

Игорь А. Морозов (Москва)
Ирина С. Слепцова (Москва)

**Обрядовые и игровые формы похорон и ряжение покойником
у русского населения Европейской части России
(к вопросу об эволюции форм)***

Сценки с участием ряженого «покойника» в традиционной культуре восточных славян в течение последних полутора столетий неоднократно привлекали внимание как ученых-классиков (С.В. Максимов, А.Н. Веселовский, А.Н. Афанасьев, Д.К. Зеленин, П.Г. Богатырев, В.И. Чичеров, В.Я. Пропп и др.), так и современных исследователей (В.Е. Гусев, Т.А. Бернштам, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая, О.А. Пашина, Л.М. Ивлева, А.Б. Страхов, К.Е. Корепова, М.П. Чередникова, Т.А. Агапкина, И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Е.Е. Левкиевская, М.Л. Лурье и др.). Акции подобного рода очень по-разному символизируются на обширной территории проживания восточных славян (от *похорон мертвеца/покойника/смертушки* до *похорон русалки/дремы/костромы*) и представлены в разных социовозрастных группах с разной прагматикой (от магических ритуалов до детских игр). Многие из этих акций имеют соответствия у западных и южных славян (см. Агапкина 2002: 578-662), а также у других европейских народов. Это дает основание говорить о том, что в данном случае мы имеем дело с культурной универсалией.

В Европейской части России представлены различные региональные версии данного обряда. У северных русских более распространены святочные развлечения с участием «покойника» (Чичеров 1957: 202-207; Гусев 1974; Морозов, Слепцова 2004), включая сценки с умерщвлением различных животных (*бык, медведь, лошадь, свинья* и др.). На юге России (Калужская, Тульская, Рязанская, Орловская, Курская, Белгородская, Воронежская губ.) больше представлены разнообразные формы обрядовых имитаций похорон, связанные с весенне-летним циклом праздников (*проводы и похороны русалки/кобылки, крещение и похороны кукушки*), хотя в локальных традициях встречаются и святочные разновидности подобных сенок (ср. ШЭС 2001: 409-410). В западных регионах (Псковская, Смоленская, Брянская, отчасти Новгородская, Тверская губ.) доминирующими являются инсценировки, приуроченные к масленице или троицкому циклу (*похороны Дударя/Сидора, проводы деда/бабы/масленки, проводы стрелы/сулы, проводы и похороны дремы*), однако, на юге Брянской обл. фиксируются и персонажи, в целом характерные для юга России (например, *кобылка* — Пашина 1998: 191). В центральной России и Поволжье распространены местные разновидности подобных сенок, привязанные к весенне-летней календарной обрядности (*похороны костромы/строма, проводы и похороны ярилы/шута*), а также различные календарные или окказиональные обряды типа *похорон мух (клопов, тараканов* и т.п.), которые первоначально были связаны с ритуалами завершения жатвы и иных сельскохозяйственных работ (Пашина 1998: 155; Корепова 2009: 375-377). В Прикамье и Приуралье известны специфические формы обряда, связанные со встречей птиц (*похороны плишки*), а также не характерные для северной традиции в целом акции на Троицу с исполь-

* Статья написана в рамках проекта РГНФ № 15-01-00379а.

зованием антропоморфных кукол-«березок» или с участием девушек, украшенных березовыми ветками и венками (Черных 2006: 131, 164). Причем, последний вариант обряда, формально близкий к южнославянским *додоле/неперуде*, встречается и в Поволжье (Ефимова 2000). На юге России, в Поволжье и спорадически в средней полосе встречаются инсценировки на второй день свадьбы с ряженым-«покойником» (Гура 2012: 211-212; Самоделова 2015: 92-98; Матлин 2015: 85-120; ШЭС 2001: 126; Куединская свадьба 2001: 109), а также с умерщвлением животного (Иванова 2003: 74). Определенный интерес представляют сценки с «мертвецом», устраивавшиеся во время сезонных полевых работ, а также розыгрыши и подшучивания с переодеванием в «покойника». Некоторые из них типологически сходны с аналогичными инсценировками во время поминок после похорон и на сороковой день, когда один из участников или ростовая кукла выполняют роль покойного (Кремлева 1989: 303-304; Самойлова 2011; Королева 2014).

Несмотря на значительный фактический материал из разных ареалов восточного славянства, пока нет обобщающих работ, посвященных анализу морфологии форм этой разновидности ряженья и ее изводов в других сферах обрядовой и повседневной деятельности. Возможно, это объясняется тем, что каждый из перечисленных выше авторов включал данную обрядовую акцию, а также связанные с ней нарративы, в состав собственной концепции святочной обрядности, описания традиционного мировоззрения восточных славян, символики смерти, реконструкции культа предков и т.д. Отсюда многообразие и противоречивость существующих трактовок.

Необходимо отметить, что большинство из имеющихся интерпретаций ограничивается одним-двумя типами обрядовых, игровых или повседневных практик и не рассматривает их как часть некоего единого мировоззренческого комплекса, а если даже и рассматривает, то не всегда учитывает конкретную прагматическую направленность и конситуативную обусловленность этих акций, что приводит порой к не совсем оправданным обобщениям. Наша задача заключается в том, чтобы на основе своих полевых записей, сделанных в течение последних тридцати лет в различных регионах Европейской части России, а также других источников, представить морфологию форм различных акций с участием «покойника» и описать их прагматическую направленность в различных конситуациях и контекстах (об употреблении этих понятий в фольклорно-этнографических исследованиях см. Морозов, Старостина 2003).

О социопрагматической обусловленности сценок с участием «покойника». При описании сценок с «покойником» нужно принимать во внимание их чрезвычайную вариативность, изменчивость, возможность использования в очень разных обрядовых, игровых и бытовых контекстах. При этом трактовки сценок с мотивом покойника могут различаться не только в разных локальных традициях и социокультурных группах, но и у исполнителей и зрителей (адресатов и адресантов) в рамках одной и той же локальной традиции или конкретной ситуации исполнения.

Для понимания того, чем обусловлена вариативность облика конкретных персонажей в той или иной сценке, очень важна социопрагматика, т.е. понимание кому, кем и с какой целью адресовано данное «послание», если рассматривать по-

добные инсценировки как некий культурный текст или сообщение (ср. Щепанская 2004: 18-26), и обусловленность данных акций потребностью конкретных социальных взаимодействий. При рассмотрении социопрагматических установок мы будем исходить из синхронного их анализа, не ставя перед собой задачу их происхождения. Однако получаемые при этом результаты и выводы в дальнейшем могут быть использованы и при этноисторических исследованиях.

Особенностями социопрагматических установок может быть обусловлена специфика внешности «покойника» («мертвеца»). Так, если основная цель данной сценки — запугивание адресатов (девушек, детей), то в облике мертвеца акцентируются детали, которые в данной традиции устойчиво связывают с семантикой устрашения. Например, огромные зубы, «пасть» с высунутым языком, маска с глазами из вставленных тлеющих углей, различные атрибуты, связанные с физической агрессией, от палок-«батоков» и кнутов до шильев и иголок. С этой же семантикой могут быть связаны цветовые маркеры: белый (иногда черный) цвет одежды и покрывала, окрашенное в белый цвет лицо, волосы, зубы из репы/редьки. Если же целью является опозоривание, «обесчещивание» или наказание, то основной акцент в облике делается на элементах, которые в данной традиции связаны с этими смыслами: сажа, которой вымазывается лицо и руки «покойника», используемое им кропило, которое он макает в сосуд с сажным раствором или экскрементами, обнажение гениталий, специфические вербальные тексты, адресованные конкретным участникам («опевания») и т.п.

В детских играх с персонажем-«покойником» на первый план выходит прагматика соревнования, опережения, первенства. Поэтому внешний облик главного персонажа не столь важен. Его хтоническая сущность проявляется на терминологическом уровне и на уровне исполняющихся при этом текстов. Хотя некоторые особенности облика, которые в данной традиции связываются с мертвецом, могут проявляться, в ограничении персонажа-«покойника» в дееспособности. Например, завязывание глаз при игре «в жмурки», требование передвигаться только на одной ноге, двигаться по кругу и т.п. (Богданов 2001; Топоров 2004; Морозов, Слепцова 2004: 691-696).

При этом необходимо учитывать, что существует устойчивая обратная связь между морфологией сценок с «мертвецом» (т.е. отдельными значимыми элементами в облике главного персонажа, его атрибутикой, набором совершаемых действий) и целями акций с его участием в целом. Изменение целевых установок существенным образом определяет набор «морфем», и наоборот — выбор определенных элементов облика и атрибутов влияет на целевые установки. В этом смысле соотношение между морфологией и социопрагматикой в сценках с участием «мертвеца» во многом напоминает соотношение между мотивом и сюжетом, когда мотив может рассматриваться как свернутый сюжет (или зародыш сюжета), или мотивом и функцией (Путилов 1975; Неклюдов 2004; Пропп 2001). Это, с нашей точки зрения, позволяет не только формализовать описание ряда обрядовых акций, но и рассмотреть их семантику как с точки зрения особенностей традиционного мировоззрения и мифологии восточных славян, так и с точки зрения социопрагматики.

Отметим, что именно в рамках социопрагматики могут быть объяснены явления, которые обычно обозначаются как упрощение, вырождение, забвение традиции и выражаются в появлении редуцированных вариантов обряда, поскольку исчезают или упрощаются те элементы или фрагменты обрядовых акций, которые утрачивают свою социопрагматическую значимость. Разберем это положение на нескольких примерах.

Различные варианты святочного обряда под названием «похороны Дударя» были зафиксированы З.И. Власовой и М.А. Лобановым в Новгородской обл. в 1960–1980-е годы в виде воспоминаний от информаторов, родившихся в кон. XIX—нач. XX в., то есть данные варианты обряда бытовали, в основном, в первые десятилетия XX в. (Власова, Лобанов 1996). Авторы выделяют две его версии:

(1) шествие по деревне со специальной песней про Дударя на первый или второй день Рождества и его ритуальные «похороны» в конце святок;

(2) святочное гулянье молодежи, в ходе которого девушки пели песню про Дударя, а парни в шутку закапывали их в снег, приговаривая: «Хороним Дударя!».

Первая версия зафиксирована в нескольких вариантах, которые различаются, в основном, завершающей частью: иногда (д. Устрека) хоронили антропоморфное чучело Дударя, но чаще всего возили по деревне на санках небольшой костер из соломы, бересты и поленьев (Власова, Лобанов 1996: 65), что перекликается с обычаем «греть покойников», описанным еще Д.К. Зелениным (Зеленин 1994: 164–178; ср. Слепцова 2015: 64–65). По мнению авторов, инвариантом в данном случае, несмотря на различия в календарной приуроченности, являлся восточнославянский обряд типа белорусской «колодки», заключающийся в имитации ритуального рождения, жизни и смерти в течение масленичной недели (подробнее см.: Агапкина 2002: 209–244). Развернутая версия такого обряда под названием «Похороны деда» («Пахаванне Дзеда») до сих пор существует в Витебской обл. (Хитров 2016; ср. Ивлева, Ромодин 1990).

Как видим, «покойник», то есть объект, подлежащий захоронению, в данном случае может репрезентироваться как в виде антропоморфного чучела, так и в виде вещей, символизирующих старость (солома, поленья дров). Причем, учитывая общеславянские параллели, нельзя утверждать, что именно антропоморфное чучело является первоначальной формой. То есть, основой обрядовой акции и ее фабулой является имитация жизненного цикла и составляющие мотивы (рождение, крещение, смерть, оплакивание, похороны), которые могут достаточно свободно варьироваться в зависимости от состава участников, их компетенции и возможности интерпретации.

