,  
 Добры молодцы удалые —  
 Всё гуляньице веселое ...

... Светел праздничек один живет,  
 Пасха Красная — одна в году:  
 Всему миру на веселие,  
 Всему миру на свидание,  
 На великое спасение...<sup>55</sup>

... Ой, чьи это ребята Пасху пасхают,  
 Пасху празднуют, играютя,  
 Ой, Лада, Пасху Красную?  
 Ой, кому-кому светлее всех Светел-Праздничек,  
 Лели-лели, ой, Лель, Свят-Великий День? ...  
 Светлым-светел красным девушкам ...  
 А светлей того добрым молодцам, —  
 Лели-лели, ой, лель, разудальим ...<sup>56</sup>.

Подчеркивание особого значения Пасхи для добрых молодцев содержало двойной смысл: мужской характер праздника и приурочение к нему начала полового созревания парней (подобно весеннему всходу семян). Последний момент олицетворял один из ведущих весенних юношеских символов — соловей, громким свистом которого хоровод знаменовал свой пасхальный «выход в мир» или соединение в игре обеих половых групп:

— Выходили красны девушки да  
 Из ворот гулять на улицу ...  
 Выносили белы лебеди да  
 Соловья-де на белых руках да ...  
 Соловеюшка расвищется ...  
 Красны девки разгуляются ...  
 (Нижегородская обл.)<sup>57</sup>.

Свист был смеховым символом с оттенком глупости (детскости): «Глупый-то свистнет, а умный-то смыслит». Производными от него прозвищами награждали легкомысленных, склонных к безделью, праздным разговорам и любовным забавам девушек и парней: *сви-стухка* (непоседа), *свѣстенъ*, *свистяга* (повеса, шатун, сплетник/сплетница), «Не поет, так свищет, не пляшет, так прищелкивает» — говорили о беспутном парне<sup>58</sup>. Свист служил паролем для влюбленных и в русской и украинской игре:

... Ты не улицей ходи, Ванюша ...  
 Переулочком ...  
 Ты не голосом кричи —  
 Соловьем свисти (Новосибирская обл.);  
 — Ой, стелешся, барвіночок,  
 Не коренем — листом,  
 Визиває козак дівку не голосом — свистом<sup>59</sup>.

Эротическая семантика свиста отразилась в мужских играх с половой символикой. У казаков и у жителей Симбирской губ. палка, употреблявшаяся для игры в чурки, рюхи, городки и мяч, называлась *свист*, а удар ею — *свистнуть*<sup>60</sup>. Их аналогами были более распространенные названия, образованные от слов «хлопать», «бить» и «буйнеть» с игровыми значениями «заигрывать», «призывать к любви» (=яриться): *бита*, *буй*, *хлопта*. (Ср. *буйвище* — выгон для скота, где происходили молодежные игрища, сбор на которые назывался «гон на буй»)<sup>61</sup>.

Вместе с тем, в молодой игре свист символизировал преимущественно романтический или игривый настрой молодца-соловья, так как сексуальные потенции и половая близость обозначались в основном эфемистической лексикой. Из «приличных» терминов самым употребительным и распространенным был глагол *шутить* (с производными):

— Пошли девки ...  
 В лес по ягоды гулять ...  
 Заблудилась красная девка ...  
 Мимо девки, мимо красной  
 Белый заяц пробежал.  
 Как за этим как за зайцем  
 Добрый молодец бежал.

Ничего парень не говаривал,  
Начал шуточки шутить.  
Пошучовши парень шутку,  
Начал спрашивать ...  
Чьего рода, чия дочь? (Орловская губ.)<sup>62</sup>;

... Ой, не шути шуто-шуточки мне,  
Ой, не загадывай загадки ...  
Ты не бей меня по белому лицу,  
Ой, мое личико разгорчивое ... (Алтайский край);

... Стал он шуточки подшучивать со мной,  
На правую ногу наступливати,  
За бело лицо похватывати ... (Читинская обл.)<sup>63</sup>.

Символика свиста как показателя мужского созревания по-разному представлена в эпической и сказочной традициях. В былинах большой акцент сделан на сексуальной мощи свиста, которую олицетворяют два Соловья с отчеством «Будимирович» — разбойник и иноземный жених, о генетическом родстве которых мне уже приходилось писать<sup>64</sup>. В сказке свист обычно символизирует достижение мужской зрелости/силы: «Кликни (Сивку-Бурку. — Т.Б.) богатырским голосом, сосвищи соловьиным посвистом»; «Барма к 25 годам научился бороться так, что никто не мог с ним устоять в борьбе: взрослых и сильных мужиков ронял и свистел так сильно, что уши глушило»<sup>65</sup>. О магической — защитной и сокрушающей силе свиста, помимо эпических примеров, говорят заговоры и пословицы; на Смоленщине, к примеру, в случае боязни кого-либо идти в одиночку (лесом, в темное время) советовали «Дак посвистывай!»<sup>66</sup>

Смеховое поведение девушек не имело специфических названий, а выражалось в птичьих терминах женского эмоционального возбуждения типа *кудахтанье* и *квохтанье*.

Молодежный смех (обоих полов) считался признаком здорового организма и нормального полового созревания; «потеря смеха» приписывалась несчастной или «заговоренной» страсти<sup>67</sup>, могущей довести до самоубийства. Здоровый смех включался в радость весеннего пробуждения и «брачного» расцвета растительного и птичьего миров, что выражалось в общих природных названиях: *гай/гой* — человеческий крик, шум, зов, а также голоса стаи птиц вороньей породы и шум лиственного леса (рязан., тамб.), *гом* — смех, громкие

и нестройные голоса (птичьи и человечесьи), ссора и т.п. (севернорусск., поволж.)<sup>68</sup>. Представления о природной разнице юношеского (мужского) и девичьего (женского) эмоционального поведения получили отражение в различных присловьях, в том числе и с растительной символикой: «Поле плачет, а лес скачет».

Древнейшими символами эмоционального выражения являются звуко-слоговые повторы и слогосочетания — подражания чувственному, бессловесному «языку» расцветающей природы и лепету младенца. Судя по фольклору славян, у них самым значимым и емким символом была морфема *ла/ля* с семантикой широкого профиля, включая и эмоциональную. Об ее смехо-плачевом синкретизме в русской обрядовой культуре говорит, к примеру, припев *ла-ла (да-ла-лынь* и др.) западнорусских обходных (волочечных) песен, от которого произошло их название *лалыканье* (бормотание)<sup>69</sup>. Содержание песни (основной текст) и припев несли разные смысловые функции и потому различались на эмоциональном плане. Основной текст представлял собой просьбу=плач (молитвенное заклинание), обращенную к Богу (святым, высшим силам), о даровании жизненных средств (урожая, приплода скота), здоровья и размножения людям. Припев-*лалыканье* выражал хвалу=благодарность (в залог исполнения просьбы), радостная семантика которого проявляется в поздних словесных «переводах» бормотания типа: «Дай, Боже!», «Христос воскрес, Сыне Божий!» и т.п.

В символизме молодой игры морфема исполняла «возрастную» функцию. В качестве примеров приведу два: припевы величальных песен молодым в Верхнем Поволжье (вьюнишные песни) «Ой лелю, молодая, /О лелю!» (с вариантами) и ласковое обращение смоленских крестьян к беззаботной и веселой девушке «Ох ты, лала, лала!»<sup>70</sup>.

Из ядра *ла/ля* в разных диалектах развился круг регионально-локальных вариантов припевов весенних песен, исполнявшихся с Благовещения до рубежа лета: *лели-лели, лёли-лёли, люли-люли, лоло* и т.д. Будучи, условно говоря, семантическими единицами «роста-созревания» (в первую очередь, девушек), они содержали и качественную оценку этих противоречивых процессов по шкале смех-плач, в какую «укладывалась» вся совокупность игрового поведения: текст, возгласы к припеву (*у/х, о/й, э/й* и др.), ритмика движения (пластика), хореография и жестикация. Одним из архаичных смеховых комплексов можно считать весенние *скочны/скаковы* песни, исполнявшиеся в одиночку или группой в ритмике *скакания* с подскоками на месте, пристукиванием каблучков и дру-

гими экспрессивными движениями и жестами: беганье, кружение на месте, удары рукой по плечу/спине партнера, хлопанье в ладоши. В плачевой «набор» входили интонации *голошения*, замедленно-волнообразная («змеиная») линия движения хоровода или статичные позы (*стояния, столбы*), раскачивание туловища, наклоны головы и спины, воздевание рук с крестообразным битьем себя по голове, плечам<sup>71</sup>.

### От Красной Горки до Св. Троицы

После пасхальной седмицы смех и плач находились примерно в равной пропорции и в хороводной игре, и в молодежных ритуалах, функционируя синхронно (параллельно) или попеременно<sup>72</sup>. Их звучание нарастает к летнему рубежу — подвижному времени между Св. Троицей и Петровым днем: к этому отрезку приурочивался апогей природного расцвета и полное совершеннолетие девичьей группы, вступавшей в предбрачную *пору*:

— Семик да и Троица!  
 (припев *ой ё-ё-лilё!* после каждой строки)  
 ... Да уж вы девки-девушки...  
 Выйдем ли на улицу,  
 Ударим-ти в ладоши!  
 Не ладоши-те звенят,  
 Звенят зóлоты перстни,  
 Звенят подвенечные<sup>73</sup>.

Однако расстановка «брачных сил» в молодой игре была неоднозначна, ибо символическое завершение возмужания юношеской группы приурочивалось к зимнему солнцевороту (Рождеству Христову — святкам). Несовпадение игровых этапов половой зрелости девушек и парней обусловило наличие двух противоположных тенденций (или сторон) в их любовной игре со сложной полифонией чувств.

Первую тенденцию — тягу полов друг к другу — в целом можно охарактеризовать как положительную, но неустойчивую, о чем свидетельствуют песенные напевы, в которых, по мнению этномузыковедов, сочетаются разные слои эмоционального строя. Неустойчивость была свойственна главным образом поведению девушек, которым принадлежала инициатива сближения и выбора: они зывали парней в хоровод, *красовались* перед ними, перебирали их,



разделяя на годных и негодных женихов, высмеивали последних, гадали о замужестве и т.п.:

... Пойдем, девки, в танец!  
На нас венки сияют ...  
По нам парни вянут (Псковская губ.)<sup>74</sup>;

... Скачите, пляшите, красные девки,  
А вы, холостые, поглядите ... (Пензенская губ.)<sup>75</sup>;

— Красно лето подоспело,  
Соловьи с моря слетели ...  
Молодым гулять велели ...  
«Вы придите, молодцы,  
Посмотрите наши танцы!  
Наши танцы веселые,  
У нас девки молодые» ...<sup>76</sup>;

Пойду в танок ...  
Что в том танку  
Мой нелюбый  
В гусли 'гряя.  
Его гусли —  
Лубяные,  
Его струны —  
Пеньковые ... (Брянская губ.)<sup>77</sup>;

... Я сорву цветок  
И совью венок.  
«Скажи, венок,  
За кого пойду:  
Ти за старого,  
Ти за малого ...  
Ай за ровного?» ... (Смоленская губ.)<sup>78</sup>.

Центральное место в хороводном репертуаре занимают песни с тематикой «любовной борьбы» девушки с парнем, исход которой различен. Сюжеты песен, записанных в разных традициях, можно систематизировать в две группы по признаку «победителя».

В первой, более многочисленной группе победителем является девушка: она сбивает у парня с головы шляпу, путает волосы, рвет, расстегивает или пачкает кафтан, валит на землю<sup>79</sup>. По реакции девушки на исход «битвы» можно судить, насколько парень ей «угодил», т.е. созрел ли он в половом отношении. В положительном случае девушка «жалеет» молодца — приводит его в порядок (поднимает с земли, отряхивает кафтан, застегивает пуговицы и т.д.) и целует, несмотря на попреки своей матери:

... Тебе дела нету,  
Что я друга била,  
Сама понимаю,  
Друга утешаю (Смоленская губ.)<sup>80</sup>.

Партнер, прошедший испытание, как бы получает от супротивницы «добро» на брак: девушка приветствует его мать как будущую свекровь, именуящую ее «невестой»<sup>81</sup>.

Если парень оказывается слабаком, девушка оставляет его в таком незавидном состоянии. Парень либо с плачем жалуется матери на обидчицу, либо угрожает девице расправиться с ней в будущем. Привожу пример последнего, как более редкого (разъяснения в скобках мои):

— К девкам по́ лугу было, по ложечку  
(припев «ай да люли-люли» после каждой строки) ...  
Шел детинушка, щепетился (форсил, важничал),  
На ём сер кафтан нараспашку,  
Кушак аленький на рубашке,  
Пухова шляпа на головке,  
Ала лендочка (ленточка) на верьховке.  
Одна девица удалая  
Звала молодца побороце.  
Девка молодца поборола ...  
Пошел молодец — сам заплакал:  
— Погоди же ты, красна девка,  
Отшучу я тебе эту шутку! (Новгородская губ.)<sup>82</sup>.

Прилюдное унижение терпит и муж-малолеток (неровня):

— Ходила бы девушка  
Вдоль по хороводу,

Искала молодца  
С собой поборотися.  
При большом народе  
Парня сшибла,  
Русые волосики  
Взяла взъерошила ...  
Встал же добрый молодец,  
Сам пошел, заплакал:  
— Мамонька родима,  
Меня на гьре родила,  
Меня, недоросточку (так!),  
Рано женила (Новосибирская обл.)<sup>83</sup>.

П.В. Шейн приводит аналогичный псковский текст, где молодца поборола собственная жена и он пеняет матери (аналогия уместна, поскольку в хороводе участвовали и молодницы по первому году):

... Почто меня молодца оженила?  
Молода жена не взлюбила,  
Со кровати сопихнула,  
Ножку, ручку совихнула<sup>84</sup>.

К этому сюжету примыкает южнорусский текст с мотивом постели: в хороводе все девицы кланяются молодцу, кроме одной; он грозит ей, что она будет «стоять у его кровати», но девица отвечает, что «обесчестит» его<sup>85</sup>. (Ср. сказочные мотивы испытания женой мужа в первую брачную ночь, вместо которого с ней «борется» его помощник.) В нижегородском варианте угроза молодца об отмщении воспринимается девушкой как знак его зрелости, ибо она «спохватывается» и меняет поведение:

... А сама девка догадалася,  
В лицо она парню ...  
Забегать стала:  
«Прости ты, парень ...  
... виноватую меня!»<sup>86</sup>.

Вполне дозревшим до брака предстает молодец, в благодарность за избрание готовый признать свое поражение, скорее всего мнимое, прикрывающее «честь» девицы:

... Меня девушки не злюбили ...  
 Одна девица сплюбила,  
 Меня молодца споборола ... (Костромская губ.)<sup>87</sup>.

Во второй группе песен победителем становится молодец. Привожу новгородский вариант наиболее популярного сюжета:

— Как ударил парень девушку  
 По белому лицу  
 (припев «ой ли, да ли») ...  
 По жемчужной по серьге.  
 Как жемчужная серьга  
 Порассыпалася.  
 Душа красная девица  
 Порасплакалася ...  
 «Ты не плачь, моя милая,  
 Я те новую куплю ...»  
 «Что же ты, милый, за друг?  
 Ты имеешь семь подруг,  
 Восьмая-то я,  
 Девята — жона молода ...  
 Отойди, негодный, прочь ...  
 Говорить с тобой невмочь!»<sup>88</sup>.

Разные исходы любовного состязания символизируются сочетанием смеховых и плачевых компонентов, характерным и для игр с групповыми противостояниями типа *Просо* и другие. Поскольку этим никто не занимался, я приведу лишь два найденных мною свидетельства: энергичный/экспрессивный по содержанию и маршевому ритму «брачный ход» девушек с зачином «Подойду под Царь-город, /Вышибу копьём стену» (добывание подарков свекру-свекрови) исполнялся, по выражению одного оренбургского собирателя, на «заунывный напев», а песня с мотивом *брани/раздора* парней из-за девицы — на плясовой мотив<sup>89</sup>.

Плясовую форму имели песни с драматическими и даже трагическими сюжетами, где «жертвами», т.е. носителями плача, выступали представители той или иной половой группы.

