

Г.В. Любимова

ОБРЯДОВЫЕ ИГРЫ С ПЕРЕХОДНОЙ СЕМАНТИКОЙ В РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Обрядовые игры давно привлекают внимание исследователей, изучающих русскую народную праздничную культуру, традиционные формы проведения досуга, соотношение игры и ритуала как основных форм условного поведения. В современной педагогической практике наметилась тенденция видеть в них универсальный способ освоения народной культуры. В последнее время появились работы, рассматривающие традиционные игры как текст, содержащий сведения для реконструкции обрядов переходного типа.

Вопрос о соотношении игры и ритуала или, говоря иными словами, о разграничении «обрядового и художественно-игрового слоев в русской народной культуре праздника»¹ в силу отсутствия четких представлений о природе этих явлений относится к разряду дискуссионных. *Эволюционно-генетические схемы*, возводя одно явление к другому, расширяют либо сферу игры за счет ритуального поведения, либо сферу ритуала за счет игры². Результатом подобного подхода в первом случае является известная концепция о «человеке играющем» (*homo ludens*)³, во втором – более характерная для отечественной науки концепция ритуального происхождения игры, согласно которой ритуал в процессе эволюции последовательно проходит стадии драматизированного действия, молодежного игрища и, наконец, детской игры⁴. С точки зрения понятия «необрядовой» игры, как и «несимволического», «немотивированного» поведения в ней, не существует, а сами игры содержат важные для реконструкции архаических ритуалов элементы⁵. Принимая в целом предложенную схему, заметим, что данная точка зрения не учитывает феномен игрового поведения как глубинной биосоциальной и психологической потребности человека в импровизации, в спонтанном, не регламентированном самовыражении.

По этой причине *функционально-типологические схемы* рассматривают ритуал и игру как независимые формы условного поведения, существующие на протяжении всей истории человечества, причем на ранних этапах – в нерасчлененном состоянии; в то же время особо подчеркивается, что для поздних состояний традиции, в частности для культуры восточных славян XIX–XX вв., характерны не ритуальные, а ритуализованные формы поведения, связанные с десакрализацией и вырождением ритуала⁶. Тем не менее ритуал и игра имеют, по всей видимости, общее поле значений и на поздних этапах традиции. Неслучайно авторы, настаивающие на разграничении их в историческом плане или на подходе к ним как к явлениям независимым, не могут обойтись без таких конструкций, как «игровой вариант обряда», «игра как ритуальное действие» и т.п. В этой связи симптоматичным представляется суждение о том, что такой феномен русской культурной традиции, как ряженье, *в равной мере* принадлежит как обрядовой, так и зрелищно-игровой культуре⁷.

Традиционная молодежная игровая культура восточных славян известна в основном благодаря поздним источникам XIX–XX вв. Она представлена в них как «весьма неоднородное и динамичное явление», значительная часть которого, как подчеркивает Т.А. Бернштам, «(главным образом, **фольклорные формы**), не была ситуативно стабильной и варьировалась сюжетно»⁸. Это обстоятельство выдвигает на первый план необходимость внимательного отношения к менее вариативной части данного явления, а именно к его **акциональным формам**, и ставит задачу изучения молодежных обрядовых игр с точки зрения их организации, распределения ролей, последовательности действий или в «движении и хореографической пластике» их

участников⁹. Рассмотрим под этим углом зрения некоторые весенне-летние обрядовые игры, зафиксированные в сибирской краеведческой литературе конца XIX – начала XX в.

В описании праздников и обрядов крестьян Тюменского у. П.А. Городцов приводит сведения о праздновании первого после Троицы воскресенья, носившего название *Яичного заговенья*. В этот день, по словам автора, все шли на берег реки или озера, разводили костры и варили в чугунках яйца; наевшись их и взаимно наугощавшись, парни и девушки начинали катать яйца, а мужики и бабы – бросать оставшиеся яйца друг в друга, придавая этому действию «какой-нибудь таинственный и непристойный смысл»¹⁰. Далее автор сообщает, что среди забав этого дня обращает на себя внимание та, участницами которой могли быть только девушки: взявшись за руки, они становились парами, образуя длинный коридор, и начинали перебрасывать с рук на руки какого-нибудь малыша – мальчика или девочку; таким образом они перебрасывали на руках всех деревенских детей, а иногда «подростков и даже взрослых девушек»¹¹. Песни, сопровождавшие эти действия и, возможно, содержавшие важные сюжетные линии, в описании, к сожалению, не приводятся.