Вторая версия обряда, несмотря на существенную разницу в составе обрядовых действий, переходящих в разряд игровых, сохраняет на символическом уровне исходную фабулу, поскольку валяние девушек в снегу часто осмысливается как их очищение (ср. «купать/солить девок на Великий пост, чтобы не портились»: Морозов, Слепцова 2004: 522–526) и, фактически, новое рождение. Но на вербальном уровне данное действие соотносится с символикой похорон: «Хороним Дударя!». То есть одна и та же акция (зарывание девушек в снег) включает в себе весь мотивный ряд данного обряда. Хотя эту версию обряда можно считать его редуци-

ей, на самом деле она является его *приспособлением* к специфическим потребностям молодежной группы, все действия которой связаны с матримониальными целями. Можно предположить, что данная версия могла существовать одновременно с полной разновидностью обряда. Она сохранилась лишь потому, что установки молодежной группы оставались актуальными даже после исчезновения ритуально-магических и мифологических его мотиваций, что, на наш взгляд, хорошо иллюстрирует роль социопрагматики в возникновении вариантов сюжета обряда.

В качестве второго примера разберем несколько описаний сценок ряжения «покойником» на братчинах из наших полевых записей в Павинском и Вохомском районах Костромской обл. В сюжетном отношении эти инсценировки мало отличаются от святочных (Морозов, Слепцова 2004: 563-570):

«На пивах только это. Ковды летом, ковды зимой. Кто как сделаэт. “Покойника” принесут ево, гости тоже, родня. Хто снарядицца, тово и принесут. В белоз снаредят так, как хоронить покойника, покрывали. Ковды не покроют, так человек и так стерпит. Принесут да и всё. Прошались. Иконку положут на грудь, мужине дак мужскую, а женщине дак женскую. Почелуют и всё. Простяцца, да посмиюцца да унесут» (д. Вторунка Павинского р-на Костромской обл.; ЛА МИА).

Часть этих инсценировок устраивалась на масленицу, в этом смысле они близки к сценкам с участием Дударя. В них также используется укороченная фабула, с опущенным мотивом «рождения». В данном случае — это эпизод «обряживания» одного из участников в мертвеца, отсутствующий в наших описаниях, когда сам по себе факт «перевоплощения» может пониматься как акт рождения (ср. Геннеп 1999: 134-150). Похоронная семантика поддерживается при помощи специфической атрибутики (одежда, белое покрывало) и имитации ритуальных действий (оплакивание, прощание, вынос из дома). Разбираемые нами сценки акцентируют эпизод прощания с мертвецом, который состоит в целовании прикрепленной к его груди «мужской или женской иконки» (в одном случае это игральная карта):

«У ково вечера большіе, другой раз на третий день. Люди уж всё, устанут выпивать и всё, расходицца ишо не охота, вот и начнут всякие шутки. Ак “покойника”-то сделаут на этом, лавку такую, скамейку большую принесут, снаредят ево, простынью закроют. Здесь [= на груди] карту положат. Уж ведь не икону, карту! В карты-ти играют, дак шестёру карту положат вместо иконы. Вот и прикладывайся. Говорят: “Прикладывайся пока это не поздно, пока очередь небольшая!” Шутка дак, чево там. <...> Потом-то “покойник”-от встанёт, и пиво пьют. И ему подают, дак встанёшь поневоле» (с. Спас Вохомского р-на Костромской обл.; ЛА МИА).

С точки зрения социопрагматики наиболее интересен мотив угощения «мертвеца» пивом. То есть в отличие от святочных сценок, оживший мертвец не проявляет агрессии, выгоняя участников собрания из избы или нападая на девушек, призывая их к пляске и поцелуям, а, напротив, включается в общую церемонию пирования в качестве гостя. Понятно, что такая модификация сюжета сценки «отпевания и похорон покойника» связана со спецификой данного обрядового действия, которое, пользуясь терминологией А. ван Геннепа, является скорее ритуалом включения, чем исключения. Впрочем, модификация действия может зависеть и от ситуативных факторов. Например, в одном из записанных нами

вариантов жена «покойника» прерывает действие, не позволяя вынести мужа из избы, как это предполагает сценарий:

«А это братчына была о масленице дак, шутили. Уж в коньце, в воскресенье, последний день масленицы. Шутили. А шутили, дак сделался мёртвый нарошно, будто как покойника снарядили, да вот розволився. И понесли сво, и не шевелиция. [Мужик] не молоденький был, да не старой ишшо был. Иваном называли, Иван был. Снаряжали бабы тута. Шутили, заревѣли нарошно! Он будто мёртвый всё вот! Как только выносить бы, будто как мёртвый, а баба-то своя заругалася потом: “Сдурел!” — баэт. Заругалася. Да. Дак *встал*» (д. Грязучая Павинского р-на Костромской обл.; ЛА МИА).

Это, конечно, не дает оснований утверждать, что исходная фабула как-то изменяется при подобных ситуативных сюжетных трансформациях, поскольку этими же исполнителями могут реализовываться и более полные фабульные развертки.

В качестве еще одного примера рассмотрим два описания окказиональных похорон из Ульяновского Присурья, приуроченных к сезонным полевым работам или сенокосу. Данные инсценировки близки к распространенному в соседних районах Присурья троицкому обряду «похорон Шута (Ярилы)» (Чередникова 2012б), с которым их сближают упоминаемые в меморатах характерные атрибуты (цветы, веночки, свечка в руках «мертвеца», носилки), а также некоторые действия (оплакивание, вынос мертвеца на поле или сбрасывание его в реку):

«Вот придёшь на работу, и вот играли. Ат нечива делать, кагда атдыхашь. Вот. Хто бóльна баявая: “Ну, я! Миня харанить!” Вот давайи иё каранить. Вроди ана умрёт, мы иё харанить, вапѣть. Ана лижит, как акачинёла. Сабирём иё, урядим. А как жи, и кусточкими, и всем — если в лясу. Палычку в руку — “свечка”, палки какии если там, вазьмём. Ана лижит, ни швырѣцца. Все станим вакруг. Панисём, хто вопит, а хто сзади-ти умираит смиёцца. Вот нисёшь иё, ни знай, скажишь, там дочь ли, сястра ли какая: “Дочинька ты мая радная, сабралась ты как ни эта... Горюшка-та какою у нас! Горюшка-та в какою вяля!” — ну, там называют апать иё. Эт мы на работи вот кауда. Вопим, причитам. А у нас многа, чать, народу-та ить сабирались, играть-та. Играм. Хароним, вопим. А ана, “мёртвая”, ана лижит, гаварит: “Вы миня правда, Матрѣш, скаранили. Ну вас на чирт!” Вскочит. На поли паложись иё, ана вскочит да за нами бижит. Ну, нам смех. Да. Я, мол: “Ну вот, ана воскресла!” Ну, вот зачнём апать смияцца, азаравать. Малóдиньки эт ишо кагда были. Смех, виселья!» (с. Палатово Инзенского р-на Ульяновской обл.; ЛА СИС).

Внешнее сходство этих шуточных практик с троицким обрядом, а также календарная близость к троицкому периоду позволяет предположить, что в данном случае перед нами «пережиточная» форма данного обряда, хотя сами носители традиции этого и не подтверждают:

«Эта играли, кауда касили, вот за Сурой касили. И я шутница была. Я, бывала, самая манинька [ростом], а за мной все балышии. Ну и ета: “Давайи, чаво-нибудь сатварим”. — “Чаво?” А эта бригадир мне и гаварит: “Што, нончы умирать, што ли, будишь?” Я гаварю: “Да. А панисѣти? — я гаварю. — Бабы уж сабирающца”. Хто плакать, хто “мать”, хто “атец”. А миня-та — накладут эта вилы, грабли [как носилки], паложат миня, вянок свяжут из цвятов. В руке цвяты, и вся в цвятах. Ну, “дочка”, там “мать”, “атец” — мужука выберут. И на руках [понесли]. Под руки всех

вядут, плачут. А я за “дочку” лижу. Каво под руки вядут, плачут аба мне: “Умярла!” Да, чай, ни адной слёзки пади, смех! И панясут к озиру в асоку. Эта скаронют, вроди как гроб. Я лижу малчу. Камыш балшушчай. Пратопчут, пастелют там, паложат миня: “Ну, аставайся! Гасподь с табой. Скаранили. Мы пашли абедать. Айдати абедать!” Эт да абедя всё дела, и идут абедать. Чаво? Надо вставать, а то паабедают. Встану, глижу, уж эта мне наливают. Ну вот, шутки. А я там смиюсь, кагда йих праважаю: “Я вас ишчо даганю!” Всяки шутки были. И ни ругатства, ни сирдитства не была никагда» (с. Кадышево Карсунского р-на Ульяновской обл.; ЛА СИС).

Сравнение обрядовых и необрядовых форм позволяет утверждать, что и там, и там сохраняется как фабула, так и основной набор мотивов («обряживание мертвеца», оплакивание, вынос/похороны, преследование «мертвецом» участников процессии, поминки, аналогом которых выступает обед в перерыве между работами). Однако нетрудно заметить и существенные различия. Во-первых, — это сжатость во времени данной акции: то, что совершается в обряде в течение одного-двух дней, здесь укладывается во временной отрезок обеденного перерыва. Во-вторых, хотя обрядовая версия также предполагает возможность участия человека, наряженного Шутом, а не чучела, в окказиональных версиях чучело обычно не фигурирует, поскольку для его изготовления требуется больше времени. Кроме того, использование в качестве основного актора человека помогает сделать инсценировку более динамичной, добавляет в нее элементы импровизации и непредсказуемости.

Более отдаленным вариантом подобных окказиональных похорон является зафиксированный в с. Палатово Ульяновской обл. обычай «хоронить телегу», в котором основной персонаж (Шут, Ярило, Андрюша) уже вовсе отсутствует, а основной целью акции является подшучивание над зрителями. При этом все же частично сохраняется фабула и ряд действий, характерных для обрядовых акций подобного типа, в частности оплакивание:

«“Телегу панясут каранить”. Да эт летам, кагда хошь. У двара стаит [телега], и [по-несут] падальшы ат двара. Адин вопит идёт. Впериди двоя да сзади за оси двоя, а адин идёт вопит. Адин старик, он слушал, как вопют, сваё акно аткрыл и слушал: “Эх, вить, как харашо и вапйли!” — он глядит в акошка. [А парни] ево за касы [= волосы] пумали и ни пускают в акошка-та. Он акошка-та и ни закроит, за касы ево тирёбют, азаруют» (с. Палатово Инзенского р-на Ульяновской обл.; ЛА СИС).

Редукция большинства обрядовых элементов может быть объяснена специфическим составом участников, поскольку данная акция исполнялась исключительно парнями, которые редко участвовали в других версиях «похорон Шута» (Чередникова 2012б).

Сюжетные версии игровых форм похорон в региональных и локальных традициях. Большинство из рассмотренных выше версий обрядовых похорон носит фабульный характер. Это и не удивительно, так как это, как правило, зафиксированные исследователями ответы на вопросы типа «А как у вас рядились на святки?» или «А что у вас делали на Троицу?» (Пашина 1998: 56-94, 172-193, 221-236; НТКП 2002, 1: 44-75, 238-259, 414-441, 607-630; КОВО 2009: 39-129).

Рассмотрим теперь несколько примеров сюжетных разверток «похорон покойника» в различных локальных традициях в изложении непосредственных участников и наблюдателей. В д. Куряниново Переславль-Залесского уезда Ярославской губ. во вторник масленичной недели молодежь и взрослые возле домов «ставили куклы», то есть соломенные чучела, одетые в «самые лучшие платья». «Головы покрывают платком или шляпой, навязывают косы, ленты, бусы, в руки дается косынка». Эти куклы стояли под окнами домов до пятницы, когда «после полудня куклы вносятся в дом и здесь их раздевают. Палки и солома выбрасываются. Вечером все собираются на беседы с пением и пляской. На этих беседах зятя рядятся цыганами и цыганками». В «прощальное воскресенье» ряженные-цыгане устраивали инсценировку с кражей имущества односельчан, а вечером молодежь складывала за деревней костер из собранных горючих материалов (веников, дров, дегтя, соломы) и «сжигала масленицу». В середине костра устанавливали кол, с закрепленным на нем колесом (Переславское Залесье 2011: 211-212).