Плач парня был связан, в первую очередь, с его холостым положением и безответной любовью. Выражался он в терминах «тихой печали» (ср. поговорку: «Плач голосист, а печаль смиренна»),

в основном производными от слова *жалобить(ся)*, от которого произошло и одно из игровых названий парня: *жальба/жадьба*<sup>90</sup>. В фольклоре северных и поволжских областей «отсчет» грустного состояния (одиночества) молодого человека приурочен к сенокосу — занятию по преимуществу мужскому, начинавшемуся в летний пик, через неделю-полторы после Петрова дня (около дня св. вмч. Прокопия — 8.VIII). Привожу тверскую песню, исполнявшуюся во время косьбы:

— Время ль мое времячко  
Неповадное.  
Неповадно мое время  
Все жар сенокос.  
Косил добрый молодец  
Травушку в лужках ...  
Я сушусь, крушусь ...  
— Живет моя милая  
За Дунай-рекой;  
— Эко сердце,  
Эко бедное мое ...  
Стал я, мальчик, нездоров ...  
Не глядят на свет  
Развеселые глаза ...  
Как у девушки  
Был за речкой сенокос ...<sup>91</sup>.

В южнорусском фольклоре (как и в украинском) молодец тоже грустит в разгар лета, занимаясь «делом», прямо противоположным косьбе: он рассеивает символы своей половой зрелости — ромашку (рамон) или василек:

— Под дуброваю, под зилёнаю  
Там ходил, гулял доброй молодец,  
Рассеивал рамон, приговаривал:  
«Ты расти, рамон, распушчай ветви,  
За тобой, рамон, хадить некаму:  
У мене матушка старёшунька,  
Сестрица маладёшунька,  
Маладой жены у меня нету-ти ...»  
(Орловская губ., свадебное величание холостому)<sup>92</sup>.

Причитания молодца говорят о бесполезности/бесплодности его «труда» по двум причинам.

Во-первых, настоящим «сеятелем» обеих половых групп молодой игры была девичья группа; об их сеянии мужских особей говорится в песнях с запевом типа «Ой, посею я рамоню», «Сеяла ироман, / Садила васильки» и др.<sup>93</sup>.

Во-вторых, мужские семена, кем бы они не были посеяны, «дозревали» до брачной спелости лишь к святкам, включаясь в предсвадебную поэзию и в девичьи гадания в качестве растительного символа жениха/брака. Общерусским символом стал рамон, в знаменитой песенной игре «Уж я золото хороню» скрывающийся за словом «былица» в заклинательной концовке «гадай, гадай девица, в коей руке былица». По В. Далю, фольклорный термин *былица* является искажением слова «белица» (белик, белоголовок) — собирательного названия растений из семейства ромашковых: полевая ромашка (ромен/рамон), иванова-трава/цвет, зверобой и т.п. Гадательно-магическую функцию в термине *зілля* (зелье) исполнял этот цветок и в украинской молодежной обрядности: в сюжете одной из купальских песен Подолья девушка рвет у мельницы *ромен* и, «не зная его», идет по-очереди к *чоловічоп*, *жіночоп* и *дівочоп громадам* с вопросом «что это такое?»; только девушки «признают» траву и берут в руки<sup>94</sup>.

В южнорусском хороводном фольклоре мужской символ белица/былица (рамон) составлял антитезу с женским символом чернобыл (быльник, былъ, былъе — название крупного вида полыни)<sup>95</sup>:

— Черна, черна былка  
 Во поле моталась ...  
 Наталья Михайловна батюшку пытала ...  
 (Орловская губ., песня исполнялась  
 по дороге «к венцу»)<sup>96</sup>;

— Ой, на полях, на курганах  
 (припев «люли-люли-люли»)  
 Растет былка-чернобылка.  
 На той былки твяли твяты лазоревыи  
 (в данном контексте — синоним белицы=рамона. — Т.Б.).  
 Никто к твятам не падайте ...  
 Озвался тут удалой молодец ...  
 Скачил с коня, сарвал твяток ...  
 Завязал в платок, во шолковой ...  
 Кому мой твет достанетца?

Маладой жаны в мине нету-ти ...  
 Достался твет меньшей сестры ...  
 (Тульская губ., после сватанья)<sup>97</sup>.

Заметим, что в севернорусском и поволжском фольклоре, в отличие от южнорусского, преобладала положительная оценка девичьей группы и отрицательная — юношеской, выражавшаяся в тех же и других растительных образах, например: «лазоревы цветы (девушки) — гнилая солома (парни)». Девичий полынный символ употреблялся без негативного (черного) слога:

— Я вечор, молода, из-за гор гусей гнала,  
 Быль-былин, быль-былин, быль-былиночка моя!  
 (Пермская губ., хороводная)<sup>98</sup>.

Гибельность незаконных половых отношений — тематика сюжетов плясовых песен, исполнявшихся на троицкой неделе, по верованиям, особенно опасной для молодежи, ведущей слишком свободный, с православной точки зрения, неблагочестивый образ жизни: они подвержены козням русалок, гоняющихся за женихами и толкающих парней (и девушек) на самоубийства из-за несчастной любви<sup>99</sup>. Так, русалочки черты проглядывают в образе девушки, в качестве брачного «вызова» пускающей по воде венки, бросившись за которым парень тонет:

— По лугам-лугам девóчки ишли ...  
 Красочки несли, веночки вили ...  
 На Дунай пускали ...  
 Одна девка речь говорит:  
 «А кто мой венок переймет,  
 За того замуж пойду!» ...  
 Откуль взялся купеческий сын ...  
 «Я твой, девка, венок перейму,  
 Я тебя, девка, замуж возьму!»  
 Первый раз ступил по колено в воду,  
 Другой раз ступил по белы плечи ...  
 «Беги, мой кóня ...  
 К моему батюшке, к моей матушке!  
 Не кажи ж ты, мой коня, что я залился» ...  
 (Смоленская губ.);

— Во садику девки гуляли ...  
(припев «калина моя, малина моя» после каждой строки)  
Венки совивали,  
Во Неву-реку бросали.  
«Кто веночек поймает,  
За того замуж пойду» ...  
Где ни взялся молодчик ...  
В Неву-реку бросался.  
Как веночек-то дале,  
Молодец-то ведь тонет,  
Как веночек повернулся,  
Молодец захлебнулся (Петербургская губ.)<sup>100</sup>.

Смерть угрожает девушке, чье «развеселое» поведение, вольно или невольно, провоцирует молодца на страсть. Самые распространенные песни с подобными мотивами отнесены фольклористами к жанру баллад под «именными» названиями.

#### ПАРАНЯ

— Как пошла наша Параня с горы на гору гулять  
(припев «Ой, ляй, ой ляй, ой али/Ой, али-али-али!») ...  
Как рассукин сын Ванюша, он догадлив был ...  
Как схватил-то он Параню поперек живота,  
Как ударил он Параню об сырую мать-землю!  
... Как и с вечера Параня пережила,  
С полуночи Параня причистилась,  
Да и солнце на восходе — хоронить понесли ...  
«Ты прости, прощай, Параня ...  
Я хотел пошутить, да и до смерти убил!» (Орловская губ.)<sup>101</sup>.

#### ДУНЯ И ВОЕВОДСКИЙ СЫН

— Сыра сосенка во бору росла,  
(припев «ой, люли-люли») ...  
Сыра сосенка распаталася,  
Наша Дунюшка расплясалася,  
Наша белая разгулялася ...  
Боеводский (воеводский) сын на крыльце стоит,  
... зычно говорит:  
«Я тебя, Дунька, за себя возьму ...»  
С того Дунюшка испугалася,



Наша белая настрадалась:  
 С вечера у ней голова болит,  
 С полуночи сердце не может,  
 А поутру Дунюшка упокоилась,  
 Упокоилась, переставилась ... (Вятская губ.)<sup>102</sup>.

#### Филипповки — святки

С осенней посиделки начинался предсвадебный игровой этап — символическая стадия старости молодой игры, на которой она проигрывала полученные для брачной жизни знания с их смехо-плачевым оформлением<sup>103</sup>. К святочному рубежу, когда, по народным поверьям, «солнце смеется сквозь слезы», на первый план выходили плачевые функции, прежде всего у девушки:

Играло солнце красное,  
 Играло да затмилось ...  
 Веселилась душа девица  
 Да призадумалась<sup>104</sup>.

Однако не менее значимую символическую роль играл плач и в предбрачной судьбе молодца, что менее известно (или неизвестно вовсе).

С летнего солнцеворота, когда, по народным поверьям, солнце и время года меняли мужскую «природу» на женскую, игровой статус юношеской группы как незрелой и зависимой от девушек категории приобретал стабильно плачевый характер. В рамках посиделки — осенней организации молодой игры — парни в будничное время занимали положение изгоев в фольклорных терминах *гость, чуж-чуженин, чернец, вор, скomorошина*. Они *просились/стучались* в избу под окном, занимали в ней маргинальные места (у порога, печи, в сенях) и выходили в переднюю половину только с разрешения девушек и по особым правилам — путем выбора при игре *в местечки, в соседи* или *припеванием под прялку*. За свое унижение парни оплачивали озорством, напоминавшим разбой и вызывавшим у хозяек посиделки более слезы, нежели смех: били лампы и окна, рвали, запутывали и поджигали кудели, ломали прялки, таскали грязь, портили утварь и пачкали девичью одежду<sup>105</sup>.

В разгульном поведении рекрутов — холостых парней и женатых молодых мужчин — смех и плач играли своего рода инициа-

онную роль. Короткий допризывный период рекруты не работали и пользовались почти безграничной свободой в семье и в общине, но в перерывах между пирушками и похмельями они вели себя как приговоренные к смерти. «Вот мы некрутим, гуляем по вечеринкам <...> От одной избы до другой ходят парни под старинную рекрутскую песню (поет сопровождающий их старший по возрасту. — Т.Б.). Парни идут, опустив головы, как на похороны или на виселицу <...> (Поморье)<sup>106</sup>.

К зимнему солнцевороту юношеская группа как бы дозревала до брачного совершеннолетия и получала право на взрослые смеховые функции, первая «проба» которых происходила в совместных с мужиками святочных обрядах и театрализованных играх. Однако и плач не утрачивал своей значимости, поскольку в православном сознании русских крестьян он был условием правильного выбора спутницы жизни и семейного благополучия. Образ молодца, вымаливающего себе жену многими слезами, молитвами и поклонами, предстает в северных и среднерусских величаниях, календарных и свадебных:

— Во соборе Михаила Архангела,  
Что у ранней рождественской заутрени  
Незнакомый молодец Богу молится,  
Горючими слезами поклоняется ...

(Архангельская губ., святочное  
виноградье=величание «жениху»)<sup>107</sup>;

— Весел сидит *N* (имярек жениха)...  
Бог даровал ему суженую ...  
Уж и знать-то *N* богомолен был,  
Часто ходил ко заутрени,  
Ставил свечи воску ярого,  
Нес поклоны до сырой земли,  
Служил молебны со акафистами

(Московская губ., исполнялась  
перед отъездом к венцу)<sup>108</sup>.

Забегая вперед, подчеркну, что эпитет молодца «весел» во втором, свадебном, тексте — более метафора, означающая успех его предсвадебного плача, а не внутреннее состояние, ибо «в плаче» (а истинно православный жених — в бесстрастии) он должен был пребы-

вать до брачной ночи, дабы оказаться в ней на высоте. В южнорусской свадьбе на ее благоприятный исход был направлен каравайный обряд в доме жениха, сопровождавшийся смехом всех участников, кроме самого виновника. А в некоторых каравайных песнях присутствует и образ плачущего молодца, как, например, в песне, под которую в Тульской губ. каравай сажали в печь; в тексте его плач связан с завиванием венка (символика полового акта):

— На поле ...  
На высоком на кургане  
Цвели цветы лазоревые,  
Ходил-гулял доброй молодец.  
Сорвал цветок, завил веночек ...  
Сам заплакал ...  
(ср. выше песню о рассеивании молодцем цветов)<sup>109</sup>.

Более «магическое», нежели православное, состояние и поведение девушек-«невест» в святочный период обуславливало высокую степень ритуализации в нем обеих эмоциональных форм (точнее — их элементов), входивших во все виды гадания и способы «добычи» жениха. Приведу один из самых страшных, но зато и самых «действенных» приемов, производившийся в утро праздника Богоявления/Крещения, с которого, напомним, повсеместно в России начинался зимний свадебный сезон. Девушка символически мела комнату, произнося молитву при взмахе направо и ругательство с упоминанием нечистой силы при взмахе налево, после чего проводила на полу углем черту, становилась справа от нее и призывала: «Суженый-ряженый, явись передо мной!» (он должен был появиться слева)<sup>110</sup>.

## СЕМЕЙНЫЕ И КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ

### Свадебная игра

Бласлови, Боже истинный,  
Божья Мать-Богородица,  
Запевать песню новую,  
Новую непеванную\*.

Более всех чувственным строем свадебной обрядности занимались этномузыковеды (по вполне понятным причинам). Но музыко-

\* Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 2.

ведческий интерес, как и фольклористический в целом, был сосредоточен на причитаниях, т.е. на плаче, и не простирался на анализ его соотношения с музыкальными формами смеха. Этнографы и этнолингвисты собирали, описывали и частично анализировали (каждая наука в своих целях) тоже преимущественно плачевые свадебные компоненты.

На значимость свадебного смеха впервые обратил внимание этнограф Д.К. Зеленин (а вовсе не В.Я. Пропп и/или В.И. Чичеров, как думают некоторые фольклористы и филологи). В монографии «Восточнославянская (русская) этнография» (1927) он подчеркнул веселый настрой русской свадьбы как одно из ее отличий от свадьбы украинской, появившееся, по его мнению, вследствие «переделки» русскими некоторых заимствованных ими из греческого ритуала религиозно-мистических элементов «в полукомическую игру <...> назначение которой — всего лишь увеселение зрителей»<sup>111</sup>.

С XIX в. существует убеждение, что свадебный смех в основном представлен приговорами дружки и корильными песнями гостям на смотринах перед венцом и на свадебном пиру, исполнявшимися в отместку за скупое одаривание. Приговоры дружки стали отправным и главным источником для фольклориста В.П. Кузнецовой в ее намерении выявить специфику и роль свадебного смеха (1995). Замысел автора, своевременный сам по себе, можно было бы приветствовать, если бы не два обстоятельства: ограничение севернорусским материалом (вместо заявленного «общерусского») и вывод об исключительно «материально-телесной» семантике свадебного смеха, сделанный в полном соответствии с концепцией М.М. Бахтина<sup>112</sup>.

Неразрывная связь плача и смеха в свадебной обрядности впервые была осознана мною в процессе исследования «плачевой культуры» восточных славян — феномена, который я выделила по подобию «смеховой культуры» в качестве ее противоположности и органичного дополнения<sup>113</sup>.

Рассмотрим динамику свадебных функций смеха и плача.

### До венчания

Со сватовства до отъезда к венцу наблюдалось относительное равноправие смеховых и плачевых форм поведения, носителями которых были в основном молодые представители партии жениха и невесты.

Сам жених выглядел фигурой пассивной и неэмоциональной, а поведение его партии во главе с дружкой было исключительно смеховым, что смущало невесту и о чем она пеняла жениху:

— Бояра все люди шутливые,  
Я ж дитя у матушки стыдливое ... (Архангельская губ.);

— Кони твои самодурливы,  
Бояре твои напосмешливы ... (Московская губ.);

... Засылает N сударь девять сватов,  
А десятый скоморошничек ... (Тульская губ.);

... Ваши бояра насмешливые,  
А я дитя у батюшки стыдливое (Вятская губ.)<sup>114</sup>.

Кроме того, невеста плакала как бы от стыда перед людьми за свое «новое положение»<sup>115</sup>.