Полевые материалы, собранные автором в 1990-е годы в Тюменской обл., содержат сведения о том, что обычай отмечать Яичное заговенье долгое время сохранялся в Яровском р-не, большую часть населения которого составляют сибиряки-старожилы, не знающие, когда и откуда прибыли в эти места их деды и прадеды. По сообщению информаторов, в этот день все жители деревни приходили вечером на берег реки или озера и варили яйца, которые тащили туда целыми ведрами, предварительно специально накопив. Потом всю ночь «шумели» – гуляли и пели под гармошку. Парни и мужики катали яйца, боролись, а женщины с ребятами были зрителями (села Плавново, Иевлево, Новоселово, 1990 г.). Специально приуроченных к этому дню игр с участием девушек зафиксировать не удалось, однако в одном сообщении шла речь о том, что в этот день «девочки лет десяти по яички ходили и в платочек их собирали» (записано от Т.П. Булосевой, 1918 г.р., с. Иевлево).

Исходя из того, что «локальные различия игровой культуры у восточных славян не так существенны, как типологически сходные признаки... восходящие к общеславянскому наследию»¹², сопоставим описанную П.А. Городцовым «забаву» (дошедшую до нас главным образом в акциональных формах) с обрядом, известным в центральных губерниях России под названием «водить (гонять, завивать) колос», который во многом совпадает с ней по срокам, составу и действиям участников. В одном из ранних его описаний, относящихся к 50-м годам прошлого века (с. Шельбово, Юрьевский у., Владимирская губ.), сказано, что в Троицын день «девицы и молодцы» совершают шествие к полю, на котором начинает колоситься рожь. Участницы становятся парами, образуя «живую дорожку из рук», по которой идет специально наряженная и украшенная лентами девочка дет двенадцати – Колосок. Сама процессия, «как бы переливаясь», медленно двигается через мост к полю, где девочка срывает горсть созревающих колосьев, бежит к церкви и бросает их у стены¹³. В поздних вариантах обряда, записанных в Переславльском у. в 20-е годы нашего столетия, роль Колоска исполняли девочки более младшего возраста – девяти-десяти и даже четырех лет, процессия шла через все село, а ее участницы пели: «Где девки шли, тут рожь густа, / Нажиниста, умолотиста...»¹⁴.

Во второй части обряда, на обратном пути с поля процессия передвигалась иным способом: все пары пробегали под поясом, который держала в поднятых руках первая пара; последние становились первыми и движение продолжалось дальше, заканчиваясь на обычном месте гуляний молодежи, где был установлен чан с брагой для всех участников¹⁵. Примечательно, что эта часть обряда также была зафиксирована в Тюменском округе сибирским краеведом Ф. Зобниным, но уже в качестве самостоятельной троицкой игры под названием «воротца»¹⁶. Автор писал, что в Троицын день на полянке «играют воротцами. Двое из играющих, ставши на некотором расстоянии друг от друга, образуют собою два столба... поднявши вверх по руке, они держат в них

платок, заменяющий перекладину на воротах. В эти ворота пробегает одна пара за другой, образуя новые воротца, и т.д.». В рукописном сборнике автора, хранящемся в Архиве РГО, к этому описанию прилагается рисунок с изображением двух пар, из которого следует, что к участию в игре допускались не только девушки, но и парни¹⁷. Отметим, что особенностью данного способа передвижения было явное отсутствие главного персонажа, являвшегося фокусом обрядовых действий.

Описанная П.А. Городцовым «забава» также является, на наш взгляд, вариацией владимирского обряда, а именно его первой части, поэтому приведенные материалы позволяют высказать предположение, что сибирская краеведческая литература зафиксировала обе части обряда «вождение колоса», но под иными названиями – «забава» на Яичное заговенье и троицкая игра «воротца».

Исследователи, писавшие о владимирском обряде «вождение колоса», в первую очередь обращали внимание на его аграрно-магические функции, выступавшие в данном случае, как отметила В.К. Соколова, «достаточно ясно»¹⁸, М.М. Громыко также подчеркивает, что название рассмотренного женского хора, его действия и тексты песен имеют «смысловую связь с древним ритуалом, призванным содействовать тому, чтобы хорошо колосились хлеба»; вместе с тем игру «воротца» она охарактеризовала как «совершенно лишенную связи с аграрным или каким-либо другим ритуалом»¹⁹.