Можно предположить, что первоначально сожжению подлежали и детали, которые остались после кукол. То есть здесь мы имеем дело с версиями одного и того же сюжета, разворачивающимися в обрядово-игровых практиках параллельно. В первой версии «умерщвление» и «похороны» символически связаны с «разряживанием» куклы, которое совершается в пятницу. Во второй — символическое погребение происходит во время сожжения ненужных старых вещей в «прощальное воскресенье». Является ли такое дублирование результатом контаминации разных обрядов или это произошло вследствие выпадения скрытых мотивов, можно лишь только догадываться, поскольку эти уточнения не были сделаны собирателем (впрочем, вряд ли и сами носители традиции смогли бы это объяснить). Добавим лишь, что алломотив «разряживание куклы» отсылает нас к севернорусским инсценировкам с мотивами «умерщвления» (включая сдирание «шкур» с ряженого-«животного») или «сексуальной агрессии» (включая «обнажение мертвеца») и некоторым вариантам масленичных обрядов типа «похорон деда», когда со снопа перед уничтожением снимают наряд. В то время как сжигание хлама, сложенного вокруг укрепленного на колу колеса, ассоциируется скорее с купальской обрядностью (Тавлай 1986: 11-16; Толстая 2005: 433). Это значит, что контаминация разных традиций в данном случае более вероятна.

В с. Копнино Переславль-Залесского уезда Ярославской губ., по описанию С.Е. Елховского, празднование масленицы также начиналось со вторника. В этот день девочки изготавливали куклы и устанавливали их перед домами на длинных кольях или деревьях. Куклы выставлялись только на дневное время и убирались в дом на ночь. По воспоминаниям старожил, «прежде куклы носили по деревне, изображали свадьбу, пели свадебные песни, как поют и теперь». В этот же день девушки устраивали «похороны покойника». «Для этого детскую люльку с куклой кладут на доску и носят по селу. Двое изображают духовенство, они идут с распущенными волосами, кадят и поют: «Помяните за покой | Человек-то был какой...». Помимо шуточных припевок исполняли причитания («привапливали»). Обряд завершался символическим избавлением от «мертвеца»: «Поносивши покойника по

селу, вместе с доской его с размаху бросают на землю» (Переславское Залесье 2012: 78-79).

Из комментариев собирателя можно понять, что данный обряд в своей полной версии включал в себя различные этапы жизненного цикла куклы, персонифицировавшей девушку-невесту, от «рождения»-изготовления куклы, смотрин и свадьбы до церемонии похорон. То есть по фабуле он ближе к троицким обрядам типа «крещения и похорон кукушки», и мог существовать в разных сюжетных развертках. Например, в с. Потьма Карсунского р-на Ульяновской обл. также существовал масленичный обычай изготовления девочками куколок с большим карманом, которых они выставляли вдоль обочины, чтобы проезжающие мимо с ярмарки люди могли положить им подарки (ЛА МИА). Но в этом случае куколок не хоронили, то есть от развернутого сюжета сохранилась только небольшая часть.

На близость этих обычаев указывают сообщения из Переславль-Залесского уезда о том, что масленичных кукол могли ставить только «перед теми домами, где есть зять» (д. Алексино), или вдоль дороги, по которой должны были приезжать гости (д. Филипповская). Причем, в д. Желтяково кроме кукол, установленных возле домов, на скамье у дороги усаживали кукол «жениха» и «невесты» (Макашина 2009: 400).

Если сравнивать описанные С.Е. Елховским обычаи с многочисленными вариантами обряда «крещения и похорон кукушки» (Бернштам 1981; Пашина 1998; Журавлева 1999; Никитина 2014), то становится очевидным, что сюжетные версии последнего используют несколько иные мотивы. Акцентируя крещение, они опускают или редуцируют свадебные эпизоды, которые могут проявляться лишь на уровне частных эпизодов и элементов: изготовление «кукушки» и «кукуна» (то есть «жениха» и «невесты») или ряжение ими (ср. Ворошилин 1995); варианты с «кумлением» девочек и мальчиков (девусшек и парней), а не только девочек (девусшек); свадебная «фата» у куклы-кукушки; молодежная вечеринка с приготовлением яичницы или каши, привязанная к первой стадии данного обряда. При этом «похороны кукушки» сохраняют уже упоминавшийся выше мотив «воскрешения» в составе погребального обряда, когда покойник возвращается домой на поминки (его воплощением может быть один из участников обряда или личные вещи усопшего, например, его одежда). Иногда родственники посещают кладбище утром на сороковины, чтобы пригласить мертвеца на поминальную трапезу (Черных 2009; Мехнецов 2014: 212-220).

Именно редукцией исходной фабулы можно объяснить тот факт, что в одних случаях центральным действующим персонажем являются молодые люди (девушка-невеста, жених), а в других — старики (дед, баба). Переходные варианты используют мотив смерти от болезни или болезнь и излечение персонажа (чаще всего животного), что можно считать вариантом мотива «оживления мертвеца», лежащего в основе многих севернорусских сенок ряженных, а также традиционных игр типа «в Кострому» или «в медведушку». Фактически речь идет о том, что при помощи разных символических и пластических обрядовых или игровых средств нам пытаются изложить историю о жизненном пути чудесного персонажа, который он успевает пройти за одну-две недели праздника (масленичная, русальская неделя

или период с Вознесенья до Троицы), делая особый акцент на его вступлении в брак (Морозов, Слепцова 1996; Морозов 1998: 232-255; Агапкина 2002: 203-262, 465-539).

Обрядовая ткань в некоторых версиях может быть очень плотной, когда участники детально изображают различные этапы «жизни» персонажа, сопровождая его обрядовыми диалогами, песнями и имитациями обрядов жизненного цикла. Хорошие примеры в этом смысле можно найти в описании «похорон Дзюда» (Ивлева, Ромодин 1990) или «похорон Костромы» (Добрынкина 1874). Многое в данном случае зависит от качества фиксации обрядового текста. Именно на этом уровне происходят определенные утраты, поскольку внешнему наблюдателю некоторые элементы могут показаться несущественными.

Рассмотрим с этой точки зрения несколько современных записей обряда с имитацией похорон, выложенных на Интернет-ресурсах. Эти публикации, обычно сопровождающиеся богатым иллюстративным материалом, интересны еще и тем, что в данном случае в них идет речь о бытующих в настоящее время обрядах. Конечно, стоит иметь в виду, что данные варианты отчасти представляют собой реконструктивные версии, то есть восстановленные по просьбе или под влиянием исследователей или представителей средств массовой информации. Подобные версии, конечно, не стоит считать «сфальсифицированными», но в них зачастую улавливаются следы неаутентичности. С этими оговорками мы можем анализировать данные записи наряду с теми, которые представлены в архивных или опубликованных источниках XIX-XX вв.

С точки зрения разработки брачных мотивов представляется интересной версия обряда, описанная публицистом Г.А. Михеевым. Его этнографические материалы размещены как на его личном сайте (Михеев 2016), так и на странице с текстом книги «Живое» (Михеев 2015). «Похороны русалки» из д. Четаево Касимовского р-на Рязанской обл. интересны тем, что для исполнения обряда жителями двух разных частей деревни изготавливалось два чучела — «русалки» и ее «жениха». Раньше в двух соседних деревнях наряжали свои чучела русалок, но «жених» всегда был только один. Автор подробно описывает сооружение чучел, подчеркивая эротический подтекст данной акции, поскольку особый акцент делается на гениталиях и на обсуждении различных деталей будущей жизни «молодоженов», их достоинств и пороков. Чучела изготавливали в первой половине дня, а основное действие разворачивалось к вечеру, после того, как пастух пригонял стадо. Процесии с чучелами с пением частушек под гармонь направлялись к мосту через местную речку, где и происходила церемония встречи «молодых» и символического заключения брака. При этом значительную часть церемонии занимало импровизированное обсуждение «молодых», которым здесь же присваивали имена:

«Товарищи! Тута она, Капитолина Николаевна. Хороша девушка, добрая. С ей только пример брать... Работает много, денег, правда не платють в колхозе, но она не ропшет, из хомута не бросается... Ну, Абрама вы знаете. Кавалер завидный, токма к бутылочке шибко любит прикладываться... да и кто из них не любит?..» (Михеев 2015: Русалка).

Если русалок было несколько, то они соревновались в достоинствах за право «выйти замуж» за «жениха». После «знакомства молодых» чучела сжигали.

Как видим, данная версия обряда сохраняет значительную часть фабульных мотивов, но разворачивает их в очень специфической сюжетной версии. Акцентирована подготовка к браку и соревнование девушек-русалок за жениха. Мотив совместной счастливой жизни в браке, который характерен для некоторых масленичных вариантов «похорон», здесь отсутствует.

Еще одна интернет-версия троицких обрядов из нескольких сел Первомайского р-на Нижегородской обл., которую мы хотели бы рассмотреть, демонстрирует разнообразие их сюжетных разверток в рамках одной региональной традиции. По замечанию собирателя,

«... обычай провожать весну в Первомайском районе обычно приходился на “заговень” — первое воскресенье после Троицы. Несмотря на то, что праздник в разных селах назывался по-разному: Ярило (Б. Мамлеево), Строма (Шутилово), Похороны воробья (Докучаево), Заговень (Орловка), он сопровождался сходным ритуалом “наряжания кукол” с последующими их похоронами, а также плетением венков, обливанием водой и общим застольем вскладчину» (Ефимова 2000).

Несмотря на отмечаемое автором фабульное сходство всех версий обряда, в его локальных вариантах акцентируется внимание на существенно разных эпизодах.

Мотив свадьбы наиболее ярко представлен в варианте обряда из с. Пичингуши. Здесь ключевым эпизодом был обход села мальчиком и девочкой, украшенных зеленью, что перекликается как с европейскими обрядами с символикой свадьбы (ср. СД 1999: 100-103, **Додола**; 186-189, **Еньова буля**), так и близкими по форме русскими обрядовыми обходами «жениха» и «невесты» или «барина» и «барыни» (ШЭС 2001: 88-92; Морозов, Слепцова 2004: 508-511; Чередникова 2012а; Корепова 2009: 169-170):

«Провожают весну после Троицы, в воскресенье. Проводы весны — это воскресенье так называют. После обеда собирались. Весь народ собирается в лес. В лесу нарядим девочку и мальчика. Нарядим их кустами, цветами, нарядим... А потом, у нас есть река, и мы их туда провожаем с гармошкой, с народом, с пляской, с песнями. По селу мы идем, все идут, и поют, и пляшут. Девочка и мальчик все ветками укутаны, так, что лица не видно. Делают как шляпу такую, здесь наряжают их, их и не видно. У речки пляшем, веселимся, весну-красну провожаем. С них снимают ветки все и бросают в речку. Ветки плывут, смотрим мы на них, и долго так держимся, провожаем, пляшем» (Ефимова 2000: с. Пичингуши, Едемская А.П., 1933 г.р.).

В с. Орловка, где главного персонажа-«куклу» называли «бабушкой», все действие происходило после обеда и основной смысл обряда состоял в отпевании «бабушки» и ее торжественном выносе с причетами за пределы деревни:

«Сделают так не больно большие носилочки и несут деревней и плачут. Одна плачет, другие тоже что-то там голосят, причитывают. Доходят до этого конца, а здесь у нас посева, и вот в эти посева-то ее уже и бросают. Тут ребяташки подхватывают ее, растрепывают все, ну и все, простились с бабушкой, сем и конец» (Ефимова 2000: с. Орловка, Крючкова А.Н., 1930 г.р.).

В данном варианте обряда участники сосредоточены на мотиве «смерти» и «похорон» на ниве (отсюда и тип номинации персонажа). В наших полевых записях из Сурского р-на Ульяновской обл. аналогичные действия были характерны для «похорон шутушки» после Троицы в с. Ждамирово (подробнее см.: Чередникова 2012б). Эта версия обряда ближе к жатвенным вариантам «похорон», в которых также обычно совершают символическое жертвоприношение духу нивы при помощи различных манипуляций с первым или последним снопом, например, *убивают* или *гонят бабу/деда/перепелку* (Лобкова 2000: 162-165; Пашина 1998: 147-153).