В партии невесты сочетались и перемежались смеховые и плачевые элементы в зависимости от состава групп (смешанный и однопольный) и ритуальной ситуации. Смех доминировал в девичьем кругу и проявлялся вне пространства невесты — на уличных гуляниях, катаниях на лошадях и на свадебных вечеринках в доме жениха (без парней или совместно с ними). В доме невесты девичий смех в виде словесных и песенных шуток был обязателен на трех актах — шитье приданого, девичнике и банном обряде, сочетаясь с плачем невесты:

— Душа красная девица ...  
Дары шила ... сама плакала (шитье приданого);  
— Ой, вы девушки-голубушки,  
Вы подружки мои красные!  
Не пойте весело и радостно,  
Запойте пожалостнее, поунывнее ... (девишник);  
— Уж как в тереме девушки ...  
Разыгрались, распотешились,  
Расскакались, расплясались;  
Одна лишь душа Катеринушка ...  
Задумалась, пригорюнилась:  
Она плачет, что река льется ... (девишник)<sup>116</sup>;

«В бане девушки, моя невесту, поют и пляшут, пьют и пивом поддают (на каменку. – Т.Б.). Невеста между тем плачет голосом, приговаривая» (Псковская губ.)<sup>117</sup>.

В других обрядовых актах девушки разделялись на две группы. Одна группа (большинство) представляла собой смеховой коллектив: девушки опедали жениха, невесту, присутствующих (на рукобитье, смотринах), участвовали в диалогах с дружкой и в ритуальных торгах (выкуп косы, места). Две ближайшие подруги невесты соединялись с нею в плачевое трио. Для невесты плачевое поведение было ритуально заданным и почти постоянным (даже наедине с собой), поскольку плачем она «зарабатывала» себе радость-веселие в замужестве.

#### После венчания

В свое время Г.А. Левинтон категорично высказался в том смысле, что «на земле мужа» траурные мотивы исключаются из свадьбы и начинается новая часть — ритуальное веселье; свой тезис он подкрепил ссылкой на упоминавшуюся выше гипотезу В.Я. Проппа о возрождающей силе смеха<sup>118</sup>. На самом же деле эмоциональная атмосфера на последующих за венчанием свадебных актах вовсе не была однозначно смеховой.

Во-первых, отнюдь не в веселом расположении духа возвращались из церкви молодые и поезжане, как явствует, например, из западнорусских песен «встречи от венца»:

— Володенька ко двору подъезжал ...  
И братец наш, Володенька, что тихо говоришь?  
«И, братцы мои родные, как тихо не сказать!  
И кони мои вороные притомилися,  
И князи мои пьяные позаспалися,  
Сваты мои игрунюшки позаигралися,  
Душа моя Зинутушка затошнилася ...»  
(Смоленская, Псковская обл.)<sup>119</sup>.

Причину «смурного» состояния всех участников свадебного поезда, на мой взгляд, следует приписать влиянию христианского понимания брака как состояния одновременно радостного и мученического (жертвенного), в силу чего самое таинство Браковенчания сопоставлялось у русских со Страшным судом<sup>120</sup>.

Во-вторых, противоположными были чувства матерей молодоженов:

— Вниз по Волге идучи,  
Не в трубу вострубили ...  
Услышала Марья-душа ...  
Тут она заплакала:  
«Не труби, труба, весело,  
Ты труби, труба, жалобно.  
От меня дитя берут ...»  
(повтор до слов)  
Услышала Микитина матушка ...  
Тут она возрадовалася:  
«Не труби, труба, жалобно,  
Ты труби, труба, весело.  
Ко мне дитя везут» (Оренбургская губ.)<sup>121</sup>.

В-третьих, разным был эмоциональный настрой участников свадебного пиршества. Внешне на нем, казалось бы, царило веселье, заводилами которого были руководители ритуала со стороны молодого (сваты, тысяцкий), а смеховой коллектив составляли его родня и взрослые поезжане. В смеховом поведении и в величальных песнях доминировали сексуальные мотивы, что должно было подготовить молодых к соитию и помочь им в преодолении стыда перед его свершением и последующим «освидетельствованием». Члены партии новобрачной, а также ее и мужнины родители находились в неопределенном состоянии полувеселья-полуплача, ожидая известий об исходе брачной ночи, главным образом о том, каковой окажется молодница — честной или нет (ответ в большой степени зависел от мужа). Сами молодожены были бессловесны и бесстрастны.

Если наутро молодая объявлялась девственницей, то веселье охватывало всех родных, поезжан и гостей: «все молодою довольны», «все <...> веселые», с утра и до обеда «гости балагурят и особенно шутствуют дружка, подружья и сваха»<sup>122</sup>. В течение этого же дня происходили различные смеховые обряды с символикой демонстрации молодницей своих хозяйственных способностей и ее приобретения к новому очагу (месту): выпечка одного блина и/или выпрявление одной нити, подметание сора, который присутствующие «оплачивали» мелочью, хождение за водой, «топка» холодной бани для молодых (дымом), привоз и выкуп приданого, гуляние хмельной молодежи по деревне и прочее.

В некоторых среднерусских традициях послесвадебный день завершался причитаниями молодой. Когда свадебщики во главе со сватами начинали разъезжаться после ужина, молодая садилась на задний конец стола и завывала «в голос»:

— Ты белая моя суседушка ...  
Оставляешь ты меня горьку, бедную  
На чужой дальней сторонушке,  
Поклонись ...  
Родимому моему батюшке ...  
Родимой-то моей матушке (сватье).

По отъезде всех гостей молодая плакала «в три ручья», а свекровь с золовками старались ее *утешить*: водили по избе и заставляли каждому старшему в новой семье кланяться в ноги и причитывать:

— Государь ты мой дядюшка ...  
Не покинь меня, бедну, горькую  
На чужой дальней сторонушке (дяде мужа)<sup>123</sup>.

В последующих актах молодые вели себя в эмоциональном отношении более или менее свободно.

В случае, если молодая оказывалась «бесчестной», муж начинал компанию всенародного позорища своих богоданных родителей: за столом выедал середину поднесенного ему тещей блина или подносил тещю дырявый сосуд с вином. Поезжане тащили в избу сор и грязь (навоз), надевали отцу молодой хомут на шею и прогоняли по деревне под смех и улюлюканье односельчан. Послебрачные обряды обычно сокращались до минимума, и в первую очередь отменялся такой важный акт, как *чесь/почесье* (*хлебины, общий стол* и др.) — застолье всей совместной родни в доме родителей молодой.

В течение определенного срока молодые считались старшими членами группы совершеннолетней молодежи, имея право на участие в ее играх и обрядах. В некоторых традициях бытовал обычай собирания молодежи у себя в доме незамужних подруг для «передачи» им брачного (полового) опыта. Этот инициальный по сути акт состоял из двух частей: сначала она печаловалась вместе с девушками об утрате «девичьей воли» (т.е. девственности), а затем в приподнятом тоне рассказывала о том, как она «ублажает» мужа и какие новые чувства испытывает.



Признание семейно-общественного статуса молодых растягивалось в среднем на год (до рождения первого ребенка), а начиналось с Масленицы, на которую с ними производили прилюдные «испытания» эротического свойства. Самым распространенным из них было *катание/прокатывание* с гор, обставлявшееся шутками различного рода, иногда довольно жестокими, вызывавшими у молодоженов боль и слезы, а у зрителей — смех.

На Архангельском Севере сани молодых несколько раз задерживали, заставляя их *солить рыжики на пост, грибы ломать* и т.д. — многожды целоваться на морозе по требованию, вроде возгласа: «Еще, еще раз подмажь, ходче пойдет!»<sup>124</sup> На Владимирщине молодого с сидящей на коленях женой тащили с горы, то и дело вываливая их в снег<sup>125</sup>. В Костромской губ. молодых клали на дровни, а сверху садилось и ложилось несколько человек, под тяжестью которых они «стонали и кричали»; в Пермской губ. на широкий луб наваливали до 20 *новоженов* (молодых мужей), которых сверху «уминал какой-нибудь молодец»<sup>126</sup>. В южнорусских губерниях (Орловская, Калужская) существовал обычай катать молодых с гор и по улице на бороне<sup>127</sup>.

Зарывание молодых/молодого в снег или другие действия со снегом производились не только при скатывании с гор, но и в форме специального обходного обряда, прямо на улице. По свидетельству корреспондента ИРГО П. Китицына (1874 г.), в Тверской губ. это происходило следующим образом: «В прощенный день перед вечером один из крестьян наряжается цыганом и всех без изъятия молодых <...> вызывает на улицу, а запрямятся, вытаскивают из дома противу желания их. К этому времени ребята на улице выкапывают в снегу яму глубиною в 1/2 сажени, в которую попарно, т.е. мужа с женою, кладут и зарывают снегом, где они должны пробыть около пяти минут»<sup>128</sup>. В Казанской губ. тот же обряд совершался накануне Масленицы: «Соберется армия мужиков и ходят по домам, где есть молодые женатки. Если не спрячется, вытаскивают на улицу и зарывают в снег. Вот так и ходят, пока всех не вывалят»<sup>129</sup>. В Нижегородской губ. по домам ходили всю масленую неделю: раздетого до пояса молодого зарывали, по-местному — *копали* в снег (яму), и жена должна была его выкликать и выгребать, будто покойника из могилы: «N, вставайте!»<sup>130</sup> В Муромском у. Владимирской губ. парни и молодые мужики с деревянными лопатами ходили в субботу и воскресенье *молодых солить*: бродили по их домам, останавливаясь под окнами с вопросом: «Мóлодь даете солить?» Если те не откупались

водкой, их катали по снегу или закапывали в него<sup>131</sup>. В некоторых традициях снежные экзекуции должен был производить молодой со своей женой; в Рязанской обл. записан такой обычай: молодой валлил жену ничком и *маслил* ее снегом по лицу, желательно в присутствии зрителей<sup>132</sup>.

#### РОДИНЫ. ПОХОРОНЫ-ПОМИНКИ. КАЛЕНДАРНЫЕ РИТУАЛЫ

Игра игрою, а дело делом\*.

Относительно функций феномена «смех-плач» во взрослых ритуалах жизненного цикла и в календарной обрядности я лишь приведу некоторые выразительные факты и выскажу общие соображения, так как более подробная и дифференцированная картина требует анализа значительно большего по объему материала, нежели тот, который имеется в моем распоряжении.

Смеховые и плачевые роли участников родинно-крестинной обрядности имели довольно четкие пространственно-временные параметры, определявшиеся границами символических переходов роженицы, младенца и повитухи в последовательности жизнь→смерть→жизнь. (Подробнее см. в моей книге «Молодость»<sup>133</sup>.)

К моменту родин, во время и после них роженица и все находившиеся рядом с ней (допускавшие в дом) так или иначе имитировали ее смертное=плачевое состояние, одной из самых ярких и необычных форм которого является южнорусский обряд символических родин мужа, так называемая «кувада». Важное значение приписывалось первой звуковой реакции новорожденного: хорошим знаком считался плач — *крик в голос*, плохим — улыбка/смех. Из калужских поверий: «Если только что родившийся ребенок начнет смеяться, то это означает, что в нем находится *търенький* (особый младенческий дух). С таким ребенком нужно обходиться очень осторожно, иначе из него выйдет урод. Чужому человеку такого ребенка нельзя показывать: *тиренький* этого не любит»<sup>134</sup>. Плачевой характер носили переходные обряды, воспроизводившие «перераживание» больного младенца: *перепекание*, *пронимание* (протаскивание через ноги и рубаху матери или сквозь дупло/сучья деревьев), *перемена* (подача в окно, в двери сеней кому-либо и принятие назад) и др.

\* Пословицы... Т. 3. С. 466.

По верованиям, роженица с младенцем, а также повитуха, «ходившая за его душой в мир иной», находились от двух до шести недель (переходный срок) между жизнью и смертью, что обуславливало в основном плачевую семантику обрядов этого периода, до некоторой степени напоминающих поминальные. К их кругу относятся и колыбельные песни с сюжетом смерти-похорон ребенка, которые большинством ученых трактовались как отражение жизненных тягот и лишь некоторые видели в них сакральную — обережную основу<sup>135</sup>. Последнее предположение кажется мне верным, тем более, что колыбельные тексты поражают своей «заговорной» формульностью, доказательством чего могут служить шесть песенок из разных русских областей (в середине XIX в. они бытовали преимущественно в составе детского репертуара):

— Баю, баю да люли!  
Хоть теперь умри,  
Завтра у матери  
Кисель да блины —  
То поминки твои.  
Сделаем гробок  
Из семидесяти досок,  
Выкопаем могилку  
На плешивой горе ...  
В лес по ягоды пойдём,  
К тебе, дитятко, зайдём;

— Люли, полюли,  
Хоть сегодня умри,  
Послезавтра — мороз,  
Повезем на погост,  
Накладём в белые дощечки,  
В тонкий саванок,  
Под церковный уголок,  
В желтый маленький песок ...  
На погосте-то звоня —  
Моё дитя хороня;

— Спи, дитя мое милó,  
Будет к осени другó,  
К именинам третьё,

Седни Ванюшка помрет,  
Завтра похороны,  
Будем Ваню хоронить,  
В большой колокол звонить;

— Бай, бай да люли,  
Хоть сегодня умри.  
Сколочу тебе гробок  
Из дубовых досок.  
Завтра мороз,  
Снесут на погост.  
— Бабушка-старушка,  
Отрежь полотенце  
Накрыть младенца.  
Мы поплачем, повоем,  
В могилу зароем;

Баюшки, баю!  
Не ложися на краю,  
Заутро мороз,  
А тебя — на погост!  
Дедушка придет,  
Гробок принесет;  
Бабушка придет,  
Холстинки принесет;  
Матушка придет,  
Голосочек проведет,  
Батюшка придет,  
На погост отнесет;

— Спи да усни,  
На погост гости.  
Бай да люли,  
Заболеи да умри.  
Кладем чурочку  
Во могилочку  
Подле батюшки,  
Возле матушки<sup>136</sup>.

Однотипность текстов наводит на мысль, что смертные мотивы появились в колыбельных песнях благодаря старообрядцам, счи-

тавшим, что следовало оплакивать младенца, рожденного в «мир антихриста», и радоваться его смерти, как избавлению от него. В таком случае подобные колыбельные песни могли исполнять роль символической «заупокойной» службы по младенцу.

После очищения матери и крещения ребенка (в церкви или на дому) атмосфера в доме постепенно входила в норму.

Принято подчеркивать веселый и жизнерадостный характер обращения матери и родных с младенцем, выраженный в пестушках, потешках, прибаутках и т.п. Между тем обряды, оформляющие первые этапы роста младенца, были по преимуществу плачевыми, т.е. болезненными для него (и для матери): отнятие от груди — иногда в обрядовой форме «прощание с матерью»; переход к твердой пище и приучение к посту; становление на ноги, нередко насильственное; и т.д. Страдательность младенческого роста и его этапов имела и христианскую мотивацию: в сознании староверов и «старообрядствующих» (так называли православных, склонных к староверию) она воспринималась как самая угодная своего рода «жертва в основание» Креста Спасителя. На Пинеге, например, где, как известно, староверие было весьма популярно, чтобы ребенок рос спокойным, его клали под скамью с приговором:

— Терпи стужу, терпи нужду,  
Терпи холод, терпи голод.  
Бог терпел и нам велел<sup>137</sup>.

В Православии смерть, похороны и поминание не предполагают иного состояния для близких, кроме «скорби и вздыхания». Вместе с тем в поминальных традициях некоторых областей зафиксированы игровые формы, сочетающие плач и смех. Так, в «Руководстве для сельских пастырей» за 1863 г. сообщалось, что в Саратовской губ. после поминального обеда совершается нехристианский обряд: кто-либо из посторонних одевается «покойником», а близкие и знакомые люди «производят с ним различные смешные действия»<sup>138</sup>. Аналогичный обряд бытовал в Рязанской губ.: с мнимым мертвецом вначале прощались, как с настоящим — плача и причитывая, а затем выносили его на перине к задним воротам, выбрасывали на землю и прогоняли со двора «чем попало»; возвратившись после этого в избу, пели, плясали и веселились<sup>139</sup>. В Брестской обл. до середины XX в. дожил такой обычай: на поминках после погребения мужа его вдова должна была улыбаться, чтобы не прогневить

душу усопшего<sup>140</sup>. В подобных формах можно предполагать как пережитки архаичных обрядовых универсалий (ср. выше: шутки *buffona* на поминках в Сардинии), так и влияние старообрядческого отношения к смерти (см. выше).