В с. Шутилово Первомайского р-на Нижегородской обл. действие начиналось с самого утра на троичское заговенье и продолжалось весь день:

«А спустя неделю после Троицы — вот так Троица, а первое воскресенье — Строма. <...> Строму начинают с утра. Рядятся, куклы делают. Плачут и поют, как по покойнику, потом лечат, и врачи, и денежку заплатили. Кто с балалайкой... Потом поп придет, покадит, а потом несем в озимые. Там куклу трепают. Изорвут все на ней ребятишки, трепают, выкидывают и всё. И потом поминки делаем. Слаживаем: кто пироги, кто картошку какую, кто компот, кто помидоры, кто огурцы — вот стол соберём, накроем, поминаем. Выпиваем, поминаем, пляшем. Конец там. Кто напьется — свалятся, кто может — веселятся» (Ефимова 2000: с. Шутилово, Семаненкова Н.Е., 1922 г.р.).

Главный персонаж в данном варианте обряда назывался «стромой», что, согласно объяснению носителей традиции, означало «грязная, страмная, долго болела, неряха». По этому признаку данный персонаж близок к севернорусской *кикиморе* (Морозов, Слепцова 2004: 755-760), хотя его обычно отождествляют с *костромой* (Зилинский 1968; Корепова 2009: 333-338). Между тем все исследователи, обращавшие внимание на «похороны костромы», включая ее детские игровые версии, отмечали, что полная версия обряда/игры является описанием жизненного цикла данного персонажа от рождения до смерти. Отметим, что в приговорах и причетах во время «похорон костромы» в с. Шутилово могли встречаться мотивы, характерные для севернорусской посиделочной игры «в дрему»: «Ткала она, пряла / Чулочки всем вязала...» (Корепова 2009: 336). При этом в вологодских игровых текстах *дрему* приглашают как на свадьбу, так и на кладбище: «Дрема, дрема, пойдем на погост!» (Морозов, Слепцова 2004: 442-446). В рассматриваемом нами варианте обряда «похорон костромы» также присутствуют следы мотива «свадьбы»: исполнявшаяся в течение всего обряда игровая песня «Заинька, войди в садик» была характерна для весенних хороводов или зимних посиделок и входила в состав игровых версий молодежной «женитьбы». Все это позволяет сделать вывод, что данная форма обряда, в отличие от предыдущей, не сосредотачивается исключительно на теме похорон, развивая и другие фабульные мотивы (см. также Корепова 2009: 335).

Зафиксированы также версии сюжета, в которых максимальной редукции подвергается и мотив похорон, как, например, при «проводах русалок» в некоторых деревнях Шацкого р-на Рязанской обл. (ШЭС 2001: 350-351). В записи из с. Доучаево Первомайского р-на Нижегородской обл. этот мотив сохраняется только на

уровне названия обряда («воробья хоронить»), в то время как сам обряд состоит из обхода с выпрашиванием подаяния на пирушку:

«Проводы весны были после Троицы, на Заговень. Мы ходили хоронили воробья, брали с подругой колясочку и по очереди везли на ней друг друга. Подъезжаем к дому, стучимся под окошечком: “Дунька, Дунь, ты видишь, нынче ведь воробья хоронят, давай нам чего-нибудь на похороны!” Нам она чего-нибудь даст. Один раз эта Дунька подала нам бутылку красного, мы ее выпили. Стали смелые и дальше пошли. И вот за нами народ, народ... Идут, смеются над нами, а мы где только вот... Кто браги даст, кто чего, кто мяса, кто сахару, кто чего. Мы ни от чего не отказывались. А когда мы уж, это, бутылку-ту выпили, мы с ней песни запели, песни пели. Она, говорит, хорошо поёт. Какие придется, какие придется песни» (Ефимова 2000: с. Докучаево, Лазарева Е.В., 1918 г.р.).

Необходимо отметить, что мотив «похорон на поле» представлен у русских в большинстве версий обряда, приуроченных к весенне-летнему циклу праздников от Вознесенья до Петрова дня (Пропп 1995: 97-101). В частности, подобное завершение характерно для поволжских, центрально- и южнорусских обрядов «вождения кобылы/коня» во время «проводов весны» (Максимов 1993: 460-462; Пропп 1995: 122-123; Корепова 2009: 330-333; Сысоева 2014). При этом в некоторых деревнях Пензенской обл. в этом обряде, наряду с *конем*, могли фигурировать другие персонажи: *Костромушка*, *старик*, *Ебидошенька* (Гилярова 1996). Приведем характерное описание из Лукояновского у. Нижегородской губ., относящееся к XIX веку:

«Впереди идет человек, который ведет кобылу за веревку, привязанную к кобыльей голове. На ходу он подергивает веревочкой в разные стороны, колокол звонит, и мальчишки, бегущие вслед за кобылой, потешаются и прыгают. Позади собираются все жители села и чинно выступают провожать весну. Таким образом проходит процессия из одного конца села в другой, в ту сторону, где посеяно бывает озимое. При этом поют различные песни. Вышедши за село, народ говорит: “Ну, давайте, братцы, обдирать кобылу”, и затем кобылью голову кидают в сторону, торпиче¹ с несущих сбрасывается, все окружают их, начинают играть хороводом. Иногда только, для общей потехи, остается льняной хвост на проказнике» (цит. по: Пропп 1995: 123).

Хотя основными мотивами в данном случае являются «болезнь», «смерть» и «похороны» главного персонажа, анализ более широкого круга источников и параллелей у других славянских и у финноугорских народов показывает, что в целом это обрядовое действо вписывается в более общий сюжет под условным названием «брак на поле» (Морозов 1998: 304-321). Это позволяет предположить, что фабульные мотивы «рождение» и «брак» репрезентируются в виде церемонии «обряжения кобылки» и шествия вместе с ней с хороводами и плясками по селу. Святочные версии «вождения кобылки/лошади» часто завершаются инсценированием их смерти и оживания, реже — «шкуранием» и «продажей туши» (Чичеров 1957:

¹ Грубая ткань, дерюга; рогожа.

197-199; Морозов, Слепцова 2004: 583-585), то есть расчленением на части «мертвеца» и наделением ими присутствующих.

Варианты обряда, завершающиеся сбрасыванием в воду ритуального предмета (от березки до обрядового чучела), который символизирует главный персонаж, зафиксированы и для «вождения кобылы» (Корепова 2009: 330-332, с. Мурзицы Сеченовского р-на). Иногда это заменяют символическим «купанием» или обливанием ряженого-коня (Сысоева 2014; Михеев 2015), что в целом характерно и для обряда «проводов русалки» (ср. КОВО 2009: 109), поскольку «русалка» связывается с водной стихией (Зеленин 1995: 144). Некоторые исследователи считают погребение на поле и потопление существенно разными акциями с точки зрения глубинной семантики, связывая первое действие с карпогонической, а второе — с плювиальной магией (Зеленин 1991: 399; Агапкина 2002: 327-330). Но для интерпретационной модели, которую мы здесь рассматриваем, данные различия не столь существенны, поскольку любой способ уничтожения (сжигание, потопление, погребение в земле, разрывание на части) содержит в себе коннотации уничтожения и смерти, то есть общая фабула данного действия сохраняется, различаясь лишь мотивным наполнением и способами развертывания сюжета. То же, видимо, можно сказать и о помещении обрядового предмета на дерево, практиковавшемся в обрядах «похорон кукушки» или «русалки» (Пашина 1998: 64; Журавлева 1999: 28), а также спорадически встречавшемся в формах обряда с другими персонажами (Черных 2006: 164-166, «похороны плишки»). Сюда же можно отнести варианты, в которых персонаж изображается предметами одежды, повешенными на колышек или ветку:

«“Хоронили русалку”. Да. Нарижали на Духа. Ну, вот Троица у васкрисенья — а тады было эт Духа. Пайдём у лясок, вянки завивали: проста [ветки] закручивали и перепутляли. Да. Ячек насбираем, салы, усе вместе. А назавтре ужо г⁷улять. Эта ужо у хате тама в нас, да. Ну, мы, сколько нас падруг^x, сабярёмся — и в каждой. Девачки адны! И ка мне придуть. У в адин дом — заходим, и тады ли чё жарим: картошку, усё, што нада, што у дваре есть. Сжарили — и всё. <...> Вот и пели мы за сталам. Ну:

Сядела русалка на бярэзе,
Прасила русалка рубатёнку.
А вы дайте вы ей рубатёнку,
Хуть худенькую да алляньенькаю,
С пярaborными паликами,
С вышываными рукувками...

Во, ету пели мы! Да. Вот пели, кричалі этие песни: частушки! Ояё! <...> И делали “русалку”: платок вешали, рубашку — и на кóличик. Идём и тряпéшным ею. Угу. Па вулицы! <...> Маленькую, лишь бы тока на ветки. Заткнули на палачку, ды и ўсё. Сделають с трапак [лицо, голову]. Да, ды и ўсё. <...> Ну, у каг^o дети маленькыи [в семье], дак наденуть и рубашку дятёнкаву, и платочек или шапачку. Да, да. <...> Зарывали ие у зямлю. Да. Ды и неделю ляжыть у зямлю. <...> А послі этай-та Троицы, в другое васкрисенья, сымали эти вянки ды на ряку пускали: чей патонить вянок, у тэй матка умереть. Да. И ужэ какие ребята, наш возраст. Вот. <...> Как вянки етыи идём братъ, йие атрывали и да самай речки нясли йие и пускали с етаю-та, с

вянками. Да. [Пели песни], ну а как жэ! Да. Усё адну, паадно. А можа эць другую такую. Да...» (д. Ивановск Трубчевского р-на Брянской обл.; ЛА МИА).

Вариантом этого действия можно считать вывешивание обрядового чучела на шесте с последующим сжиганием (Пропп 1995: 100-101) или пусканием по реке.

В целом, можно констатировать, что при кардинальном изменении социопрагматических установок исходная фабула может распадаться на отдельные мотивы, которые, хотя и сохраняют традиционную глубинную семантику, но могут использоваться и для порождения новых сюжетов, формально мало связанных с исходной фабулой. Хорошей иллюстрацией этого тезиса могут служить обряды «крещения» и «похорон кукушки», первоначально включавшие в себя мотивы «погребения» и «оживления мертвеца». Церемония «кумления», бывшая частью этих обрядов, являлась аналогом севернорусских святочных развлечений с символикой породнения («переженивания») участников молодежных посиделок. Но уже в XIX веке периферийные версии троицких обрядов, входившие в комплекс «крещения» и «похорон кукушки», оказываются представленными исключительно церемонией кумления девушек, которая, правда, чаще всего сохраняла отдельные элементы исходного обряда: завивание венков и бросание их в реку, совместная пирушка с приготовлением яичницы, а также отдельные специфические тексты и терминологию:

«Вот втарая васкрисенья ат Паски у нас называлась “кумение”. Здесь называют ани Жоны Мираносицы. А у нас — “кумение”. Вот сабирались дивчата, ребята, идём на луг^х. Дуг^ии такія — бирёзки вот наламайим, и так вот сагнём дуги: атсуда ставили и атсуда ставили [= втыкали концами в землю на расстоянии около метра] — и савьём йих [верхушками]. Вот так вот. Да. И пралазили, “кумилісе”. Штуки чытыри, пади, берэзавыи ветки свивали. Да, так вот рядушкам, рядушкам, такие вот, шоб пралезьць нам была харашо... И вот адна аттуда, а я атсуда. Вот “дуг^а”, а вот так другая, патом вот я атсуда, а ана аттуда палзёть. Встричаімся, ана папалзёть суда, а я туда... “Кумавьями” называлися: “Я твая кума”, — ну, я “кума” иё заву, и ана мне “кумой” завёть. Эта уже када выйдим и вот “кумимся”. Тада чиріз “дуг^ии” г^иварили так и миняліся виццями: лентами, платками, бусыми (раньше бусы насили) — миняліся... Платки атдавали — вот г^алавныя платки — миняліся с падруг^ай. Ана мой, а я иё павязую. Если я с ней дружу, то уже мы “кумовья”, канешна. Да. Да Вознисения. Уг^у... Падходит Вазнисенья, тут “кукушку харонюць”. А мы апать идём на луг^х, там варили кашу, йиишницу жарили дивчата. Ат ребят большинство харанились. Аг^а. Ну, каторыи ребята узнають, всё равно придуть. Апать делаим дуг^ии, нарижаим йих и размениваімси, хто у као чёо брал. И патом уж, када на “кукушку”-та эт разминяімси, тада уже мы ни кумавья. Все вместе на питачок придём, пыпляшим, паиг^ираим — и дамой!.. А “кукушку” ни “харанили” никагда...» (д. Касьяново Козельского р-на Калужской обл.; ЛА МИА).

В ряде случаев на первый план выходят вторичные для основной фабулы мотивы, важность которых определяется конкретными социопрагматическими установками. Например, по форме корешка, из которого должны были изготавливать «кукушку», могли гадать о поле будущего ребенка знакомой беременной женщины. Понятно, что этот элемент мог существовать независимо от данного обряда (ср.

использование корня мандрагоры в различных традициях), поэтому оказался вполне жизнеспособным при практически полной утрате всех его основных эпизодов:

«“Кукушку” хадилы “крисить”. Эта спициальна травка такая “кукушка”, ана растёт кустикам. Так ана и называлась — “кукушка” — эта трава... Вырыють из зимли там, ана с раг^уличками и пасирёдки ищё. Аг^а: “девичка” или “мальчик”?.. Ну, если ходит женщины беременная, там скажут: “Што ана радить: мальчика или девачку?” Значить, два ражочка — девачку, а три ражочка — мальчика. Вот тае и “кукушка”... У нас таг^ада иё ни “харанили”, а пряма тока тут узнавали, там сматрели. У ней или два ражочка, в этой “кукушечки”, или три ражочка: два падлиньше, а один пакароче. Вот уже эта мальчика ана радит. У нас так г^адали, када биремные женщины. Проста вот мы вот там на каво хочим, если мы там биреминнаю знаим, паэтам мы так вот — на каво-та г^адали. Канешна. Выбиралы на Вазнисенья, када “кукушку крисили”... [Корешок] вырым да бросим. Канешна. А куда ш мы яво будим?... Ни зарывали, ни насилы никуды: бросили у траву ды и всё... “Кумились”. Ну, тык исстари вяков завидёная: в Вазнисенья “кумюцца”. Сабирёмся вот кучкай, йиичек па парачки сабирём, разабём, йииницу сделаем, пасидим, пийидим ды й пайдём. Вот тебе и “кумились”... Ну, девачки большинство — эта ш Вазнисенья-та “девичий праздник”, а Никола — эта “ребячий”. Ребята сабирающа, “кумюцца”. Да. Рибята сыбярюща, бутылку выпьють, ды и: “Пайдёмтя!” Да, тоже “кумились” — выпили бутылку и пашли. И всё, больше никуда...» (д. Чернышено Козельского р-на Калужской обл.; ЛА МИА).

Для сравнения приведем вариант, где выбор «женского» корешка мотивирован полом обрядового персонажа: «мы ишшым девычку — “хароним кукушечку”». То есть гадание о поле будущего ребенка в данном случае имеет факультативный характер, выполняет служебную функцию по отношению к основной цели обряда:

«“Кукушечку” — мы у лес хадилы, там растёт “кукушечка” — серинькие так листики. И корень у ней — заметный — девычка ли, мальчик ли... Две ножки вот так заметна — эта девачка. А если третья, то мальчик. Да. Ну, мы ишшым девычку — “хароним кукушечку”. Ну, г^адали там на каво: хто биреминный, хто радить мальчика, хто девачку там. Да. Какую нужна адные мы вазьмём. Убирём иё, нарядим наряд на иё. Платыце наденим на иё. Вот. Каришочик уверх идёт, как г^аылава. Да. И вот мы иё убирим и пакрываем иё. И г^арабок сделаем. Вот шшыпá у нас вот такая вот есть. Рибята нам эта, наши напарники, сабьють г^арабок. Ну, вот какая ана ростам [величиной около 20 см]. И паложим у яво. Ничем тада ни закрывали. Иё тока закрыли, как паложина, как пакойника... Ну, как? У г^арабу лижить, сверху пакрывають пакрывалам. Да. А патом крышку делали. Дастóчки клали, штоб зимля, ана ни пападала туда. Да Троицы. На Троицу мы идём атрываим иё. Да... Из зимли выдирим иё, выбирим. Вот. Так паложина, наверна. Праздник апать, Троица. Атрывають иё, вытаскывають, абед делають. Да. А “кукушечку” ету тада вырыли иё, ну, куды иё? Какая-нить себе вазьмёт там. Да. Себе вазьмёт. Ну, ана вазьмёт иё и паложить там, можить быть, у дваре, у хати павыше, шоб иё нихто ни брал ба, ни трог^ал. Да. Шчоб ана ни видна была, шоб иё ни нашли нихто. Вот так вот. Вот ана эту ниделю там стаить ана у доми. А патом уже тада ана завянить. Тада ана адна уже. Или напарницу какую вазьмут и скажут: “Давайти кукушку у землю заройим!” Апать заройим иё [через неделю]. У другая места! Да. Эта в другая места. Да. Абед сделаем. Эта на Троицу будить. Эты дела на Троицу — мы иё вытаскываем...»

А патом чириз ниделю. Да. Посли Троицы. Ана, значить, пабудить у нас в доми. Вот. Ниделькю пабудить, и тада мы иё уже канчаим... Первый раз мы иё зарывали у ва ржи. Эта кустик тут вот, при ржи — тут кустики есть у нас. На апушки леса, да. У леси мы иё ни харанили. Мы иё тока у ва ржи харанили. Наши там заг'оны — тады раньши заг'оны были. Да. Сваи. Ну, вот и идём вот, например, вот так участачик у нас. Там у ва всех есть. Диревня наша малинькея была, у ва всех были заг'оны. Ну, мы сибe разделимси. У етих у загонах были рубижа такии-та вот широкии. Вот па етим рубижам мы и ходим, идём. Ани уже ни знают, у каво ана — рибята ни знают, ни дають нам схаранить. Абычай такая, вот уродують. А мы ни даём, штобы эта у нас ни было етава... Па рубижам идём. А рибята слидять за нами. Вот. А мы йих абманываем. Ани и сибe тожи травки накладуть у хвартуки — у каво? Ни известна, у каво ана. “Вот ты иди тута, ты вот тута. А ты етим разым иди туты”. И вот хто схаронить — ани уже, рибята, ни знают. Аг'а. У землю: вот вырыть ана там руками нимножка и присыпать их... [Место не помечали] ничёо, так знают. Мы знали уже мистечку ету. Да. Ничёо там ни втыкали... В эта время песни ни пають: харонють, гарюють. “Кукушичку” харонють, песни ни пають... А парни с нами тока “чипушили”. Ишшуть лигушку ды укинуть нам у ету, у йиишницу. А мы дижури́м круг'ом, сматрим, ни дапускаим близка йих. Шоб ани ни паг'анили нам. А патом приглашаем йих...» (д. Марьино-Орлинка Козельского р-на Калужской обл.; ЛА МИА).

В данном описании представлена полная версия обряда: похороненную на Вознесенье «кукушку» снова выкапывают на Троицу и приносят в дом одной из участниц обряда, где устраивается «обед», и там она хранится неделю, после чего ее вторично захоранивают.² То есть из исходных мотивов выстраивается сюжет с временным «воскрешением» мертвеца, его приглашением на поминки и выпроваживанием (перезахоронением), вызывающий ассоциации с упомянутыми выше эпизодами традиционного погребального обряда.

Вторичные эпизоды могут получать дополнительную поддержку при сближении и контаминации с другими семантически близкими обрядовыми акциями, характерными для данного сообщества. Так, в Аннинском р-не Воронежской обл. на Троицу «молили кур» — «одну женушку наряжали русалкой, и все бабы шли ее провожать в лес: жарили яичницу, пели, плясали, играли» (КОВО 2009: 105). Название обычая ассоциируется с другими женскими обрядами годового цикла (Кузьминки, Маргоски, Троецыплатница), в которых важную роль играли магические акции, направленные на увеличение численности и продуктивности домашней птицы, в первую очередь кур (ср. Зеленин 1994: 105-150). То есть в этой локальной версии обряда сохраняется птичья символика и мотив похорон в форме «выпроваживания русалки в лес».

В версиях обряда, представленных в Воронежской обл., содержатся и другие элементы, связанные с птичьей символикой и почитанием предков. Например, девушки, кумясь, обменивались яйцами, специально выкрашенными для этой церемонии в зеленый цвет — «цвет Троицы» (Каширский р-н; КОВО 2009: 108); завивали венки из «зари», несли их на кладбище и там жарили яичницу (Воробьевский

² Ср. перезахоронение мертвеца раз в 7 лет у малайцев: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Фамадихана>.

р-н; КОВО 2009: 107); шли на могилы родителей и катали по ним яйца («поминали родителей»), а затем отдавали их первому встречному для поминания (Хохольский р-н; КОВО 2009: 114). Если считать посещение могил редуцированной версией ритуала выпроваживания, характерного для традиционных поминальных обрядов, а катание яиц по могиле, одаривание ими первого встречного и коллективную трапезу с приготовлением яичницы — аналогом ритуального дарообмена и поминок, то в приведенных нами вариантах троицких обрядов также обнаруживаются мотивы, присущие исходной фабуле рассматриваемого нами обрядового действия.

Дезинтеграция исходной фабулы и ее распад на отдельные составляющие элементы (мотивы) могут быть обусловлены и другими факторами, например, активными этнокультурными взаимодействиями. Для Воронежской обл, где межэтнические контакты происходили с большой интенсивностью в течение нескольких столетий, это особенно характерно. Хорошим примером результатов подобного рода контактов может послужить, например, описание «вождения русалки» из с. Оськино, где на Духов день наряжались лошадью-«русалкой», которая больше напоминала украинскую «козу» (ср. Крюкова 1947; Сысоева 2014):

«Три человека подлазят под лестницу и накрывают ее веретею. И вилы ставят, а на вилы лошадиную голову: сделают из соломы мешок и роги сделают. Девки пляшут, тут и гармошка, и балалайка. Русалка пляшет, а потом за людьми бежит, брухается [= бодается], а люди разбегаются, кричат, шутят. Попросят русалку поплясать, а она трясет бородой — сделают из конопли бороду. Опять играют песню: “Ой, лелей, холоду”. Играет все село, с утра» (Хохольский р-н; КОВО 2009: 114).

Значимые элементы. Проанализированные нами выше обрядовые версии «похорон» различных персонажей, представленные на этнотерритории русских, позволяют очертить несколько ареалов, различающихся как по названиям персонажей (на эти различия указывали уже Д.К. Зеленин, В.Я. Пропп, В.И. Чичеров, В.К. Соколова и другие исследователи), так и по сюжетным развертываниям базовой фабулы. Причем различия могут быть связаны с календарной приуроченностью (зимний или весенне-летний период), с социокультурной спецификой тех или иных групп населения, также с различными ситуативными факторами, накладывающими ограничения на те или иные параметры обрядовых действий. В этом смысле достаточно четко выделяется севернорусский ареал (*покойник, умрун, белая баба, смертушка, белуги* и др.) с характерной для него приуроченностью рассматриваемых акций к святкам и масленице и с доминированием сюжетных разверток с брачной символикой.

Отдельный ареал образует Северо-запад (*дударь, дзюд, дед и баба*), где инсценировка похорон также привязана к святкам или масленице, однако акцент в сюжетных версиях делается на мотивах смерти, выпроваживания, похорон. Юго-западные и южнорусские варианты (*русалка, дрема, кукушка, сухотинушка, мокротина*) помимо приуроченности к праздникам весенне-летнего цикла, демонстрируют довольно сложную вариативную семантику обрядовых акций: от карпогонической и апотропеической до плювиальной магии.