О древности сакрального равноправия погребально-поминальных функций обеих эмоций свидетельствует поведение пришедших на кладбище в Радуницу и Троицкую субботу: «До обеда плачут, после обеда скачут». (Ср. попеременное выражение скорби и радости в древнерусских языческих тризнах, о чем писали А. Котляревский и современные исследователи<sup>141</sup>.) Сочетание смеха и плача в обрядах смертного круга получило ритуализованное воплощение в святочных играх *в покойника/умруна*, которого представляли либо ряженный «мертвецом», либо тело натурального мертвеца. Игра разделяла всех присутствующих на две эмоциональные группы: смеховую — кривляющиеся «погребальщики» и «попы», гогочущие взрослые зрители обоего пола, и плачевую — жертвы страсти *умруна* (за которыми он гонялся), испуганные девушки (хозяйки святочной избы), из которых иные даже впадали в обморок от страха. (К святочному ряженью я еще вернусь.)

В календарной обрядности был задействован весь спектр эмоциональных функций. Но поскольку календарные структуры варьировались на разных территориальных уровнях (от губернского до приходского, волостного и сельского), я упомяну лишь о тех эмоциональных ролях, которых с большой долей вероятности можно назвать общерусскими или, по крайней мере, присущими крупным региональным традициям.

Преимущественно смеховой была продуцирующая символика весенних земледельческих обрядов, мужских и женских: мужики выходили на сев в подштанниках (а то и в одних рубахах), неся семена в штанах, надетых на палку, бабы садились на грядки голой задницей, с задранными подолами и т.п. В совместных обрядах с семантикой «встреча-проводы» или «воскресание-умирание» (различных природных стихий/сил и объектов) женщины и мужчины разделялись на плачевую и смеховую группы. Некоторые исключительно плачевые по содержанию (смыслу) эзотерические женские обряды, совершавшиеся со всей серьезностью и трагическим пафосом, такие, к примеру, как южно-среднерусские ритуалы *опахивание, изгнание русалок, крещение и похороны кукушки*, вызов дождя с убиением и похоронами земноводных (лягушки, рака), завершались оргиастической пирушкой, когда-то имевшей значение жертвенного пирше-

ства, необходимого для получения положительного результата. В обрядах типа мужских братчин (Север, Поволжье) и разнофункциональных женских ссыпчин (повсеместно) в целом смеховая атмосфера (питие, разнузданное поведение и т.д.) временами прерывалась плачевыми эпизодами, индивидуальными или коллективными, обычно в песенной или причитывающей форме.

Сложная и на позднем традиционном этапе смазанная картина функционирования смеха и плача в хозяйственных ритуалах сохраняла, по крайней мере, одну общую древнюю закономерность — их зависимость от половой дифференциации занятий, что, впрочем, имело региональную и даже узко локальную специфику<sup>142</sup>. Например, в обрядах Средней и Южной России, завершающих сбор урожая, половые группы менялись формами своего эмоционального языка, т.е. мужчины переходили на женский смех, а женщины — на мужской плач; за общей трапезой «говорили» на едином языке. Одно из многих свидетельств тому — поведение мужчин и женщин на празднике *отжинок*, записанном П. Якушкиным в Зарайском у. Рязанской губ. (сельцо Гололобово):

«Вчера хозяин мой угощал крестьян по случаю отжинки ржи <...> Сперва подошли мужики, из которых один нес, поставив на голову, сноп ржи. Мужики все пели “Я по травке шла, чижало несла” <...> За ними подошли бабы, из которых одна тоже несла на голове сноп и тоже с пением “Ты не пой, соловей” (солдатская! — Т.Б.) <...> Мне здесь в первый раз случилось слышать, что мужики при таком торжественном случае пели плясовую песню. Во многих местах мужики советятся петь эту песню. “Бабы песни”, — скажет он и запоет голосовую <...> Тут началось угощение, песни, пляски. Пели мужики, за ними бабы, потом опять мужики, потом опять бабы, потом мужики с бабами вместе одну песню, потом мужики с бабами вместе разные песни»<sup>143</sup>. А вот и песни, которыми «обменялись» половые группы на рязанской отжинке (в сокращении, но с сохранением грамматики).

Мужчины пели:

— Я по травке шла ...

По муравке я тяжело несла:

Коромысла да и валеки, еще милого платок.

Наступила на бел камень, проломил туфеля,

Замарала чулок белый ... (символика полового акта. — Т.Б.)

Мне не жаль туфли, а жаль белаво чулка ...

Чулок милый подарил ...

## Женщины пели:

— Ты не пой, не пой, душа-соловей,  
 Не буди-кася маяво дружка.  
 Я сама дойду, дружка разбужу ...  
 — Ты восстань, мой друг, пробудись, душа!  
 — Ни магу я встать, галавы паднять ...  
 А и все полки ва паход пошли,  
 Ай один-от полк убирается,  
 Маяво дружка дожидайца.  
 Новы ружьицы на возу вязут,  
 Самаво дружка под ручки вядут<sup>144</sup>.

В завершение краткого обзора календарных функций плача и смеха остановлюсь на их формах и взаимодействии в святочном ряженье.

Начну с напоминания, что святочное ряженье ученые (филологи и фольклористы) относят, наряду с Масленицей, к главной форме русской смеховой культуры. Между тем, оно тоже не было однозначно «смеховым» явлением, поскольку входило в обрядность календарного перехода.

Смеховой статус ряженье получило прежде всего из-за своих, фигурально говоря, «внешних данных», т.е. вещественных и акционных (игровых) компонентов. Однако генеральным его признаком была не смешная одежда или маски ряженых (по словам севернорусских крестьян, «костюмы — вещь второстепенная»<sup>145</sup>), а способ их передвижения, который Л.М. Ивлева обозначила театроведческим термином «хореография»<sup>146</sup>. Особенность этой «хореографии» состояла в ее чрезвычайной экспрессивности, причем каждый из «плясунов» старался выделиться каким-либо замысловатым коленцем: небывало высоким подскоком, верчением, вихлянием тела или кувырканьем. Дико скачущий и кривляющийся коллектив у одних зрителей вызывал смеховую реакцию, а у других — суеверный ужас, поскольку он имитировал «кривое» движение демонических существ: «Наряженные поют и пляшут, и пляски эти своим безобразием <...> совершенно соответствуют нарядам», «Они страшные <...> всяко извиваются», «Дурную пляшут»<sup>147</sup>. Кривое движение дополнялось хором «нечеловеческих» голосов *окрутников* — визг, лаянье, вой, рычанье, писк и т.п. и/или таковым же шумовым сопровождением многочисленных колокольчиков, разных трещоток, лязганьем металлических предметов.



Устрашающую семантику содержали «бесовские» названия ряженных — *хухляки, игрецы, фофанцы, пугалашки* (и др.) — и практически все их вещественные компоненты. Костюм (платье, головной убор, обувь), по Л.М. Ивлевой, «антиодежда»<sup>148</sup>, делался из вывернутых шкур, обносков, грязного рванья или из деталей одежды противоположного пола и другого возраста, к тому же преимущественно уже прадедовской, вышедшей из употребления, т.е. отжившей свой век. «Потустороннюю» (мифологическую) функцию ряженных символизировали некоторые их атрибуты (метла-стуга, посох и др.), а также вывороченность и инверсия в одежде: надевание платья наизнанку, задом наперед, смещение верха и низа (например, штаны в виде шапки или обуви, сшитая из кусков старых головных уборов), асимметрия, нарушение «парности» и одноцветности — разная обувь или обувь только на одной ноге, разный фасон или цвет штанин, рукавов. В цветовом спектре грима, масок и одежды в целом доминировали плачевые (смертные, траурные) тона: черный, белый и красный<sup>149</sup>.

Смех и плач пронизывали также все представления и игры ряженных, что несло важную ритуально-магическую нагрузку. Скажу несколько слов о двух ее аспектах или функциях, оказавшихся вне интереса (поля зрения) исследователей.

Первая функция — избавление людей от страха перед смертью и нечистью путем выявления и осмеяния их бесчисленных антропо- и зооморфных образов: «У смерти, подобно нежити, своего обличья нет, она ходит в личинах»<sup>150</sup>. В этот ряд вписываются и «человеческие» маски с явной или потайной негативной семантикой (чужой, чужеродной, вражеской), за которыми скрывалась нечистая сила. Вот некоторые из них: «*трансветиты*» (мужчины в роли женщин, молодые в роли старых и наоборот), *бусурмане, цыгане, турки* — представители инославных и иноверных народов, *торгаши, врачи со шприцами*, по-староверски, «слуги антихриста» (видимо, символизирующие ненавистные народу прививки от оспы), *лже-нищие, кузнецы и мельники* (им приписывались оборотничество и способность «переделывать» людей или превращать их в животных). Поскольку, по народным верованиям, нечистая сила была способна воплотиться в любой святой образ начиная с Иисуса Христа и устроить «богослужение» по подобию церковного, к ряду ряженных бесов я бы отнесла и «попов», совершающих «непотребные требы». Неслучайно *рожи* попов делались особенно страховидными, а произносимые ими тексты были донельзя неприличными<sup>151</sup>. (Впрочем,

нельзя полностью отрицать и возможность проявления в подобных инсценировках атеистических или антиклерикальных настроений<sup>152</sup>.) «Выступления» ряженой камарильи достигали пика в страшные вечера — время разгула нечистой силы и завершались ее изгнанием накануне Богоявления.

Вторая функция ряженья состояла в вызове у зрителей чувства страха, о чем я подробно писала в книге «Молодость»<sup>153</sup>. Коротко ее смысл заключался в следующем.

Значительная часть святочных представлений, происходивших — напомним! — в посиделочной избе, носила агрессивно-сексуальный характер, что выполняло двоякую продуцирующую задачу: во-первых, наделить созревшую к Рождеству Христову мужскую молодежь половым бесстрашием (и силой) перед брачным сезоном (с Крещения) и, во-вторых, поддержать (восполнить) плодородный потенциал, космической персонификацией которого являлась Масленица. (На семантической связи святочного и масленичного циклов, о которой писали неоднократно, я останавливаться не буду.)

Как же оценивали ряженья сами крестьяне?

Вопреки ученому (а благодаря ему и всеобщему) убеждению, что ряженья охватывало чуть ли не весь взрослый деревенский коллектив и приветствовалось всеми одинаково, в действительности дело обстояло не совсем так. Актив деревенской «святочной труппы», или артели *окрутников*, насчитывал в среднем 6–10 мужиков и парней. Молодицам и замужним женщинам среднего возраста участвовать в ряженья было зазорно (а то и запрещено), за исключением представительниц социовозрастной группы *старых* (по признаку так называемого «вторичного девства»), в основном молодых вдов и солдаток<sup>154</sup>; в некоторых местностях под видом ряженных по избам ходили свахи или будущие свекрови, высматривающие невест. В отдельных местностях рядилась и молодежь, главным образом переодеваясь «не в свое платье»; девушки часто ограничивались лишь тем, что «завешивали» лицо.

Отношение крестьян к святочным игрищам было неоднозначным, что зависело от степени их религиозности, авторитета приходского духовенства или староверия и обычаев старины: не забудем, что искоренением ряженья Русская Церковь занималась с момента своего утверждения. Повсеместно бытовали представления об опасности ряженья как бесовского действия, в силу которых добровольцев надеть на себя *харю* бывало немного: «В рогожу одеться — от людей/Бога отречься», — говорили крестьяне. Издавна существо-

вали и практические способы прекратить скоморошью игру. Один из них, например, интересен тем, что он обнажал «змеиную» (=бесовскую) природу скоморошества: «А ежели скоморохи играют, кинь им под ноги траву змейку, и они передерутся», — рекомендуется в одном старинном Травнике<sup>155</sup>. Однако справедливы и замечания собирателей, что православные крестьяне относились к ряженью более снисходительно, нежели староверы, видя в нем не столько сознательный вызов человека Церкви и Богу, сколько потакание собственным слабостям (пристрастиям): «Бог Богом, а люди людьми», «Человеку что грешно, то и смешно». Сами же *окрутники*, понимая, что «правда шутки не любит», а за грехи рано или поздно придется отвечать перед Спасителем, старались придерживаться хотя бы одного из двух неписанных правил: благословиться на «выступление» у Бога — «Благословясь, не грех», или играть «понарошку», как говорили в народе, «душевно не грешить». В противном случае «артист» мог понести наказание как лжец, обманщик: «Бог всякую неправду сыщет»<sup>156</sup>. Вместе с тем самый факт длительной жизни святочно-масленичного ряженья говорит о его сакральной необходимости, чего, к слову, нельзя сказать о скоморошестве, к сфере которого его относят исследователи смеховой культуры.

Несмотря на церковные обличения богомерзких языческих обычаев и приказы об их повсеместном искоренении, изуцные и печатные, синодальное сельское духовенство не смогло справиться с этой задачей. Попытки деревенских иереев привести народные обряды в соответствие со смыслом православных праздников были единичны и в большинстве своем беспомощны (нерезультативны). К тому же предпринимались они преимущественно священниками нового поколения (молодыми и образованными), обычно пришедшими в приход со стороны («чужаками») и редко завоевывавшими доверие паствы. Старые же батюшки, будучи «плоть от плоти» крестьянами, да притом еще и местного корня, считали достаточным снять грех святочного ряженья крещенским обмыванием, а масленичное ерничанье — великопостным покаянием. Да и сами они грешили вольным или невольным участием в старинных обрядах, носивших смеховой характер и «противных православному духу». Так, до конца XIX в. практически повсюду в земледельческих областях России члены сельского причта — священник, дьякон или дьячок (пономарь) — использовались в качестве персонажей, наделенных магической силой плодородия: бабы их *катали* (или *катались* с ними) по засеянному полю «на урожай», обливали водой «на дождь» и т. п.

В деревнях, расположенных недалеко от приходского центра, батюшка, нередко наряду с колдуном, был главным обрядовым чином на свадебных, поминальных и праздничных пирах, участником угощений на *помочах* и других традиционных застольях. Церковные обычаи совместного трапезывания клира и прихожан, проходившего вопреки уставу с многочисленными возлияниями и гульбой, стали традициями приходского права русской деревни, а «весельство» клириков отразилось в афоризме: «Кстати и поп пляшет»; ср. противоположное: «И скоморох ину пору плачет»<sup>157</sup>.

В бытовой повседневности смех и плач, помимо естественных проявлений, выражались и в ритуализованных формах. Женщины сопровождали (встречали) радостные и горестные события плачевыми молитвами благодарения или сетования. Мужчины справлялись с житейскими притчами более прозаически: «иной плачет, иной пляшет», иной пьет, приговаривая: «Под силу беда со смехами, а невмочь беда со слезами»<sup>158</sup>.

\* \* \*

Подведем главные итоги первого раздела.

На позднем традиционном этапе обрядовой культуры русских крестьян феномен «смех-плач» был одним из важнейших ее механизмов созидательного порядка, сложившимся из совокупности положительных и отрицательных значений обеих эмоциональных категорий. По направленности действия функции феномена можно систематизировать в две группы.

Во-первых, оппозиционный механизм составлял звено в структуре ритуального управления миропорядком или в системе правил по сохранению стабильных «партнерских отношений» между социумом, природой и космосом для непрерывности круговорота жизни-смерти. Эта совместная роль смеха и плача со всей полнотой раскрывалась в любой ситуации перехода: они сигнализировали о масштабе (степени, характере) его опасности, предотвращая, удерживая или восстанавливая нарушение психо-эмоционального равновесия.

Во-вторых, антиномия использовалась в качестве средства стимуляции и охраны циклических процессов воспроизводства, ибо эмоции, по верованиям, способны противодействовать вредоносным силам любого «пола» и «возраста», по-народному — *пугать, изгонять* их.

Об универсальности феномена и смысла функций каждой из составляющих его эмоций говорить преждевременно, поскольку материал под этим углом зрения не собирался ни в русской, ни в иной этнической среде. Однако некоторые имеющиеся в моем распоряжении материалы позволяют предположить наличие определенных закономерностей межэтнического порядка.