Центральнорусские и поволжские варианты (*кострома, ярило, кобылка/лошадь, шутушка*) при всей своей близости к южнорусским нередко представляют собою

гибридные формы, несущие на себе отпечаток сложных историко-культурных процессов нового времени.

В состав значимых элементов, составляющих каркас сценок с символикой похорон и «покойником» (в самых разных его морфологических формах) входят *элементы предметного кода* (внешний вид, аксессуары, атрибуты «покойника» и его «свиты»); *элементы акционального кода*, включающие семантически нагруженные действия «мертвеца», сопровождающей его группы участников и зрителей; *элементы вербального кода* — терминология, исполняемые тексты, вербальные классификаторы (способы наименования покойника или изоморфных ему персонажей: *русалка, кострома, ярило, шут, дрема, кукушка, таракан, медведь, бык* и др.).

Акциональный код как один из элементов морфологии ряженого-«покойника» проявляется в конкретных реализациях и развертывающихся сценариях (Морозов 2015). Выбор определенного акционального кода во взаимосвязи с социопрагматикой влияет на морфологию персонажа. Например, «покойник» в виде чучела обычно используется в том случае, если конечной целью является сжигание или разрывание на части «мертвеца» (если используется соломенное чучело, то определенное влияние на прагматику оказывает культурная семантика «соломенный» ‘ненастоящий’ — Березович 2012: 291). Для акций, завершающихся имитацией похорон (закапыванием в землю), чаще используется кукла или различные символические предметы (например, при «похоронах сулы»). В тех случаях, когда «мертвец» по сценарию должен оживать и преследовать участников обряда или игры, предпочтительнее, естественно, ряженный-«покойник». Акциональный код наиболее полно реализует социопрагматические установки, будь то символика защиты, оберега, когда с «покойником» обходят все дома или селение в целом, или семантика плодородия, воспроизводства, когда акция заканчивается погоней обнаженного «мертвеца» за девушками или закапыванием его «останков» на поле. Особая семантика характерна для сценок второго дня свадьбы с участием «покойника», которые связаны с символикой отделения: в образе мертвеца предстает либо невеста, либо мать жениха. Их смерть символизирует обретение нового социального статуса (Самоделова 2015: 96).

Вербальный код инсценировок, который проявляется в обрядовой или игровой терминологии, а также исполняющихся при этом текстах (Березович 2007: 518-551), помогает детализировать как облик мертвеца, так и социопрагматику этих сценок. Иногда эту же функцию выполняют и нарративы (былички, бывальщины, заветные сказки, анекдоты), которые исполняются непосредственно перед инсценировками или сопровождают их, а в ряде случаев, как показал Б.А. Успенский (Успенский 1994), составляют основу их сценария.

Необходимо учитывать, что отдельные значимые элементы предметного, вербального и акционального кодов могут дублировать друг друга, мультиплицируя выражаемые ими значения в составе реального действия, но вместе с тем каждый из этих элементов вполне самостоятелен (Толстой 1995: 63-65). Иными словами, в зависимости от социопрагматических установок одни и те же значения могут выражаться на уровне только одного или нескольких кодов. Например, в неприлич-

ных сценках фаллическая символика может ограничиваться предметным кодом, когда репрезентациями фаллоса являются какие-либо символизирующие его предметы, или дополняться (дублироваться) на вербальном уровне при помощи терминологии, различных текстов, а также выражаться при помощи различных действий эвфемистически. Формальным ограничителем спектра используемых морфем может быть признание носителями данной традиции своего высокого культурного статуса, что отодвигает планку допустимых приличий и табуирует употребление тех или иных текстов или реалий, особенно связанных с сексуальностью и иными формами раскованного поведения, заставляя участников инсценировок прибегать к их эвфемистическим обозначениям. В некоторых случаях, по-видимому, действует и закон экономии средств, когда ограничения плана выражения (только вербальный или только предметный код) связаны с необходимостью выбора более лаконичных способов представления содержания.

Рассматривая перечень значимых элементов, необходимо иметь в виду, что их функционирование возможно лишь в рамках определенных социопрагматических установок. Лишь тогда, когда становится очевидной ситуация, в которой будет реализована определенная версия инсценировки с участием «покойника» (например, святочное, масленичное или троичское ряжение, похороны «кукушки», «русалки» или «насекомых», девичья или детская игра «в кострому» и т.п.), а также реальный состав участников и зрителей (только взрослые, только подростки, взрослые и дети, мужчины и женщины или только представители одной гендерной группы) и конечная цель совершаемой обрядовой или игровой акции, из всех выше перечисленных элементов отбираются те, которые являются значимыми для данной традиции и конкретной ситуации. Состав элементов может ограничиваться и другими факторами, в частности, ресурсами и возможностями, которыми обладают исполнители.

При описании каждой конкретной ситуации необходимо понимать, что полевые записи (и наши собственные, и других исследователей) в большинстве случаев являются *меморатами* как самих участников, так и зрителей. Понятно, что при изложении своих воспоминаний рассказчики выделяют прежде всего те компоненты, которые кажутся им наиболее важными. В этом смысле они облегчают нам классификацию, отбор семантически нагруженных, значимых элементов. Вместе с тем, многие действия, предметы и тексты, которые представляются определяющими для зрителей, могут быть вторичными для исполнителей акции. Если учесть, что среди рассказчиков преобладают те, кто наблюдал за этими инсценировками в раннем детстве, то вполне ожидаемо, что некоторые важные элементы могли ими быть и не распознаны. Конечно, для оценки значимости тех или иных элементов в нашем распоряжении имеются и более ранние записи наблюдателей и исследователей XIX—нач. XX в., однако в любом случае предложенный нами список морфологических элементов не является окончательным.

ПРЕДМЕТНЫЙ КОД

Внешность

- Рост высокий (ходули, высокий головной убор или блюдо на голове) или утрированно низкий (сгорбленность, подвернутые ноги).

- **Обнаженность:** отсутствие важных элементов одежды или прорехи в ней, демонстрация гениталий или их символических аналогов.
- **Бледное лицо** (обсыпанное мукой, намазанное белой глиной, белая ткань у неживых объектов).
- **Обезличивание, скрывание черт лица** (покрывание покрывалом, натягивание чулка, отсутствие черт лица у неживых объектов).
- **Утрированные черты лица:** огромные, белые, оскаленные **зубы** или их аналоги (щетина, иголки), **огненная пасть** (угли, светящаяся гнилушка, папироса, фонарик), трансформированный **нос** (в виде свиного пяточка или подвязанный ниткой), обведенные черным глаза, нарисованные **усы**.

Внешний вид, аксессуары и атрибуты

- Социокультурно маркированные типы одежды: традиционная («старинная»), обрядовая (похоронный или свадебный наряд), старческая, детская, нищенская (лохмотья, «рипки»).
- Саван или покрывало (обычно белое, иногда любое полотнище, половик, дерюга, торпиче).
- Шкуры животных (медведь, бык, лошадь, коза) и части их тела (рога, хвост, грива, копыта), а также их имитация из подручных материалов.
- Обрядовые принадлежности («иконка», в том числе игральные карты, «кропило», «кадило», крестик, «венчик», лучинки, свечи).
- Инструментарий (палка, шило, ремень, кнут и др.).
- Украшения (ленты, лоскутки, цветы, венки, бусы).
- Запах (отталкивающий, «трупный», чад от подожженного сухого навоза).

Предметы-символы

- Растения (ветки деревьев, сено или солома, соцветия, корни и корнеплоды и др.).
- Предметы, связанные с трудовыми процессами (прялка, сноп соломы, ухват, веник).
- Крестообразные предметы (сцепленные или связанные лучинки, веточки деревьев; графические изображения креста).
- Венки (из цветов, жгутов соломы, бумаги).

АКЦИОНАЛЬНЫЙ КОД

Умерщвление

- Обездвиживание (привязывание к чему-либо, связывание, иные способы ограничения движения).
- Имитация убийства/умерщвления (разбивание «головы»-горшка, вспарывание «живота», деление «туши», продажа «шкуры», разрывание на части, раздевание, разоблачение).
- Имитация погребения (сжигание, потопление, зарывание в землю, оставление на ниве или в лесу).

Оживление

- Выкапывание из земли куклы-«кукушки» с последующей пирушкой.
- Побуждение к движению ряженого-«мертвеца»: обливание холодной водой, прижигание, битье, укалывание, щипки, «лечение», вербальные формулы, а также действия, завершающие ритуал «погребения» (бросание в воду, рожь, канаву и др.).
- Стремление рассмешить ряженого-«мертвеца» (тактильные воздействия: шекотание, тормошение, принудительные манипуляции с половыми органами «мертвеца»; вербальные воздействия: обзывание, насмешки, издевки).

Сексуальная агрессия

- Оголение (сбрасывание одежды или покрывала, обнажение гениталий, срывание одежды со зрителей, задиране подолов).
- Имитация сексуального контакта (поцелуи, совместная пляска, ощупывание, катание по полу или по земле с девушками).

- Избиение (укалывание, щипки, битье жгутами или ремнями), сопровождаемое комментариями с сексуальной подоплекой.

Опозоривание

- Вымарывание (кропление «сажной водой», разведенной в воде или моче глиной, обмазывание сажей и экскрементами, валяние в грязи или навозе).
- Осквернение (разбрасывание экскрементов, плевок, испражнение).
- Унижение («кормление» экскрементами, понуждение к поцелуям или к иным контактам с «мертвецом», принудительные манипуляции с половыми органами «мертвеца» и участников акций).

ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД

Экспликативные тексты

- Оплакивание (пародийные причитания, в т.ч. использующие нецензурную лексику и известные в данной локальной традиции фрагменты заветных сказок, прибауток, анекдотов).
- Отдельные импровизированные реплики, связанные с данным действием и включающие в него как исполнителей, так и зрителей.
- Тексты включения / исключения, в том числе приглашение к действию и насмешки над теми, кто отказывается в нем участвовать.

Импликативные тексты

- Специализированные тексты, связанные с определенным обрядом или игрой (похороны шута, кукушки, костромы, русалки).
- Игровые и комические тексты со скрытым подтекстом (скоморошины, припевки, частушки, в т.ч. с обценной лексикой).
- Термины и терминологические сочетания, отсылающие к значимым для данной традиции смыслам (Парамон, Афанас, Строма, Шут и др.).

При описании сценок очень важны способы развертывания установленного традицией сценария, фабула которого в значительной степени определялась социо-прагматикой. При внешней схожести сюжета его фабульное наполнение могло существенно варьироваться в зависимости от состава исполнителей и условий (ситуаций) исполнения, которые отчасти диктовались и особенностями конкретной локальной традиции. Например, если в качестве «покойника» предпочитали «глупого», т.е. местного дурачка, который был готов безропотно выполнять команды окружающих и допускал манипуляции со своим телом, выходящие за рамки обычных норм, то фактически функционально он больше соответствовал персонажу с характеристикой частично живой/неживой, с соответствующими модификациями игровых или обрядовых действий. Если же роль «покойника» выполняли местные весельчаки («отвязные», «отбойные» парень/мужчина или женщина), то это предполагало активные действия «мертвеца» с элементами импровизации и озорства, а значит данный тип «покойника» скорее относился к категории «живого» («ходячего»), даже если и в первом, и во втором случае начало действия формально совпадало: например, «покойника» приносили лежащим в «гробу».

Что касается акционального кода, то необходимо различать действия, направленные на окружающих, т.е. которые «покойник» и его «свита» адресовали конкретным лицам или группе лиц, и действия, направленные на самого «мертвеца». В последнем случае адресантом могла быть как «свита мертвеца» (особенно часто в тех случаях, когда в качестве «покойника» выступал социально ущербный индивид — «глупый», «дурачок»), так и зрители или антагонистическая группа (напри-

мер, парни в обряде «крещения и похорон кукушки», стремившиеся уничтожить подготовленную девушками для похорон куклу).