Так, в ритуальной культуре ближайших соседей русских — финно-угров, балтов, грузин и др. народов — наблюдается совмещенность смеховых и плачевых элементов на уровне текстов, песенных, поясовых и инструментальных форм<sup>159</sup>. Эти данные заставляют, по крайней мере, усомниться в категоричности научного тезиса, что только смех был «движущей силой» в архаических и традиционных ритуалах и праздниках, которые регулировали и поддерживали жизнедеятельность социума<sup>160</sup>. Вместе с тем трудно оспаривать ученое мнение о древней и большой общественной значимости смеха, которую он приобрел еще в первобытные времена благодаря своей агрессивности, необходимой для установления территориального и иерархическо-правового статуса<sup>161</sup>. В ракурсе «агрессивности» многие ученые трактуют (быть может, не всегда осознанно и прямым текстом) и социально-религиозные особенности русского смеха, в частности, такие яркие формы, как скоморошество и юродство. С некоторых полемических моментов их научной интерпретации я перехожу ко второй части исследования.

## II

Горе вам, смеющиеся ныне!  
Ибо восплачете и возрыдаете.  
*Лк. 6: 25.*  
Бог и плач в радость обращает  
(*русская пословица*)

### Игрцы и безумцы Христа ради

Мысль о сходстве (параллелизме, близости) ролей скомороха и юродивого присутствует во всех филологических работах о русском смехе. Но об их «родстве» недвусмысленно высказался только А.М. Панченко: без шутов и скоморохов немислимы святые безумцы Христа ради, занимающие промежуточное положение между смеховым миром и миром церковной культуры<sup>162</sup>. Филологическая идея сакральной маргинальности проистекает из прагматичной кон-

цепции М.М. Бахтина, по которой шуты и дураки являются «носителями особой жизненной формы, реальной и идеальной одновременно», находясь на границе жизни и искусства<sup>163</sup>. Разделяя мысль А.М. Панченко о «родстве» скоморохов и юродивых, я хотела бы несколько скорректировать ее в том отношении, что оно имеет более глубокую основу, нежели подобие их «ролей» и общая изгойная судьба. Я разумею основу духовного порядка, восходящую к эпохе гонений на христиан (III–IV вв.), когда актеры тайно принимали веру во Христа, придававшую их профессии оттенок юродства и обрекавшую на мученичество в случае открытого ее признания. Имен актеров-мучеников сохранилось немного, и наиболее известны из них два: актер Порфирий, по легенде, уверовал во время сцены христианского крещения, а мим Ардалион вслух объявил себя христианином, когда вынужден был изображать мучения некоего страдальца перед императором Максимианом — одним из самых злейших преследователей Христовой веры<sup>164</sup>.

В чем же состоит смысл лицедейства юродивых? По мнению А.М. Панченко, юродивый превращает зрителей в персонажей действия, обычно безобразного или, по крайней мере, далеко не благообразного. Одна из главных целей этого «спектакля» — осмеяние порока и зла: юродивый «ругается миру», под коим понятием филолог понимает в первую очередь греховное общество, т.е. людей. Руганью юродивый не только хулит согрешивших, но и наказывает — вразумляет их, как, к примеру, поступил Василий Блаженный с двумя посмеявшимися над его наготой девицами: он ослепил обеих и вернул зрение раскаявшейся<sup>165</sup>.

По-иному трактует смех юродивых историк А.Л. Юрганов. «Почему, — вопрошает он, — особая святость юродивых людей Древней Руси выражалась поступками, в которых ученые, не без оснований, видят осмеяние? Смех и юродский подвиг оказываются понятиями рядоположенными: одно без другого не существует. Получается, что спасение в Православии мыслится также и посредством смеха? Если — да, то над чем же он тогда смеется?»<sup>166</sup> Вопрос правомерный, ибо осмеяние грехов — безусловное средство исцеления от них, да и действует оно далеко не на всех. А.Л. Юрганов ответил на свой вопрос путем следующего рассуждения: «Для святого всегда открыты два пути страха: бояться дьявола — значит, придавать ему значение, силу, смысл, и тогда не страшен Бог. Если же испытывать страх Божий <...> тогда <...> бояться его (дьявола) просто смешно <...> [Отсюда следует]: *Ругательство* святого — это смех-поношение,

смех-оскорбление, смех-издевательство в ответ на миражи, призраки дьявола» (курсив автора)<sup>167</sup>. Иными словами, А.Л. Юрганов, в отличие от А.М. Панченко, видит в смехе юродивых орудие борьбы не с человеческими грехами, а с их первопричиной — нечистым духом. Такое понимание представляется мне наиболее точным, поскольку, во-первых, борьба с дьяволом — главная и конечная цель не только святых, но и простых верующих, а во-вторых, сражение с ним тем же «орудием», которым он отвращает людей от Бога (искажает истину насмешкой над ней), — самый верный способ одолеть его. Однако подвиг непосредственного сражения с сатаной был «по плечу» угоднику Божию, наделенному не только особой духовной силой, но и даром ведения противника. Им обладал, в частности, все тот же Василий Блаженный, о чем говорится в двух легендах. Привожу их вкратце и в своем изложении.

а) Однажды святой опознал беса в лже-нищем: тот просил милостыню скороговоркой, так что из слов «Христа ради» слышалось «ста ради», т.е. выходило, что он требовал денег — сто копеек или рублей.

б) Хозяин одной московской корчмы был гневлив и невоздержан на язык: поминал «черта» по любому поводу и без повода. Зашел как-то в кабак трясущийся с похмелья жалкий пропойца, вытащил медяк и стал требовать вина. Народу было много, и рассерженный его приставаниями целовальник налил ему чарку со словами: «Прими, пьяница, черт с тобою!» При этих словах в чарку вскочил бес, что заметил бывший здесь Василий Блаженный. Мужик взял склянку левой рукой, а правой перекрестился, после чего бес, палимый силой креста, вылетел из сосуда с вином и опрометью бросился вон из кабака. Юродивый «захохотал в голос», немало изумив присутствующих: «Пошто плещет рукама и смеется?» Пришлось Василию рассказать увиденное<sup>168</sup>.

Впрочем, смех и «рядовых» блаженных выполнял спасительные задачи, поскольку подвиг юродства был явлен в мир Самим Спасителем: «Благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1: 21).

Скоморошество и юродство сыграли большую, но пока не до конца осознанную учеными роль в возникновении на Руси так называемой «демократической сатиры», первые произведения которой датируются XV в. Самое значительное и известное из них — «Слово о Хмеле», в котором ученые видят, с одной стороны, воздействие учительной литературы, осуждающей пьянство («Наказания отца духовного сыну», «Слова», приписываемые св. Василию Кесарийско-

му, прп. Феодосию Печерскому и др.), а с другой стороны, тесную связь с фольклором. Благодаря последнему памятник приобрел яркую эмоциональную тональность двоякого рода, делящую его на две части. Первая часть носит исключительно смеховой характер: зачин, пародирующий пророческий слог («Тако глаголет Хмель»), ироническое переложение учительного красноречия в устах Хмеля и т.п. Во второй части настрой меняется на плачевой: пьяница скачивается на обочину социального мира, и для него почти не остается надежд на спасение. «Слово» отразилось в лубке, а во второй половине XVII в. на его основе возникли «Повесть о Хмеле», «Послание к некоему инок о Хмеле» и стихотворное «Слово о пьянстве»<sup>169</sup>.

В русле «пьяной» тематики — сказаний о происхождении винокурения и стихов покаянных, сложился и стих «О Василии Кесарийском»\*, бытовавший преимущественно в устной традиции. Особой популярностью стих пользовался у староверов, которым он, судя по всему, обязан разработкой апокалиптическо-плачевых мотивов: образы пьющих попов, адские места, уготованные пьяницам — священнослужителям и их «чадам», и т.п. Для иллюстрации приведу отрывки из стиха, записанного П.И. Якушкиным у рязанских староверов (Раненбургский у.):

... Молится Василий Богу от желания сердца  
 С теплыми сы сердцами, сы горячими сы слезами ...  
 «Прости меня, Богородица, и помилуй!» ...  
 Был яму глас от святой от честной от иконы,  
 От Матери Прасвятой Богородицы:  
 ... Покинь, Василий, хмельного пития испивати,  
 Станет тебя Прасвятая Богородица по кажен час сохранятьи ...  
 Не подобает попам, священным архиереям хмельного  
 пития испивати,  
 Подобает попам, священным архиереям литаргию (так!)  
 Божию совершати,

\* В одном из списков «Повести», представляющей собой развитие апокрифической легенды о потопе и Ноевом ковчеге, Кесария называется одной из двух первых стран, через которые «разнесется то пьяное питие <...> по всем царствам и странам <...> и к нам, в русскую страну, на погибель душам христианским и на муку вечную» (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2 / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1989. С. 268–269, автор И.П. Смирнов).



Пономарю на папйрти с жезлом стояти,  
 Пьяницу в Божью церковь не впускати ...  
 Пьяница молитвы себе ён не сотворить,  
 Пьяница креста на себе не возложить,  
 Пьяница подле суду Страшного стоять —  
 Страху Божьего не боится ...  
 У Господа Бога, в Давыдовом доме, сотворены три упокоя:  
 Первый упокой ...  
 Висять черви висящии, людоеды  
 Ради душ, ради многогрешных, ради хмельныва человека;  
 Второй упокой ...  
 Течет река вогненная от востока до западу  
 Ради душ, ради многогрешных, ради хмельныва человека;  
 Третий упокой ...  
 Царство Небесное, прекрасный рай растворен стоит.  
 Котора душа умолила (имеется ввиду пьяница. — Т.Б.) ...  
 Той души Царствия Небесноя царствовать ...<sup>170</sup>

С конца XVI в. жанр демократической литературы эволюционирует в сатиру на богослужебные, учительные, житийные и другие тексты, на служителей Церкви, монастырские порядки и т.д. У исследователей нет единого мнения в оценке этих памятников. Советские историки видели в них «антицерковные» и «антиклерикальные» сочинения, а филологи трактовали их как часть смеховой культуры — «смех над самим собой»<sup>171</sup>. В петровское время этот «полезный» (или «вредный»?) смех был приравнен к кощунству, борьба с которым (вкуче с другими суевериями) пронизывает всю первую половину XVIII в.<sup>172</sup> К кощунству юродство тоже имело касательство, прямое и косвенное.

По компетентному заявлению Е.Б. Смилянкой — одного из ведущих исследователей русской народной религиозности средневековья и нового времени, ее негативная сторона изучена слабо<sup>173</sup>, поскольку, добавим, она по разным причинам не пользуется популярностью ни у светских ученых, ни у богословов. Вместе с тем, кощунство и богохульство появились в народно-православном сознании и бытии русских вместе с христианизацией, будучи проявлениями либо неверия/маловерия, либо социально-религиозного протеста, либо формами православно-магического поведения, возникшими по аналогии с языческими. «Магическое святотатство», с которым этнографу (как и служителям Церкви) приходится стал-

квиваться в наши дни, исполняло разнообразные функции защитного, лечебного и продуцирующего свойства. Приведу наиболее популярные традиционные его приемы:

а) совмещение имен Бога (святых) и Его противника: «Сказал бы Богу правду, да черта боюсь» (присловье), «В головах-то стоят папы-диаконы; / В ногах-то стоят черти-диаволы» (из свадебной корильной песни), «Кумки-голубки, / Простите меня! / — Черт простит! / — Бог простит!» (*кумицкая* песня, перешедшая в детский фольклор)<sup>174</sup>;

б) чествование (*ублажение*) нечистых духов с помощью христианских атрибутов: пожертвование в церковь свечей с приговором «Богу свечку, а черту две»; «кормление» пастухом лешего пасхальным яйцом («христосование» с ним), чтобы тот не губил скотину»; изображение на лицевой стороне иконы святого образа, а на тыльной — дьявольской образины, и др;

в) «наказание» икон.

Некоторые формы святотатства скоморохи использовали для разоблачения людских «непотребств» и соблазнов бесовщины, а юродивые — для излечения одержимых бесом. Однако на кощунственную форму поведения дерзали немногие из угодников Божиих, тем более что она, вызывая непонимание и осуждение окружающих, могла привести к печальным для них последствиям — избиению и даже убийству. Неслучайно автор жития прп. Симеона Палестинского (VI в.) предупреждает верующих о его необычном юродстве: «Пусть не соблазнится кто-либо, читая про некоторые странные и вызывающие смех действия, которые св. Симеон творил в притворном юродстве». Блаженный на виду у всех ел мясо в посты, заходил в женскую баню, заигрывал и проводил время с блудницами, притворялся бесноватым, ходил обнаженным по Иерусалиму; однажды он начал тушить свечи во время литургии, а когда его выгоняли, стал бросать с амвона орехи в женщин<sup>175</sup>.

В России «кощунанием» широко пользовались в своих целях лже-юродствующие и представители других категорий странствующих пустосвятов<sup>176</sup>. Деревенский люд, привыкший видеть в нищих странниках служителей Христа, не отличал от них ряженых проходимцев, что не могло не оставить следа в народно-православном мировоззрении и культуре. Представление о масштабе этого следа, значительно увеличившегося после раскола, можно вынести из сборника пословиц В. Даля, где речения из Св. Писания (в большинстве

своим переиначенные) соседствуют с изречениями «суеверными, кощунными, лжемудрыми, изуверными»<sup>177</sup>.

Вся эта совокупность окрашена эмоционально: в ней, по образному выражению В. Даля, слышатся «стоны и вздохи, плач и рыдания, радость и веселие, горе и утешение». Вместе с тем народных суждений о самих эмоциях не так уж и много, а о степени соотношения в них архаического и христианского пластов на внешний взгляд судить довольно трудно. Предварительно можно лишь констатировать, что в пословицах о смехе и плаче практически нет прямых «переделок» евангельских речений. Лишь в некоторых плачевых притчах встречается имяслова Господа/Бога, т.е. Первого Лица Троицы, например: «Мы с печалью, а Бог с милостью», «Плачься Богу, а слезы вода», «Только Богу и плакаться», «От всякой печали Бог избавляет», «Всего горя не переплачешь: даст Бог, еще много впереди», «Суди Бог того, кто обидит кого»<sup>178</sup>.

Отсутствие имени Христа наводит на предположение, что исходным и решающим при формировании христианских/православных представлений о происхождении и природе эмоций был образ Творца. Предположение подтвердилось при внимательном прочтении всего пословичного свода, этого кодекса «народной опытной премудрости и суемудрия» (В. Даль), под христологическим углом зрения. Имя Христа упоминается в нем крайне редко (его нет даже в разделе «Вера-исповедание»: см. Пословицы... Т. 1. С. 85), а в сочетании с именем Бога-Отца оно занимает как бы подчиненное положение, к примеру: «Наше дело: “Помилуй, Бог!”, а живет и “Закрой, Христос!”»<sup>179</sup>. Об исключительной (можно сказать, исчерпывающей) значимости Первой Троичной ипостаси говорят такие тексты: «У Бога-Света с начала света все доспето», «С Бога начинай и Господом кончай!»; к Богу-Отцу прикрепились некоторые переделки евангельских текстов, связанных с Сыном, типа «У Бога для праведных места много», «Един Бог без греха» и др.<sup>180</sup>.

Доминирование в пословицах образа и имени Творца (в терминах «Бог», «Господь», «Саваоф») обусловлено огромным значением Псалтыри (и ряда апокрифических памятников на тему творения мира) в процессе формирования у русского крестьянства библейских знаний и христианского мировосприятия<sup>181</sup>. Но для более или менее верной интерпретации религиозного аспекта народной символики эмоций ее необходимо производить в свете этологии Священного Писания. Некоторым результатам этой сложнейшей и, я бы сказала, в высшей степени деликатной работы посвящен последний раздел статьи.

### ДИНАМИКА КАТЕГОРИЙ «СМЕХ» И «ПЛАЧ» В СИМВОЛИЗМЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

В христианском богословии первичной Божественной субстанцией считается смех в значении духовной радости/веселия, которой Творец прежде сотворения мира наделил ангелов: «Ибо Ангельские чины, все Небесные воинства вообще <...> жили <...> во свете и во всяком духовном веселии» (свт. Василий Великий)<sup>182</sup>. Радостью был наполнен свет, сотворенный Богом в первый день: «Первое Божие слово создало природу света, разогнало тьму, рассеяло уныние, обвеселило мир»<sup>183</sup>. Господь и Сам радовался каждому новому творению, но высшее удовлетворение Он испытал, когда сотворил людей «по образу Своему»: «И увидел Бог, что это хорошо», «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт.1: 8, 12, 18, 25, 31). Радость и блаженство царили в Раю: людей любили Бог, ангелы и вся тварь, повиновавшаяся им. По замыслу Творца любовь, постоянно совершенствуясь, должна была править миропорядком, если бы люди не преступили главную заповедь своей любви к Богу — послушание Ему.

С грехопадением человек утратил первозданную чистоту и смысл смеха=радости, а воспоминания о нем (или попытки его воспроизведения) были «затемнены» (искажены) злобным и торжествующим смехом дьявола. Символом эмоционального состояния человека в земной юдоли стал плач, апокрифическим первообразом которого был плач (зубовный скрежет) сатаны, ранее тоже низверженного Богом с небес за прекословие и превозношение.

Двойственность небесно-земной природы смеха и плача, к которой причастны Божественная и дьявольская силы, или светлая/чистая и темная/нечистая духовные субстанции, отразилась в Библии в виде их положительных и отрицательных свойств/качеств, критерием разделения на которые является оппозиция вера-неверие: в Бога (Старый Завет), во Христа (Новый Завет). При этом в каждом из Заветов и положительная и отрицательная категории дифференцируются по степеням.

#### Смех

В Священном Писании понятие «смех» обозначается преимущественно лексемой *гл(о)ума*, которая, по выражению прот. Гр. Дьяченко, «берется в худую и хорошую сторону»<sup>184</sup>.

### «Худая сторона»

а) К низшей ее степени относится языческое веселье, связанное с идолопоклонством. Два примера.

— «И сделали в те дни тельца, и принесли жертву идолу, и веселились перед делом рук своих» — пиршество, которое устроили в честь золотого тельца странствующие по пустыни евреи, отступившие от Бога во время отсутствия Моисея (Деян. 7: 41).

— «<...> душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись». Но Бог сказал ему: «безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя» (Лк. 12: 19–20 — притча о безумном богаче).

б) Следующая степень «худого смеха» — насмешка над верой: язычников — над верующими в Бога, иудеев — над Словом и деяниями Христа, Его учениками и Учением. В Ветхом Завете насмешка обозначается обычно глаголом «глумиться», в Евангелии — глаголом «ругаться».

#### Псалтырь:

«О мне глумляхуся сидящи во вратах, и о мне пояху пиющие вино» (Пс. 68: 13).

«Поведаша мне законнопреступницы глумления, но не яко закон Твой, Господи» (Пс. 118: 85. В русском переводе: «Яму вырыли мне гордые, вопреки закону Твоему»).

#### Евангелие:

«<...> глагола им: отыдите: не умре бо девица, но спит. И ругахуся Ему» (Мф. 9: 24; Мк. 5: 39–40; Лк. 8: 53 — воскрешение дочери начальника синагоги);

«Слышаху же сия вся и фарисее сребролюбцы, ругахуся Ему» (Лк. 16: 13–14 — притча о неверном управителе);

«А иные, насмехаясь, говорили: они напились сладкого вина» (Деян. 2: 13 — о схождения Духа Святаго на апостолов), «Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались» (Деян. 17: 32 — проповедь св. ап. Павла в афинском ареопаге).

От такой насмешки, чреватой, как и любое неблаговидное (греховное) поведение, опасностью неверия, св. ап. Павел предостерегает еще нетвердых в вере первохристиан Ефесской Церкви: «Также сквернословие и пустословие и смехотворство не приличны вам» (Еф. 5: 4).

в) Степени смертного греха смех-ругание достигает в издевательстве над Христом:

«<...> и становясь перед Ним на колени, насмехались над Ним <...>

И когда насмеялись над ним, сняли с Него багряницу <...> и повели на распятие <...>

Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями насмеялись, говорили: других спасал, а Себя Самого не может спасти» (Мф. 27: 29, 31, 39, 41–42; см. также: Мк. 15: 20, 31, Лк. 16: 14, 23: 11, 35–36).

#### «Хорошая сторона»

а) Возвращение людям знания о Божественном источнике смеха и его радости воплощено в легенде о зачатии Исаака, имя которому, означающее «тот, который смеется», Господь дал в знак избранничества — надления его бесчисленным потомством (Быт. 28: 12–22 — сон с лестницей). В имени сына заложена двойная семантика отношения Бога к его родителям: любовь и посрамление их «смеха неверия», ибо Авраам и Сарра «усмехнулись» Божьему обетованию об их чадородии в старости, а Сарра еще и устыдилась своей беременностью из-за возможного осмеяния ее людьми (Быт. 17: 16–17, 18: 12–16, 21: 6).

б) Более высокая степень Божественного смеха присуща вере Давида и пророков: их чувства выражают одновременно любовь к Господу и благоговейный трепет (преклонение) перед Его величием и могуществом, т.е. состояние, называемое в христианстве «страх Божий».

#### Псалтырь:

«Помянух Бога, и возвеселихся: поглумляхся, и малодушествоваше дух мой <...> Нощию сердцем моим глумляхся, и тужаще дух мой <...> И поучуся во всех делех Твоих, и в начинаниих Твоих поглумлюся» (Пс. 76: 4, 7, 13);

«В заповедях твоих поглумлюся, и уразумею пути Твоя <...> Раб же твой глумляшеся во оправданиих Твоих <...> И поглумлюся в чудесех Твоих» (Пс. 118: 15, 23, 27, 48, 78).

#### Пророки:

«Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се, Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий» (Зах. 9: 9).

в) Высшая степень Божественного смеха — евангельская любовь=радость: «Сорадуйтесь истине и друг другу!» (1 Кор. 13: 6), «Радуйтесь всегда в Господе» (Флп. 4: 4).

Эта радостная любовь возвещает праведникам обетование вечной жизни — соборно и в свете любви Спасителя (постоянного приближения к Нему):

- «Радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк. 10: 20 — Христос ученикам),  
 «Блаженны плачущие ныне; ибо воссмеетесь <...>» (Мф. 5: 12–13; Лк. 6: 21 — Нагорная проповедь),  
 «Итак, веселитесь, небеса и обитающие на них» (Откр. 12: 12).

### Плач

Плачевая терминология единообразна в церковнославянском и русском текстах обоих Заветов.

Ветхозаветный плач является формой ритуального поведения:

а) плач похоронно-поминальный: см., к примеру, поминание дочери Иеффая Галаадитянина (Суд. 11: 40) или плач Давида над Саулом и его сыном (2 Цар. 1: 17, 3: 33);

б) плач постовый, совершавшийся иудеями в «пятом и седьмом месяцах» — в память об исходе и скитании евреев по пустыне (Зах. 7: 3, 5).

Покаянный смысл приобретает плач у Давида и пророков: оплакивание своих грехов и грехов Иерусалима/Израиля (см. Книги Исаяи, Иеремии и др. пророков).

Евангелие преобразило ветхозаветный плач в духовную категорию спасения.

а) В свете учения Христа о воскресении мертвых оплакивание христианами умерших единоверцев утрачивает безысходность, ибо им дается обетование встречи с ними, так как «у Бога все живы». Истину Своих слов Христос подтверждает тремя воскрешениями: сына вдовы в Наине (Лк. 7: 11–17), дочери Иаира в Капернауме (Мф. 9: 18–19, 23–26; Мк. 5: 22–24, 35–43; Лк. 8: 41–42, 49–56) и Своего друга Лазаря в Вифании (Ин. 11: 1–46).

б) Постово-ритуальному плачу иудеев, превратившемуся ко времени явления Христа в формальность («когда вы постились и плакали <...> притом уже семьдесят лет, для Меня ли вы постились?» — Зах. 6: 5), противопоставляется покаянное состояние христиан как условие спасения:

«Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте; смех ваш да обратится в плач, и радость в печаль» (Иак. 4: 9);

«Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению; а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7: 10).

в) Плач пророков о гибели Иерусалима наполняется новым содержанием в плаче о нем Иисуса:

«<...> и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего» (Лк. 19: 44);

«Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (Евр. 21: 24).

Войдя в мир вместе с падением сатаны и человека как символ греха и смерти, плач становится в христианстве символом будущего удела грешников: вечная смерть во мраке, одиночестве и постоянном удалении от Христа (Мф. 8: 12, 13: 42, 50, 22: 13, 24: 51, 25: 30; Лк. 13: 28).

Итак, сопоставление семантики и символики смеха и плача в Ветхом и Новом Заветах дает основания для следующих заключений.

1. Поскольку ветхозаветные люди постепенно отошли от веры своих отцов в Бога (см., например: Евр. 11: 4–39), Новый Завет отверг их эмоции как чувства эгоистичные, лицемерные и корыстные («идольские»), разъединяющие простых людей и служителей Бога. Как сказал Христос о фарисеях: «Они подобны детям, которые сидят на улице, кличут друг друга и говорят: ‘мы играли вам на свирели, и вы не плясали; мы пели вам плачевные песни, и вы не плакали’» (Лк. 7: 32).

2. Евангелие переосмыслило эмоции в духовно-нравственные категории. Христиане должны постоянно совершенствоваться и в радости и в печали, для чего должны проявлять их совместно и единомысленно: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Рим. 12: 15). Ап. Павел — родоначальник эмоциональной аскезы — призывал христиан к распятию плоти со всеми страстями, приносящими «плод смерти» при жизни (Гал. 5: 24; Кол. 3: 5; Рим. 7: 5; 2 Кор. 7: 10).

3. В христианском учении смех и плач исполняют три важнейшие функции.

Во-первых, они участвуют в обучении страху Божию, начала которому были положены Давидом, чья Псалтырь стала учебником поведения для христиан: «Весел ли кто, пусть поет псалмы» (Иак. 5: 13), «<...> исполняйтесь духом, назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными <...> повинувшись друг другу в страхе Божием» (Еф. 5: 19–21).

Во-вторых, они помогают распознавать благочестие и грех для укрепления в первом и избавления от второго.

В-третьих, они подготавливают праведную душу к вечной жизни и указывают грешной душе путь исправления.



Равная роль плача и смеха в поведении первохристиан была «задана» Смертью и Воскресением Спасителя, но с рубежа II–III вв. на первый план выходит плач, чему, помимо ожидания Второго пришествия Спасителя, способствовали три религиозных фактора: оформление церковной жизни и таинств, развитие монашества и гонения на веру.

Так, оглашенные должны были пройти перед Крещением обязательную ритуальную ступень плача, или покаянного срока, длительность которого колебалась от 40 дней до 3 лет. Группу оглашенных, получавших название «плачущие», составляли отступники, раскаявшиеся в грехах и желавшие вернуться в лоно Церкви. Название произошло от поведения испытуемых: они стояли у ворот храма и со слезами просили у всех входящих в него — верных христиан — простить их и опять принять в свое общество.

В монашеской среде плач был предпочтительным состоянием, а обязательной частью ритуальной аскезы он становился для давших обет покаяния<sup>185</sup>. В «Лествице» прп. Иоанна Лествичника «радостворный плач» стяжается на седьмой степени духовного восхождения, и «сподобившийся достигнуть ее, — пишет автор, — и мне да поможет, ибо сам он получил уже помощь, омывшись <...> от скверн века сего»<sup>186</sup>.

Мученики III–IV в. придают плачу о них оттенок святости, что не требует специальных комментариев.

С началом византийского культа Божией Матери (V в.) христианство приобретает более светлый, радостный и жизнеутверждающий характер, становится менее эзотеричным. Показательно, что Константин Багрянородный прикрепил к празднику Успения, приходившемуся на сбор винограда (лоза — символ Христа), ритуальные игрища с участием скоморохов, образ которых запечатлелся рядом с Божией Матерью и во фресковой живописи ряда древнерусских храмов. Значение смеха как православной эмоциональной категории, равной плачу, отразилось и в легендарной традиции, связанной с Богородицей. Так, Даниил игумен, перечисляя в своем «Хожении» места Ее пребывания, в качестве какой-то существенной особенности одного из них приводит сообщение, что здесь Она увидела двоих: «плачущего и смеющегося»<sup>187</sup>. (Убедительного толкования этой символической «достопримечательности» пока нет.) С Богородичной символикой антиномия плач-смех приобрела полноту женского аспекта в идее грехопадения-спасения (человечества): Еве сказано «<...> умножу скорбь твою в беременности твоей; в бо-

лезни будешь родить детей» (Быт. 3: 16), Деве Марии возвещено «Радуйся, Благодатная!» (Лк. 1: 28).

Русский народ, христианизацией которого в XII–XVII вв. занимался в основном монашеский институт покаяния восточнохристианского извода, или так называемое «духовничество», был воспитан в духе глубокого уважения к плачу как самому достойному для православного христианина состоянию. Одним из излюбленных святых примеров с плачевой семантикой стал у русских образ Пророка и Крестителя Господня Иоанна — посредника между иудеями и христианами: день его памяти 29.VIII был равен по постовой аскезе Великому и Успенскому постам, а по значимости иногда и превышал их. Многие отшельники следовали и одежде пророка-мученика, которая называлась «знамя сетования», поскольку была сделана из шкуры и кожи умершего животного (верблюда) в знак умерщвления «страстей плотского вожделения» (блаж. Феодорит).

Духовники, составляя исповедальные вопросы, назначали епитимии за «смех до слез» (хохот) как за языческое поведение и рекомендовали верующим сдержанное выражение радостных чувств. Памятуя значение Псалтыри в русской христианизации, можно предположить, что поговорка «Давид молится да плачет, а Саул веселится и скачет»<sup>188</sup> сложилась в раннесредневековые времена и не без участия духовных отцов.

Плачевный настрой поддерживался и увеличивался за счет образов и сюжетов апокрифической литературы апокалиптического направления и развившейся на ее основе народной эсхатологии. Все они получали отражение в изобразительной культуре (миниатюра, иконопись, скульптура) и богослужении. Старейший образец этого жанра — «Плач Адама», который восходит к литургической поэзии Постной Триоди и Синаксаря (ранний список датируется XV в.). Приуроченный вначале к Великому посту, «Плач Адама» бытовал в музыкальной форме старины, исполнявшейся во время монастырской трапезы «за пивом» в чине прощения братии. В XVI в. он «оторвался» от богослужения и перешел в цикл стихов покаянных, состав которых постоянно варьировался в зависимости от социально-конфессиональной среды бытования<sup>189</sup>. Благодаря ее странствующим представителям мотивы «Плача» проникли и в обрядовую поэзию, в частности, в календарные и свадебные величания парням и мужчинам.

С утратой духовничеством ведущих позиций в конце XVI–XVII вв. несколько ослабла и плачевая дисциплина, вскоре, однако,

вновь обретшая актуальность в связи со старообрядческим движением. Повышенное значение плач приобрел в учении беспоповщины (и ее толков), породившей мощную плачевую поэзию — стансы и духовные стихи, в основе которых лежала различного рода покаянная тематика. В Голубиной книге — старообрядческом произведении, созданном «по подобию» Псалтыри и Евангелия, — неявно (без указания адресата) была провозглашена «анафема» всему церковно-православному русскому сообществу: «смехотворцы и глумословцы — на вечный плач»<sup>190</sup>. В старообрядческом сознании жизнь уподобилась смерти, а смерть — жизни: как я упоминала выше, новорожденного оплакивали, а умершего провожали с радостью. В замкнутых старообрядческих общинах не поощрялась даже игра молодежи: по праздникам девушки и парни проводили время в семейном кругу, распевая псалмы и стихи (см., к примеру, книги П. Мельникова-Печерского). В сельских приходских общинах, состоявших из православных и староверов, последние, избегая нежелательных браков, не пускали своих детей в молодежные собрания — на хоровод, посиделку (в некоторых местностях исключения составляли святочные беседы). Лучшим уделом для девушки считалось безбрачие<sup>191</sup> (рождение внебрачных детей поощрялось), а мужским идеалом был «младой царевич Асафей» (Иоасаф), на пороге юности возлюбивший пустынь и выдержавший искус весенних — брачных — зовов природы:

— Как придет весна та мать красная,  
И лузи-болоты разольются,  
Древа все листья оденутся,  
Воспоют птицы все райския,  
А я из пустыни вон не выйду,  
Тебя, мать прекрасная, не покину<sup>192</sup>.