Предварительные итоги. Проведенный нами обзор и анализ конкретных обрядовых и игровых практик с символикой похорон показывает, что при всем разнообразии форм подобного рода акций, представленных на Европейской части России и прилегающих территориях восточных славян и имеющих аналогии в Западной Европе, большинство из них основаны на обрядовой репрезентации этапов жизненного цикла: рождение — инициация — вступление в брак — смерть (похороны). Сюжетные развертки данной фабулы определяются конкретными особенностями функционирования социальной группы и обрядовыми и игровыми ситуациями (социопрагматикой). При существенном сходстве социопрагматических установок и мировоззренческого базиса (мифология, конфессиональные и языковые особенности, морально-этические установки) различные социальные группы могут образовывать отдельные кластеры с явно выраженной локальной или региональной спецификой. На уровне рассматриваемых нами практик это проявляется в единстве символических, языковых и акциональных презентаций базового сценария (рождение, жизнь и смерть), когда у разных групп основной акцент делается на отдельных мотивах и сюжетных версиях.

Это позволяет объединить внешне существенно разные, вплоть до полной непохожести, практики на уровне общей фабулы. Затем на основании варьирования способов развертывания сюжета и акцентации отдельных мотивов выделить их локальные и региональные версии, которые являются маркерами разных социокультурных модусов, употребляющих эти практики групп. При этом нужно иметь в виду, что модификации данных акций на определенном этапе могут носить индивидуально-личностный характер, то есть определяться личностными установками и предпочтениями их исполнителей.

Выделение в качестве основных некоторыми традициями отдельных мотивов общей фабулы (например, таких как «рождение/крещение»; «брак»; «смерть/похороны») или их сочетаний позволяет не только установить их принадлежность к более крупным культурным ареалам (например, южнорусская традиция по этим признакам ближе к западнославянской и западноевропейской), но и выявить некоторые особенности их мировоззренческих установок. Понятно, что особое внимание к брачным мотивам в анализируемых нами акциях — скорее, свидетельство антропо- и социоцентризма. Это поддерживается составом участников (живые люди или животные, антропоморфные чучела или куклы), типом акций (сексуальная агрессия) или символической атрибутикой, связанной с заигрыванием или сексуальным контактом. Такой тип акций наиболее ярко представлен на Русском Севере и юге европейской части России.

Второй тип акций, свидетельствующий о тео- и природоцентризме, акцентирует внимание на выпроваживании и погребении (закапывании, сжигании, разрывании на части) в поле или сбрасывании в водоем (закапывании в снег). В этих практиках гораздо чаще используются неживые и неантропоморфные предметы. Основными акциями становятся осмеяние, оплакивание, символическое очищение и избавление от обрядового предмета-символа, а среди атрибутов очень часто упоми-

наются различные средства передвижения (повозка, коляска, сани и т.п.) и/или гужевое животное (синкретический персонаж).

Сокращения

ЛА МИА — Личный архив Морозова И.А.

ЛА СИС — Личный архив Слепцовой И.С.

Литература

Адоньева 1999 — Адоньева С.Б. Детские «секреты», «клады» и игры в «похороны» // *Живая старина*. 1999. № 1. С. 11-13.

Агапкина 2002 — Агапкина Т.А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. М., 2002.

Березович 2007 — Березович Е.Л. «Афанас, Афанас, провалился нынче в квас...» // *Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования*. М., 2007. С. 518-551.

Березович 2012 — Березович Е.Л. «Соломенная вдова»: семантико-мотивационный и лингвогенетический аспект // *Empiricism in Slavonic Diachronic Linguistics*. Praha, 2012. S. 277-301 (= *Studia Etymologica Brunensia*, 15).

Бернштам 1981 — Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // *Материальная культура и мифология*. Л., 1981. С. 179-203 (= *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Т. 37).

Богатырев 1996 — Богатырев П.Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья // *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. М., 1996. С. 484-508.

Богданов 2001 — Богданов К.А. Игра в жмурки: Сюжет, контекст, метафора // Богданов К.А. *Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности*. СПб., 2001. С. 109-180.

Бойцова, Бондарь 1990 — Бойцова Л.Л., Бондарь Н.К. «Сидор и Дзюд» — святочное представление ряженных // *Зрелищно-игровые формы народной культуры*. Л., 1990. С. 192-195.

Власова, Лобанов 1996 — Власова З.И., Лобанов М.А. Похороны Дударя (песня и обряд) // *Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов. Статьи и материалы*. СПб., 1996. С. 61-71.

Ворошилин 1995 — Ворошилин В.А. Ряженье в Воронежской области // *Живая старина*. 1995. № 2. С. 41.

Геннеп 1999 — Геннеп А., ван. *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов*. М., 1999.

Гилярова 1996 — Гилярова Н.Н. «Проводы вёсны» в Пензенской области // *Живая старина*. 1996. № 4. С. 13-16.

Гура 2012 — Гура А.В. *Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика*. М., 2012.

Гусев 1974 — Гусев В.Е. От обряда к народному театру (эволюция святочных игр в покойника) // *Фольклор и этнография*. Л., 1974. С. 49-59.

Дмитриева 1988 — Дмитриева С.И. *Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера*. М., 1988.

Добрынкина 1874 — Добрынкина Е.П. Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде // *Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*. Т. 13. Вып. 1. М., 1874.

Ефименко 1868 — Ефименко П.С. *О Яриле, языческом божестве русских славян*. СПб., 1868.

Журавлева 1999 — Журавлева Е.А. К проблеме реконструкции восточно-славянского народного календаря. Русская «кукушка» (ареальный аспект) // *Сборник трудов РАМ им. Гнесиных*. Вып. 154. *Картографирование и ареальные исследования в фольклористике*. М., 1999. С. 23-34.

Завойко 1995 — Завойко К. В костромских лесах по Ветлуге-реке // *Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки* / Сост. и науч. ред. А. Топоркова. М., 1995. С. 199-201.

- Зеленин 1991 — Зеленин Д.К. *Восточнославянская этнография*. М., 1991.
- Зеленин 1994 — Зеленин Д.К. *Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913*. Москва, 1994.
- Зеленин 1995 — Зеленин Д.К. *Избранные труды. Очерки по русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки*. М., 1995. (Гл. 6. Русальские обряды. С. 234-293).
- Зилинский 1968 — Зилинский О. Из истории восточнославянских народных игр. Кострома — Коструб // *Русский фольклор*. Т. 11. М.; Л., 1968. С. 206-211.
- Иванова 2003 — Иванова А.А. Свадебный обряд Лузского района // *Семейные обряды Вятского края*. М.; Котельнич, 2003.
- Ивлева 1994 — Ивлева Л.М. *Ряжение в русской традиционной культуре*. Пб., 1994.
- Ивлева, Ромодин 1990 — Ивлева Л.М., Ромодин А.В. Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусского Поозерья // *Зрелищно-игровые формы народной культуры*. Л., 1990. С. 196-203.
- КОВО 2005 — *Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. Афанасьевский сборник. Материалы и исследования*. Вып. 3. Воронеж, 2005.
- Корепова 2009 — Корепова К.Е. *Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья*. СПб., 2009.
- Королева 2014 — Королева С.Ю. Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // *Антропологический форум*. 2014. № 23. С. 52-76.
- Кремлева 1989 — Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи // *На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII-XX вв.* М., 1989. С. 286-308.
- Крюкова 1947 — Крюкова Т.А. «Вожделение русалки» в селе Оськине Воронежской области. (По материалам экспедиции Государственного музея этнографии 1936 г.) // *Советская этнография*. 1947. № 1. С. 185-192.
- Куединская свадьба 2001 — *Куединская свадьба: Свадебные обряды русских Куединского района Пермской области в конце XIX—первой половине XX в.* / Сост. А.В. Черных. Пермь, 2001.
- Кукла-кукушка 2010 — *Традиционная обрядовая кукла-кукушка. Методические материалы первой межрегиональной творческой лаборатории «Традиционная текстильная кукла»* / Авт.-сост. В.Б. Востриков, Ж.Ф. Столярская. Калуга: «Фестпринт», 2010.
- Лобкова 1995 — Лобкова Г.В. «Сдоблялись на святки кудесам» (Вологодские ряженые) // *Живая старина*. 1995. № 2. С. 38-40.
- Лобкова 2000 — Лобкова Г.В. *Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система*. СПб., 2000.
- Лурье 1995а — Лурье М.Л. «Страшно, но и ничего, потому что шутки» (Персонажи ряженья Торопецкого района) // *Живая старина*. 1995. № 2. С. 34-37.
- Лурье 1995б — Лурье М.Л. Эротические игры ряженных в русской традиции (по дореволюционным публикациям и современным записям) // *Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки* / Сост. и науч. ред. А. Топоркова. М., 1995. С. 177-222.
- Макашина 2009 — Макашина Т.С. Русская Масленица // *Очерки русской народной культуры* / отв. ред. и сост. И.В. Власова. М., 2009. С. 380-409.
- Максимов 1993 — Максимов С.В. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Т. 2. *Крестная сила*. М., 1993.
- Матлин 2015 — Матлин М.Г. *Смех в русской народной свадьбе XIX-XXI вв.: типологический и функциональный аспекты*. Ульяновск, 2015.
- Мехнецов 2014 — Мехнецов А.М. *Народная традиционная культура: Статьи и материалы*. СПб., 2014.
- Миловидов 1890 — Миловидов И.В. *О Костроме в историко-археологическом отношении*. М., 1890.

Морозов 1998 — Морозов И.А. *Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы»*. М., 1998.

Морозов 2015 — Морозов И.А. Отличительные признаки локальных традиций: Акции с участием ряженных // *Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике: проблемы и перспективы*. М., 2015. С. 37-52.

Морозов, Слепцова 2004 — Морозов И.А., Слепцова И.С. *Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX-XX вв.)*. М., 2004.

Морозов, Слепцова 1996 — Морозов И.А., Слепцова И.С. Свидание с предком (пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных) // *Секс и эротика в традиционной русской культуре*. М., 1996. С. 248-304.

Морозов, Старостина 2003 — Морозов И.А., Старостина Т.А. Ситуативные факторы порождения фольклорного текста // *Актуальные проблемы полевой фольклористики*. Вып. 2. М., 2003. С. 12-26.

Неклюдов 2004 — Неклюдов С.Ю. Мотив и текст // *Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923-1996)*. М., 2004. С. 236-247.

Никитина 2014 — Никитина А.В. *Образ кукушки в славянском фольклоре*. М., 2014.

НТКП 2002 — *Народная традиционная культура Псковской области* / Отв. ред. А.М. Мехнецов, Г.В. Лобкова. Т. 1-2. СПб.—Псков, 2002.

Пашина 1998 — Пашина О.А. *Календарно-песенный цикл восточных славян*. М., 1998.

Пашина 1993 — Пашина О.А. Похороны кукушки и проводы русалки. Обряды весенне-летнего пограничья восточной Брянщины // *Мифологические представления в народном творчестве и традиционная картина мира*. М., 1993.

Переславское Залесье 2011 — *Переславское Залесье. Фольклорное-этнографическое собрание С.Е. Елховского* / Сост. Т.С. Макашина, С.Б. Рубцова, С.С. Савоскул. Вып. 1. М., 2011.

Переславское Залесье 2012 — *Переславское Залесье. Фольклорное-этнографическое собрание С.Е. Елховского* / Сост. Е.Г. Богина, Т.С. Макашина, С.Б. Рубцова, С.С. Савоскул. Вып. 2. М., 2012.

Померанцева 1975 — Померанцева Э.В. Ярилки // *Советская этнография*. 1975. № 3. С. 127-130.

Пропп 1995 — Пропп В.Я. *Русские аграрные праздники*. СПб., 1995.

Пропп 2001 — Пропп В.Я. *Морфология волшебной сказки*. М., 2001.

Путилов 1975 — Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // *Типологические исследования по фольклору. Сборник статей в память В.Я. Проппа*. М., 1975. С. 141-155.