Таким образом, в старообрядческой этологии «богоугодное» значение для живущих приобрел плач: «Праздник на небе, когда грешник плачет». Как показали мои изыскания в области эпоса, обрядового фольклора и крестьянского декоративного искусства, старообрядческий «плач» был едва ли не самым активным фактором эволюции народной веры и культуры на позднем традиционном этапе<sup>193</sup>. Однако системное исследование плачевого феномена еще впереди.

В мировоззрении и культуре православно-церковного крестьянства доминирующее значение имела антиномия «смех-плач», отра-

жавшая двумирность бытия, которую я понимаю как совместность, или взаимодействие, казалось бы, несовместимых явлений, принадлежащих двум мирам — земному и небесному. Земная жизнь в «двумирном континууме» на чувственно-обрядовом уровне — это постоянно пограничное состояние между радостью и горем, напряжением и разрядкой, ожиданием и свершением, милостью и наказанием и т.д. Для верующих двумирность была заложена в евангельском обетовании о загробном воздаянии: «Праведницы возрадуются, а грешнии восплачутся» (Канон покаянный, песнь 3); в народно-православном сознании это обетование преобразилось в уверенность: «На этом свете помучимся, на том порадуемся»<sup>194</sup>. Между тем, выбор ритуального поведения зависел от степени религиозности и душевного склада (характера, нрава) индивида: «Кому маслена, да сплошная, а нам Вербное, да Страстная», «Кому: “Христос воскресел!”, а кому: “Не рыдай Мене, Мати!”»<sup>195</sup>.

Сельское приходское общество в составе клира и прихожан жило по единому календарю в чередовании будней-праздников, ритм которых восходил к наказу Творца согрешившему Адаму: «со скорбью» питаться от проклятой земли до конца дней своих и праздновать день, в который Господь завершил творение мира. Христианство лишь перенесло день празднования с субботы на воскресенье в память Воскресения Спасителя, включив тем самым в ритм физической жизнедеятельности вектор духовного восхождения/спасения, годичный цикл которого христианин совершал в чередовании постов-мясоедов с их контрастным эмоциональным наполнением.

В народной обрядовой культуре функции смеха и плача представляли собой архаичные по происхождению комплексы, но самый феномен «смех-плач» обязан своим окончательным оформлением христианству, о чем свидетельствует промыслительная символика оппозиционного единства Великого поста и Пасхи.

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

<sup>2</sup> Лихачев Д.С. Древнерусский смех // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973. С. 84–92; Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976; Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3; Успенский Б.А. Антиповедение в Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985; и др.

<sup>3</sup> Богатырев П.Г. Художественные средства в юмористическом ярмарочном фольклоре // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного

искусства. М., 1971. С. 450–496; *Лотман Ю.М.* Художественная природа русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.: (К 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского); Материалы научной конференции (1975). М., 1976. С. 247–267; и др.

<sup>4</sup> См.: *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII — начало XX века. Л., 1984. С. 9 и примеч. 27–32. В 1970–1980-х гг. народным театром занимались также: *Савушкина Н.И.* Русский народный театр. М., 1976; *Гусев В.Е.* От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 49–59 и др. См. также антологию «Русский фольклорный театр XVII — начала XX века» (Л., 1980).

<sup>5</sup> *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники... С. 11.

<sup>6</sup> *Хренов Н.А.*: Театр и публика: три социально-психологических механизма // Театр и зритель. Научно-практическая конф. «Опыт и перспективы социологического исследования театра»: Крат. содерж. сообщ. М., 1974. С. 65–68, 2; *Он же.* Социально-психологический аспект зрелищного общения // Социологические исследования театральной жизни: Сб. ст. М., 1978; *Земцовский И.И.* О природе фольклора в свете исполнительского общения // Искусство и общение: Сб. научных трудов. Л., 1984; *Гусев В.Е.* Формы общения в народном творчестве // Там же. С. ; *Зарецкая З.Р.* Роль зрителя в фольклорном театре // Вопросы театра: Сб. ст. и мат-лов. М., 1986. Вып. 10.; *Сучков И.И.* Исполнитель и зритель в белорусской фольклорно-игровой традиции // Зрелищно-игровые формы народной культуры: Сб. научных статей. (сер. «Фольклор и фольклористика») / Отв. ред.-составит. Л.М. Ивлева. Л., 1990. С. 133–145; *Сычев А.А.* Смех как социокультурный феномен: Автореф. дисс. ... док. искусств. Саранск, 2004.

<sup>7</sup> *Поньрко Н.В.* Святочный и масленичный смех // Смех в Древней Руси. М., 1984; см. сб. «Зрелищно-игровые формы народной культуры», статьи которого написаны на полевом материале, собранном в сельской среде разных народов бывшего СССР; *Ивлева Л.М.* Ряженье в русской традиционной культуре. Петербург, 1994; и др. работы.

<sup>8</sup> *Козинцев А.Г.*: 1. Об истоках антиповедения, смеха и юмора: (Этюд о щекотке) // Смех: Истоки и функции / Под ред. А.Г. Козинцева. СПб., 2002. С. 6; *Он же.* Смех и антиповедение в России: Национальная специфика и общечеловеческие закономерности // Там же. С. 143–157.

<sup>9</sup> *Аверинцев С.С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе. М., 1993. С. 342–343.

<sup>10</sup> *Козинцев А.Г.* Существует ли русское отношение к смеху? // Культурологические записки. 1998. Вып. 4. С. 88–98, 2; *Он же.* Смех и антиповедение...

<sup>11</sup> *Тарабукина А.В.* Когда святой смеется?: (К вопросу о смехе в Православии) // Мифология и повседневность: Материалы научной конф. 24–26 февраля 1999 г. СПб., 1999. Вып. 2. С. 244–255.

<sup>12</sup> *Бернштам Т.А.* Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1988. № 6. С. 91–100; *Она же.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры: (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993. С. 11, 3; и др. работы.

<sup>13</sup> *Чистов К.В.* Фольклор в русской культуре XVIII века // Русская литература. 1993. № 1. С. 149–154.

<sup>14</sup> *Гуревич А.Я.* О новых проблемах изучения средневековой культуры // Культура и искусство западноевропейского средневековья: Материалы научной конфер. М., 1981. С. 22, 30–32.

<sup>15</sup> *Юрганов А.Л.* Феноменология чуда (раздел «Нелепое ничто, или над чем смеялись святые Древней Руси»). Рукопись. С. 313.

<sup>16</sup> Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 333–334.

<sup>17</sup> VI Конгресс этнографов и антропологов России.

<sup>18</sup> *Пропп В.Я.* Ритуальный смех в фольклоре // Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи / Сост., ред., предисловие и примеч. Б.Н. Путилова. М., 1976. С. 177–178, 188–189.

<sup>19</sup> См., к примеру: *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 32.

<sup>20</sup> *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979–1980. Т. I. С. 34.

<sup>21</sup> Цит. по: *Козинцев А.Г.* Об истоках антиповедения... С. 8.

<sup>22</sup> Подробнее см.: *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988 (с. 166–169 и примеч. на с. 196–197).

<sup>23</sup> *Степанов Н.П.* Народные праздники на Святой Руси. СПб., 1899. С. 34–35; *Смирнов М.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде (Владимирской губ.) по этнографическим наблюдениям // Тр. Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Вып. 1. Старый быт Переславской деревни. Переславль-Залесский, 1927. С. 18–19; Библиографический указатель материалов фольклорного архива. Вып. II. Часть I. Календарные обряды. Горький, 1977. № 249; Новые поступления в фольклорный архив. 1976–1982. Календарные обряды. Ч. I, Горький, 1982. № 48, 49, 55–56, 88 и др.; *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 65–66.

<sup>24</sup> Библиографический указатель... № 187–199, 201–202; Новые поступления... № 430; *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 96–97 (средокрестные обходы); *Тульцева Л.А.* Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред.

К.В. Чистова и Т.А. Бернштам. Л., 1978. С. 125–126; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева. Л., 1985. С. 46–48 (егорьевские обходы).

<sup>25</sup> О ритуальных похоронах и их исполнителях см.: *Терновская О.А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми: Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // *Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст.* М., 1981. С. 132–157.

<sup>26</sup> См. о них: *Бернштам Т.А.* Обряд «крещение и похороны кукушки» // *Материальная культура и мифология* (Сб. МАЭ. Т. 37) / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л., 1981. С. 179–203; *Она же.* Весенне-летние ритуалы восточных славян: масленица и «похороны Костромы-Коструба»: (К символическому языку культуры) // *Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия.* Сб. статей / Под ред. А.С. Мыльникова. СПб., 1993. С. 45–65.

<sup>27</sup> *Земцовский И.И.* Мелодика календарных песен. Л., 1975. С. 16.

<sup>28</sup> Там же. С. 93–95, примеч. 22, 25, 26.

<sup>29</sup> *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 272–323.

<sup>30</sup> *Пословицы...* Т. 3. С. 463–464.

<sup>31</sup> *Арх. РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 856. Л. 10 об–11* (Череповец. у.).

<sup>32</sup> *Даль В.* Толковый словарь... Т. IV. С. 241–242; *Пословицы...* Т. 1. С. 442. Т. 3. С. 463–468.

<sup>33</sup> *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина: По материалам Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 37.

<sup>34</sup> *Даль В.* Толковый словарь... Т. IV. С. 241 (общерусск.), 490 (Калуж., Твер. губ.).

<sup>35</sup> *Пословицы...* Т. 1. С. 62, 100, 407, 445, 554; *Даль В.* Толковый словарь... Т. III. С. 119.

<sup>36</sup> *Смоленский этнографический сборник* / Сост. В.Н. Добровольский. Ч. IV (Зап. ИРГО по отд. этнографии. Т. XXIII). М., 1903. № 1.

<sup>37</sup> *Поэзия крестьянских праздников* / Вступит. ст., составл., подгот. текста и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970. № 360 (Северский р-он).

<sup>38</sup> *Календарно-обрядовая поэзия сибиряков* / Отв. ред. А.И. Федоров. Новосибирск, 1981. № 283 (вар. № 291).

<sup>39</sup> Там же. № 286, 287.

<sup>40</sup> Там же. № 288.

<sup>41</sup> Там же. № 298.

<sup>42</sup> Там же. № 300–303.

<sup>43</sup> Там же. 309.

<sup>44</sup> *Шейн П.В.* Великорус в своих песнях, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. С. 333.

<sup>45</sup> Обряд зафиксирован в западнорусских местностях и в Белоруссии, но особенно был развит на Украине: *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 56–58 и примеч. 52 на с. 89–90.

<sup>46</sup> О семантике обряда см.: *Бернштам Т.А.* Весенне-летние ритуалы восточных славян... С. 56.

<sup>47</sup> *Шейн П.В.* Великорус... № 1257–1259. С. 368; Новые поступления... № 93.

<sup>48</sup> *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды... Примеч. 68 на с. 91.

<sup>49</sup> *Тиханов П.* Брянский говор: Заметки из области русской этнологии. СПб., 1904. С. 199; *Шаповалова Г.* Материалы по обрядовому фольклору Андреапольского района Калининской области // Итоги полевых работ ИЭ АН СССР. М., 1972. Вып. 2. С. .

<sup>50</sup> *Земцовский И.И.* Мелодика календарных песен... С. 66–77.

<sup>51</sup> *Бернштам Т.А.* Молодость... С. 300.

<sup>52</sup> См., например: Новые поступления... № 438.

<sup>53</sup> *Коринфский А.А.* В мире сказаний: Очерки народных взглядов и поверий. СПб., 1905. С. 92–93.

<sup>54</sup> Там же. С. 94.

<sup>55</sup> Там же. С. 97–98.

<sup>56</sup> Там же. С. 92.

<sup>57</sup> Нижегородские хороводы / Сост., вступ. ст. и коммент. К.Е. Кореповой. Волго-Вятское книжное издательство, 1989. № 35.

<sup>58</sup> Пословицы... Т. 3. С. 367; *Даль В.* Толковый словарь... Т. IV. С. 150–151 (олонец., арханг., вятск.). О символике соловья см.: *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1. С. 82–100.

<sup>59</sup> Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Атрибуц., автограф., упорядкув., передмова і примітки О.І. Дея. Київ, 1983. С. 183–184.

<sup>60</sup> *Даль В.* Толковый словарь... Т. IV. С. 151.

<sup>61</sup> Там же. С. 138.

<sup>62</sup> Собрание народных песен П.В. Киреевского: Записи П.И. Якушкина. Т. 1 / Подгот. текстов, вступит. ст. и комм. З.И. Власовой. Л., 1983. № 36 (Малоарханг. у.).

<sup>63</sup> Хороводные и игровые песни Сибири... № 240, 249.

<sup>64</sup> *Бернштам Т.А.* Добрый молодец и река Смородина // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 1. С. 17–34.

<sup>65</sup> Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.) / Сб. Н.Е. Ончукова (Зап. ИРГО по отд. этнограф. Т. XXXIII). СПб., 1908. № 68. Архангельская губ. (Шенкурск. у.), № 160. Олонецкая губ. (Петро-завод. у.).

<sup>66</sup> Смоленский этнографический сборник... Ч. III. СПб., 1895. С. 111.



<sup>67</sup> Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послесл., примеч. и подгот. текста А.К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992. № 28.

<sup>68</sup> *Даль В.* Толковый словарь... Т. I. С. 340, 373.

<sup>69</sup> Там же. Т. II. С. 235.

<sup>70</sup> Поэзия крестьянских праздников... № 488; *Добровольский В.* Смоленский этнографический сборник... Ч. III. С. 119.

<sup>71</sup> Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика... и др. работы.

<sup>72</sup> Бернштам Т.А. Молодость... С. 290–295.

<sup>73</sup> Поэзия крестьянских праздников... № 559.

<sup>74</sup> Там же. № 560 (Великолук. у.).

<sup>75</sup> Там же. № 571.

<sup>76</sup> Там же. № 572.

<sup>77</sup> Там же. № 565.

<sup>78</sup> Там же. № 581.

<sup>79</sup> Великорусские народные песни, изд. А.И. Соболевским. Т. VI. СПб., 1900. № 593–599. Вологодская, Владимирская (Ковров. у.), Псковская (Торопец. у.), Уфимская (Мензелин. у.), Ярославская, Московская (г. Москва), Новгородская губ.; *Шейн П.В.* Великорусс... № 365 и 366. Тульская губ. (Епифанов. и Тульск.), № 367. Псковская губ. (Великолукск. у.), № 368. Калужская губ. и у., № 369. Смоленская губ. (Бельск. у.), № 370. Оренбургская губ. (Илецкая защита), № 371. Костромская губ. (Ветлуж. у.); Арх. РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 237. Л. 1. Вологодская губ. (Кадников. у.), там же. Д. 428. Л. 15. Вятская губ. (Орлов. у.), там же. Д. 914. Л. 20. Орловская губ. (Болхов. у.). там же. Д. 1057. Л. 3 об. Орловская губ. и у.

<sup>80</sup> *Шейн П.В.* Великорус... № 369 (Бельск. у.).

<sup>81</sup> Там же. № 368. Калужская губ. и у.

<sup>82</sup> Традиционный фольклор Новгородской области: (По записям 1963–1976 гг.). Песни. Причитания / Изд. подгот. В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, М.А. Лобанов, В.В. Митрофанова. Л., 1979. № 124. Под эту песню хоровод расходился (Солецкий р-он).

<sup>83</sup> Хороводные и игровые песни Сибири... № 94 (Новосибирская обл.).

<sup>84</sup> *Шейн П.В.* Великорус... № 367. (Великолук. у.).

<sup>85</sup> Там же. № 365. Тульская губ. (Епифанов. у.).

<sup>86</sup> Нижегородские хороводы... № 28.

<sup>87</sup> *Шейн П.В.* Великорус... № 371 (Ветлуж. у.).

<sup>88</sup> Традиционный фольклор Новгородской области... № 122 (Петстовский р-он, «играли в святки на беседах»). Поражение девушки обозначается следующими мотивами: битье по лицу, хватание/щипание лица/щеки, наступание на ногу, срывание серьги и др.: Великорусские народные песни... Т. II. СПб., 1896. № 49–53, 56, 57. Сибирь, Калужская губ. (Мещов. у.), Рукописный сб. XVIII, Пермская губ. (Шадрин. у.), Владимирская губ. (Ковров. у.), Вологодская губ., Песенник 1780 г.

- <sup>89</sup> Поэзия крестьянских праздников... № 579 и примеч. к нему на с. 595.
- <sup>90</sup> *Бернштам Т.А.* Молодежь ... С. 36 и примеч. 87 на с. 104.
- <sup>91</sup> *Одоевский В.Ф.* Песни и напевы И. Фомина // Русская народная песня: Неизвестные страницы музыкальной истории: Сб. научных трудов. СПб., 1995. С. 37. II. (ср. с. 71), с. 41. III. (ср. с. 75–76). Тверской у. (Тургиновская вол., сельцо Козлово). Запись 1863 г.
- <sup>92</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... № 535 (Мцен. у.), вар.: № 653. (Малоарханг. у.).
- <sup>93</sup> О семантике понятий *засевать-рассевать, завивать-развивать* и др., обозначающих в игре этапы начала и завершения роста см.: *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора: (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб., 1991. С. 241, 244; Она же. Молодость... С. 307–308.
- <sup>94</sup> Пісні Поділля: (Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище 1920–1970 рр.). Київ, 1976. С. 93.
- <sup>95</sup> *Даль В.* Толковый словарь... Т. I. С. 149, 154, 528 (белица); Т. III. С. 119–120; Т. IV. С. 595 (чернобыл).
- <sup>96</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... № 574 (Малоарханг. у.).
- <sup>97</sup> Там же. № 395 (Чернск. у.).
- <sup>98</sup> Там же. № 1119 (Чердынь).
- <sup>99</sup> *Бернштам Т.А.* Молодость... С. 219–224.
- <sup>100</sup> Поэзия крестьянских праздников... № 567, 568.
- <sup>101</sup> Собрание народных песен П.В. Киреевского... № 17 (Малоарханг. у.); рязанский вар.: № 406 (места записей см. в комм. на с. 288).
- <sup>102</sup> Арх. РГО. Р. 10. № 73. Л. 7–7об. (Глазовский у., Зюздинский край). Вар.: Собрание народных песен П.В. Киреевского... № 33 и примеч. на с. 289.
- <sup>103</sup> *Бернштам Т.А.* Молодость... С. 297–323 (Гл. IV, § 4).
- <sup>104</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... № 924; исполнялась на сватовстве (из сб. «Веселая Эрата». М., 1801).
- <sup>105</sup> *Бернштам Т.А.* Молодежь... С. 237–241.
- <sup>106</sup> АГВ. 1889. № 5 (Поморье, Ворзогоры).
- <sup>107</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... № 1044.
- <sup>108</sup> Там же. № 286 (Верейск. у.).
- <sup>109</sup> Там же. № 400 (Чернск. у.).
- <sup>110</sup> Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1989 (репринт 1880). С. 28–31.
- <sup>111</sup> *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография (Сер. «Этнографическая библиотека»). М., 1991. С. 333.
- <sup>112</sup> *Кузнецова В.П.* Смех в северно-русской свадьбе // Международная научная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения, 95»: Сб. докладов. Петрозаводск, 1997. С. 130–135.

<sup>113</sup> *Бернштам Т.А.*: Плач в его отношении к жизни и смерти: (Восточнославянская традиция и балтские параллели) // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд: Тезисы конференции М., 1985. С. 12–14; *Она же*. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. К.В. Чистов, Т.А. Бернштам. Л., 1986. С. 82–102.

<sup>114</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... № 60, 311 (Звенигород. у.), № 384 (Новосильсков. у.); Шейн П.В. Великорусс... Т. III. Вып. 2. № 1587 (Слобод. у.).

<sup>115</sup> Смоленский этнографический сборник... Ч. II. СПб., 1894. № 18 на с. 23.

<sup>116</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... № 830, 949 (место записи неизвестно), № 991 («Глазуновский песенник». СПб., 1819).

<sup>117</sup> Там же. № 144 (Опочец. у.).

<sup>118</sup> Угличские народные песни: Из новых записей русских народных песен / Составит.-ред. И.И. Земцовский. Л.; М., 1974. С. 211 (комм.).

<sup>119</sup> Русские народные песни, напетые Анной Андреевной Степановой / Запись, нотация, составл., предисл. и примеч. И.И. Земцовского. Л.; М., 1975. № 20.

<sup>120</sup> *Бернштам Т.А.* Молодость... С. 144–152.

<sup>121</sup> Собрание народных песен П.В. Киреевского: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Т. 1 / Подгот. текстов, статьи и коммент. А.Д. Соймонова. Л., 1977. № 371.

<sup>122</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским... С. 247 (место записи обряда неизвестно); Свадебные песни Томского Приобья: Народные песни, записанные в Томской области / Запись, составл., предисл., примеч. А. Мехнецова. Л.; М., 1977. С. 18 (с. Петухово, старожильческое население).

<sup>123</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским... № 891 (с. 247). № 893 (с. 248).

<sup>124</sup> *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 38 (ссылка на П.С. Ефименко) и примеч. 42 на с. 88 (Пинеж. у.).

<sup>125</sup> Там же. С. 39.

<sup>126</sup> *Дерунов С.* Масленица в Пошехонском уезде // Ярославские губернские ведомости. 1870. № 13; Серебренников В. Н. Из записей фольклориста // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. Вып. IV. С. 124.

<sup>127</sup> *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды... С. 39.

<sup>128</sup> Там же. С. 40.

<sup>129</sup> *Ильин В.* Целый век // Новый мир. 1973. № 12. С. 35.

<sup>130</sup> Календарные обряды. 1983–1996. Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета / Сост. К.Е. Корепова,

Ю.М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 1997. № 179, 240–248, 250–259, 265–279, 287, 289, 293–294, 305 (все районы).

<sup>131</sup> Традиционный фольклор Владимирской деревни: (в записях 1963–1969 гг.). М., 1972. № 75.

<sup>132</sup> Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды... С. 41.

<sup>133</sup> Бернштам Т.А. Молодость... С. 99–114.

<sup>134</sup> Попов Г. Русская народно-бытовая медицина... С. 25.

<sup>135</sup> Земцовский И.И. Современный фольклор древнего Углича // Советская музыка. 1970. № 6. С. 86–92.

<sup>136</sup> Шейн П.В. Великорус... № 32. Пермская губ.; Харузина В. Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонецкой губ. // Этнографическое обозрение. 1906. № 1–2. С. 95; Успенский Д.И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным: (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губ.) // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 92; Бессонов П. Детские песни. М., 1868. С. 62; Капица О.И. Детский фольклор: песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение. Собрание. Обзор материала. Л., 1928. С. 42.

<sup>137</sup> Традиционная русская магия в записях конца XX века / Вступит. ст., составл., примеч. С.Б. Адоньевой, О.А. Овчинниковой. СПб., 1993. № 229.

<sup>138</sup> В.С. Нехристианские поминки // Руководство для сельских пастырей. 1863. Т. 1. № 6. С. 177–180.

<sup>139</sup> Половцев С. Местные народные обычаи // Мирской вестник. 1864. Кн. 5. С. 43.

<sup>140</sup> Корнелюк К.С. Некоторые черты традиционного погребального обряда села Андронovo (Кобринский р-он Брестской обл.) // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности... С. 53.

<sup>141</sup> См., в частности: Гиндин Л.А. Обряд погребения Атиллы и «тризна» Ольги по Игорю // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности... С. 30–33.

<sup>142</sup> Бернштам Т.А. Молодежь... С. 122–201.

<sup>143</sup> Собрание народных песен П.В. Киреевского... № 453. С. 200–201.

<sup>144</sup> Там же. № 347 и 382.

<sup>145</sup> Этнографический и географический очерк гор. Каргополя Олонецкой губернии, с словарем особенностей тамошнего наречия, составленный и изданный С.П. Кораблевым. М., 1851. С. 62.

<sup>146</sup> Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 131–154.

<sup>147</sup> Там же. С. 136.

<sup>148</sup> Там же. С. 156.

<sup>149</sup> Там же. С. 165–168, 178–179.

<sup>150</sup> Бернштам Т.А. Молодость... С. 179.

<sup>151</sup> Ивлева Л.М. Ряженье... С. 163, 226.

<sup>152</sup> Об антицерковной направленности святочных игр см.: *Пропл В.Я.* Русские аграрные праздники... С. 70; *Гусев В.Е.* Эстетика фольклора. Л., 1977. С. 155.

<sup>153</sup> *Бернштам Т.А.* Молодость... С. 285–290.

<sup>154</sup> О составе категории *старых* см.: *Бернштам Т.А.* Молодежь... С. 262.

<sup>155</sup> *Ипполитова А.Б.* Этноботаника в травниках XVII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. редакторы А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 413.

<sup>156</sup> Пословицы... Т. 1. С. 61, 64, 70, 385, 541.

<sup>157</sup> Там же. С. 270.

<sup>158</sup> Там же. С. 266. Т. 3. С. 462.

<sup>159</sup> Сведения взяты мною из различных публикаций 1950–1980-х гг. Некоторые из них: Литовские народные песни / Сост. Я Чюрлионите. Вильнюс, 1955; Тез. докл. Всесоюзной науч. сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований 1970 г. Тбилиси, 1971; Финно-угорский музыкальный фольклор: Проблемы синкретизма. Таллин, 1982; и др. Об этой черте как о главном признаке литовской гуслярной музыки — *kanklin įkas* — Э.А. Вольтер написал в сопроводительной записке к фотографии литовского «гусельника» Симона Станкевича из д. Сосновы, Мариампольского у., Сувалкской губ. (Илл. колл. отд. Европы МАЭ, № 544). Интересно, в частности, деление южногрузинских застольных песен на открывающие — торжественно-величавые, собственно застольные — бытовые, грустного и веселого содержания, и завершающие — нарочито-экспрессивные, или смеховые обращения к хозяину и гостям (*Магридзе В.А.* Некоторые особенности исполнения месхских застольных песен // Тез. докл. Всесоюзной науч. сессии... С. 188–189).

<sup>160</sup> К постоянно цитируемым работам можно добавить и мало известные: *Абрамян Л.А.* Смех как побочный продукт и движущая сила праздника // Смех: Истоки и функции... С. 62–74 (армянский материал); *Христофорова О.Б.* Функции смеха в ритуале: Смех как знак // Там же. С. 75–82 (о родильных и охотничьих обрядах сибирских народов).

<sup>161</sup> Проблема агрессивности становится с середины 1970-х гг. одной из ведущих в зарубежной этоэтнологии: см. работы Р. Хайнда, М.Е. Смит, А. Бандуры и др. В настоящее время изучением смеховой агрессии в рамках «игрового негативизма» занялись российские антропологи — А.Г. Козинцев и его соратники.

<sup>162</sup> *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* «Смеховой мир» Древней Руси...

<sup>163</sup> *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле... С. 11.

<sup>164</sup> Жития святых (Изд. Введенской Оптиной пустыни и отд. Московского Патриархата), 1992. Месяц апрель, день 14. С. 219.

- <sup>165</sup> *Панченко А.* Юродивые на Руси // АЗЪ. 1990. № 1. С. 4, 7; *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* «Смеховой мир» Древней Руси... С. 80.
- <sup>166</sup> *Юрганов А.Л.* Феноменология чуда... С. 267.
- <sup>167</sup> Там же. С. 310.
- <sup>168</sup> Взято: *Панченко А.* Юродивые на Руси... С. 8, 13.
- <sup>169</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.) Ч. 2. / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1989. С. 405–408 (автор Т.А. Махновец).
- <sup>170</sup> Собрание народных песен П.В. Киреевского... № 503.
- <sup>171</sup> *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 227–228.
- <sup>172</sup> Там же. С. 228–240.
- <sup>173</sup> Там же. С. 203.
- <sup>174</sup> Пословицы... Т. 1. С. 387; Песни, собранные П.В. Киреевским... № 539. Орловская губ. (Мцен. у.); Смоленский этнографический сборник / Состав. В.Н. Добровольский // Зап. ИРГО по отд. этнограф. М., 1903. Ч. IV. С. 255.
- <sup>175</sup> Жития святых... Месяц июль, день 21. С. 460–500.
- <sup>176</sup> *Бернштам Т.А.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С. 364.
- <sup>177</sup> Пословицы... Т. 1. С. 19, 30.
- <sup>178</sup> Там же. С. 56, 270, 275, 281.
- <sup>179</sup> Там же. С. 65.
- <sup>180</sup> Там же. С. 58, 62, 69.
- <sup>181</sup> *Бернштам Т.А.* Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 2001. С. 250–299.
- <sup>182</sup> *Василий Великий, святитель.* Беседы на Шестоднев. М., 1999. С. 90.
- <sup>183</sup> Там же. С. 93.
- <sup>184</sup> Полный церковнославянский словарь / Составил прот. Гр. Дьяченко. М., 1993. С. 124.
- <sup>185</sup> *Тальберг Н.* История христианской Церкви. М.; Н.-Йорк, 1991. Часть I. С. 94, 97.
- <sup>186</sup> Лествица / Преподобного аввы Иоанна, игумена Синайской Горы. СПб., 1998. С. 86–98.
- <sup>187</sup> История русской литературы / А.Н. Пыпина. Т. II. СПб., 1902. С. 215.
- <sup>188</sup> Пословицы... Т. 2. С. 274.
- <sup>189</sup> Словарь... 1989. С. 421–423 (автор А.М. Панченко).
- <sup>190</sup> Русская хрестоматия: Памятники древнерусской литературы и народной словесности / Сост. Ф. Буслав. М., 1881. Примеч. 18 на с. 353.

<sup>191</sup> Севернорусские варианты легенд см.: *Бернштам Т.А.* Хитро-мудро рукодельице: (вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // *Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы* (Сб. МАЭ. Т. XLVII) / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999. С. 238.

<sup>192</sup> *Федотов Г.* Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам) / Отв. ред. А.Л. Топорков. М., 1991. № 5 на с. 131.

<sup>193</sup> *Бернштам Т.А.* Прялка в символическом контексте культуры (по русским памятникам в музеях) // *Из культурного наследия народов Восточной Европы* (Сб. МАЭ. Т. XLV) / Отв. ред. Т.В. Станюкович. СПб., 1992. С. 27–39; *Она же.* Хитро-мудро рукодельице... С. 237–238; *Она же.* Туры, Богородица и богатырь-пьяница (расследование одной «эпической» загадки) // *Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции* / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 2004. С. 133–199; *Она же.* Старообрядцы и крестьянская бытовая роспись на Севере и в Поволжье: (По музейно-архивным собраниям и публикациям памятников русской традиционной культуры XVIII–XX в.) (в печати).

<sup>194</sup> *Пословицы...* Т. 1. С. 61.

<sup>195</sup> Там же. С. 109.

*Р.Р. Рахимов*

### **АЛ-БИРУНИ О БЛАГОДАТНОМ ОГНЕ НА ГРОБЕ ГОСПОДНЕМ**

Известный ориенталист И.Ю. Крачковский в одной из своих работ подверг анализу рассказы средневековых мусульманских авторов о чуде св. огня, нисходящего в Страстную субботу на гроб Иисуса Христа в Иерусалимском храме<sup>1</sup>. Среди них — пассаж из сочинения величайшего среднеазиатского ученого энциклопедиста, хорезмийца ал-Бируни (973–1048) «Хроника минувших лет». Позволю себе привести этот рассказ из статьи И.Ю. Крачковского<sup>2</sup>. Согласно автору этой чрезвычайно интересной публикации, рассказ ал-Бируни, «как и все (его. — Р.Р.) произведение, имеет вполне определенную дату — 1000 г. по Р. Х.»<sup>3</sup>.

«Про субботу (великого) воскресенья передают рассказ, от которого приходит в смущение знакомый с естественной наукой и едва ли может признать его (справедливость). Если бы враги не передава-