Путилов 1994 — Путилов Б.Н. *Фольклор и народная культура*. СПб., 1994.

Самоделова 2015 — Самоделова Е.А. *Традиционная и современная рязанская свадьба (последвенчальные ритуалы и мировоззренческие аспекты)*. Т. 2. Рязань, 2015.

Самойлова 2011 — Самойлова Е.В. Антропоморфные фигуры в контексте похоронно-поминальной обрядности севернорусской деревни // *Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова*. СПб., 2011. С. 251-268.

Седакова 2004 — Седакова О.А. *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*. М., 2004.

СД 1999 — *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах* / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д—К (Крошки). М., 1999.

Слепцова 2015 — Слепцова И.С. Отличительные признаки локальных традиций: Обрядовые костры // *Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике: проблемы и перспективы*. М., 2015. С. 55-71.

Слепцова, Чередникова 2012 — Слепцова И.С., Чередникова М.П. В покойника играть // *Традиционная культура Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь*. Т. 1. А—Л. М., 2012. С. 235-240.

Смирнов 1927 — Смирнов М.И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде // *Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея*. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927.

Стародубец, Белугина 2016 — Стародубец С.Н., Белугина О.В. Особенности функционирования обряда «Проводы русалки» на территории брянско-гомельского пограничья // *Культура и цивилизация*. 2016. № 4. С. 438-448.

Страхов 2003 — Страхов А.Б. *Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян*. Cambridge, Massachusetts, 2003 (= *Palaeoslavica*. Vol. 11. Supplementum 1).

Тавлай 1986 — Тавлай Г.В. *Белорусское купалье*. Минск, 1986.

Терновская 1998 — Терновская О. Обряд крещения и похорон кукушки с точки зрения принципа заклинательного бинума // *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму*. Т. 1. М., 1998

ТКУП 2012 — *Традиционная культура Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь*. Т. 1-2. М., 2012.

Толстая 2005 — Толстая С.М. Материалы к описанию полесского купальского обряда // Толстая С.М. *Полесский народный календарь*. М., 2005. С. 408-442.

Толстая 2007 — Толстая С.М. К понятию культурных кодов // *АБ-60: сборник статей к 60-летию Альберта Каишулловича Байбурина*. СПб., 2007. С. 23-31. (*Studia Ethnologica*. Вып. 4).

Толстой 1995 — Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Н.И. Толстой. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М., 1995. С. 63-77.

Топоров 2004 — Топоров В.Н. Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // *Балто-славянские исследования*. Вып. 16. М., 2004. С. 9-64.

Успенский 1994 — Успенский Б.А. «Заветные сказки» А.Н. Афанасьева // Успенский Б.А. *Избранные труды*. Т. 2: *Язык и культура*. М., 1994. С. 129-147.

Чередникова 2012а — Чередникова М.П. Барыня и кавалер // *Традиционная культура Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь*. Т. 1. А—Л. М., 2012. С. 193-198.

Чередникова 2012б — Чередникова М.П. Шута хоронить // *Традиционная культура Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь*. Т. 2. А—Л. М., 2012. С. 612-621.

Черных 2009 — Черных А.В. Поминальные обряды в народном календаре русских // *Очерки русской народной культуры*. М., 2009. С. 486-501.

Черных 2006, 2007 — Черных А.В. *Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX—середины XX в.* Ч. 1: *Весна, лето, осень*. Пермь, 2006. Ч. 2: *Зима*. Пермь, 2007.

Чичеров 1957 — Чичеров В.И. *Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков (очерки по истории народных верований)*. М., 1957.

Шалагинов 2008 — Шалагинов Н. Проводы Стромы // *Вокруг света*. 2008. № 10. С. 226-234.

ШЭС 2001 — Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. *Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь*. Рязань, 2001.

Щепанская 2004 — Щепанская Т.Б. *Система: тексты и традиции субкультуры*. М., 2004.

Интернет-ресурсы

Дорохова 2014 — Дорохова Е.А. Обряд похорон Стрелы в Новозыбковском районе Брянской области // *Культура РФ. Традиции*. URL: <http://www.culture.ru/objects/465/obryad-pohoron-streli-v-novozibkovskom-rayone-bryanskoy-oblasti>. Дата публикации 17 октября 2014 г.

Ефимова 2000 — Ефимова Е. Проводы весны в Первомайском районе Нижегородской области // «Открытый текст» (Нижегородское отд. Российского общ-ва историков-архивистов). Электронное периодическое издание. URL: <http://www.opentextnn.ru/museum/nn/aetnolog/rite/?id=2876>. Дата публикации 01 января 2000 г.

Зонтиков 2016 — Зонтиков Н.А. Прощание с Ярилой. Очерк. URL: <http://kostromka.ru/zontikov/yarilo/1.php>. Дата обращения 14 сентября 2016 г.

Кузнецова 2014а — Кузнецова Н.С. Изготовление обрядовой куклы кукушки в селе Шелаево Валуйского района Белгородской области // Культура РФ. Традиции. URL: <http://www.culture.ru/objects/460/izgotovlenie-obryadovoy-kukli-kukushki-v-sele-shelaevo-valuyskogo-rayona-belgorodskoy-oblasti>. Дата публикации 15 октября 2014 г.

Кузнецова 2014б — Кузнецова Н.С. Обряд «крещения кукушки» села Вышние Пены Ракитянского района Белгородской области // Культура РФ. Традиции. URL: <http://www.culture.ru/objects/407/obryad-kreshcheniya-kukushki-sela-vishnie-peni-rakityanskogo-rayona-belgorodskoy-oblasti>. Дата публикации 15 октября 2014 г.

Кузнецова 2015 — Кузнецова Н.С. Традиция изготовления обрядовой куклы «кукушки» в селе Тимоново Валуйского района Белгородской области // Культура РФ. Традиции. URL: <http://www.culture.ru/objects/2085/traditsiya-izgotovleniya-obryadovoy-kukli-kukushki-v-sele-timonovo-valuyskogo-rayona-belgorodskoy-oblasti>. Дата публикации 23 сентября 2015 г.

Миненок 2015 — Миненок Е.В. Крещение и похороны кукушки в д. Черный Поток Людиновского района Калужской области // Культура РФ. Традиции. URL: <http://www.culture.ru/objects/2089/kreshchenie-i-pohoroni-kukushki-v-d-cherniy-potok-lyudinovskogo-rayona-kaluzhskoy-oblasti>. Дата публикации 24 сентября 2015 г.

Михеев 2015 — Михеев Г.А. Живое. Ч. 3 // Журнал «Самиздат». URL: http://samlib.ru/m/miheew_g_a/zv3.shtml. Дата публикации 29 декабря 2015 г.

Михеев 2016 — Михеев Г.А. Письма из Глубинки-3. Касимовское ханство и вокруг // Здесь я рассказываю о России и о фотографии. URL: <https://sites.google.com/site/mikheevgennady/pisma-iz-glubinki/pisma-iz-glubinki-3/kasimovskoe-hanstvo-i-vokrug>. Дата обращения 10 апреля 2016 г.

Сысоева 2014 — Сысоева Г.Я. Обряд вождения русалки в селе Оськино Хохольского района Воронежской области // Культура РФ. Традиции. URL: <http://www.culture.ru/objects/360/obryad-vozhdeniya-rusalki-v-sele-oskino-hoholskogo-rayona-voronezhskoy-oblasti>. Дата публикации 15 октября 2014 г.

Пашина 2015 — Пашина О.А. Обряд проводов русалки в брянском Подесенье // Культура РФ. Традиции. URL: <http://www.culture.ru/objects/502/obryad-provodov-rusalki-v-bryanskom-podesene>. Дата публикации 03 сентября 2015 г.

Хитров 2016 — Хитров А. Белорусский обряд «Пахаванне дзеда» // БЕЛТА — Новости Беларуси. URL: <http://www.belta.by/culture/view/fotoreportazh-belorusskij-obryad-pahavanne-dzeda-proveli-v-gorodokskom-rajone-184475-2016>. Дата публикации 07 марта 2016 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Персонажи разного типа в различных культурных кодах

Живой	Частично живой/неживой	Неживой
Предметно-персональный код		
• Человек. • Группа людей (белуги). • Животное (лошадь, медведь, поросенок). • «Кукушка» в виде птицы. • Насекомые (мухи, тараканы, клопы).	• Ряженные животными (лошадь, медведь, бык, свинья). • Обездвиженный (привязанный к чему-либо, связанный) человек или животное. • Синкретический персонаж, в котором сочетается человек и чучело/кукла (белая баба, великан, кукушка и др.).	• Чучело (мертвяк, масленка, таракан и др.), в т.ч. набитое чем-л., например, экскрементами (свинья). • Кукла и иные антропоморфные и крестообразные фигурки. • Мертвые животные. • Предметные символические обозначения мертвеца (одежда, сноп, пучок сена, поленья, ветки, корни и соцветия растений, иные предметы в «похоронах Дударя, сулы/стрелы, кукушки, русалки, дремы»).
Акциональный код		
• Активен и сам «покойник», и его окружение. • Обход домов, селения. • Отпевание (имитация церковного обряда, действует сопровождающая «покойника» ватага). • Умерщвление (обездвиживание, привязывание к чему-л., связывание, иные способы ограничения движения). • Похороны/погребение (только насекомых, выбрасывание в сугроб обездвиженного человека). • Имитация погребения (сжигание, потопление, зарывание в землю, оставление на ниве или в лесу). • Поминки (совместное угощение или молодежная пирушка, ссыпчина). • Совместное угощение как завершающая инсценировку с участием «мертвеца» акция в рамках обряда (свадьба, братчина).	• Активен и сам «покойник», и его окружение. • Обход домов, селения. • Умерщвление ряженого-«животного» (разбивание «головы»-горшка, вспарывание «живота», «обдирание шкуры», деление «туши», продажа «шкуры», раздевание, разоблачение). • Отпевание обездвиженного человека или животного (имитация церковного обряда, действует сопровождающая «покойника» ватага). • Похороны/погребение (сбрасывание в сугроб, в водоем, на ниву обездвиженного человека или животного). • Совместное угощение как завершающая инсценировку с участием «мертвеца» акция в рамках обряда (свадьба, братчина).	• Активно окружение «покойника», которое может манипулировать чучелом, куклой или символическими репрезентациями «мертвеца» (частями его «тела»), изображая его активность. • Обход домов, селения. • Имитация убийства/умерщвления (раздевание, разоблачение, разрывание на части). • Отпевание (имитация церковного обряда, действует сопровождающая «покойника» ватага). • Похороны/погребение, «крещение» кукушки, костромы, дремы, ярилы (зарывание в землю, утопление, сжигание, вывешивание на дерево). • Поминки (совместное угощение или молодежная пирушка, ссыпчина, завершающие инсценировку с участием «мертвеца»).
Вербальный код		
• Голошение и причитание во время отпевания (имитация церковной службы и оплаки-	• Голошение и причитание во время отпевания обездвиженного человека или животного	• Голошение и причитание во время отпевания (имитация церковной службы и оплаки-

вания с элементами пародии). • Вербальные формулы-побуждения при «оживлении» мертвеца. • Специализированные тексты с упоминанием конкретных персонажей (русалка, дрема, кострома, ярило, шутушка, Парамон и др.), в том числе традиционные песни различных жанров. • Скоморошины с мотивом смерти. • Смеховые пародийные тексты разных жанров (анекдоты, сказки, прибаутки). • Импровизированные диалоги. • Частушки и припевки.	(имитация церковной службы и оплакивания с элементами пародии). • Специализированные тексты с упоминанием конкретных персонажей (лошадь, медведь, бык, коза и др.). • Смеховые пародийные тексты разных жанров (анекдоты, сказки, прибаутки). • Импровизированные диалоги. • Частушки и припевки.	вания с элементами пародии). • Специализированные тексты с упоминанием конкретных персонажей (кукушка, русалка, дрема, кострома, ярило, шутушка и др.), в том числе традиционные песни различных жанров. • Скоморошины с мотивом смерти. • Импровизированные диалоги. • Частушки и припевки.
--	---	--