Обратим внимание на половозрастной состав участников рассмотренных действий, поскольку **пол** и **возраст** исполнителей обряда являются одними из наиболее значимых его признаков²⁰. Главную роль в обряде «вождение колоса» играли «девицы и молодницы», участницами «забавы», описанной П.А. Городцовым, были девушки, в игре «воротца» принимали участие как девушки, так и парни. Роль главного персонажа в рассмотренных вариантах исполняли девушки-подростки и дети обоего пола: девочки двенадцати лет в одном из ранних описаний обряда «вождение колоса» и четырех лет в одном из поздних, а также все деревенские дети, «подростки и даже взрослые девушки», как сказано у П.А. Городцова. В игре «воротца», как уже отмечалось, главный персонаж как таковой отсутствует.

Отличительной чертой героя ритуала является, по емкой характеристике А.К. Байбурина, его подчеркнутая пассивность (не он совершает действия, а вместо него или над ним), поэтому двойственность его характеристик (ни живой – ни мертвый, жертва – жертвователь и пр.) является следствием его субъектно-объектного статуса²¹. Неспособность к самостоятельному передвижению, являющаяся выражением этого статуса и в то же время **признаком обрядовой жертвы**²², характеризует как исполнительницу главной роли в обряде «вождение колоса», так и главных персонажей «забавы», описанной П.А. Городцовым: в первом случае действие (шествие к полю) совершается **вместо** нее, во-втором – оно (перебрасывание с рук на руки) совершается **над** ними.

Учитывая известное положение о том, что многие весенне-летние обряды, обладая структурным и семантическим сходством, являются идентичными или взаимозаменяемыми²³, можно предположить, что рассмотренные варианты представляют собой описание различных этапов деритуализации одного и того же обрядового действия. Главная роль в нем первоначально принадлежала девушкам и молодым женщинам – представительницам тех категорий, которые, с точки зрения традиционной культуры, обладали общим социовозрастным статусом как лица, уже достигшие брачного возраста, но еще не ставшие родителями²⁴. Именно они являлись организаторами ритуальных действий, исполнявшихся главным персонажем, роль которого первоначально, вероятно, отводилась девушкам, достигшим совершеннолетия в истекшем году. При таком подходе «девицы и молодницы» могут рассматриваться как члены особой социовозрастной группы, а сам обряд – как один из этапов девичьих переходных обрядов, связанных с наступлением зрелости.

Отметим, что переславльские материалы М.И. Смирнова содержат характерную деталь, в которой символика перехода (в данном случае через мост) получила дос-

таточно наглядное воплощение: в описании одного из вариантов обряда сказано, что главная его исполнительница идет по полям, которые держат в руках остальные участницы процессии, передвигающейся описанным выше способом; дойдя до конца деревни, они бросают их как можно дальше по направлению к полю²⁵.

В наиболее полном виде структура переходного обряда совершеннолетия представлена, на наш взгляд, в записях, относящихся к Владимирской губ. Утрата ритуальных функций обряда проявилась впоследствии в расширении круга его участников и в снижении возраста главного персонажа, что подтверждает известную закономерность о постепенном переходе обрядовых действий в детскую среду. Этим, вероятно, объясняются подключение к описанным вариантам чисто девичьих обрядовых действий парней и участие в них в качестве главных персонажей не только девочек, но и мальчиков. Отметим также, что ребенок в традиционной культуре восточных славян, как и многих других народов, считался до определенного возраста бесполом существом, поэтому главным в приведенном описании П.А. Городцова было именно перебрасывание маленьких детей независимо от их пола.

Зафиксированный полевыми материалами обычай девочек-подростков «ходить по яйчки» в день Яичного заговенья также, возможно, был некогда элементом девичьего переходного обряда. Вообще обходы с собиранием яиц практиковались в народной жизни очень широко и по разным поводам: повсеместно, к примеру, были известны детские обходы на Пасху и в другие весенние праздники. В данном же случае собирание или одаривание девушек яйцами могло означать наступление физической зрелости, символизируя потенциальную готовность к браку и рождению детей. В литературе зафиксированы случаи, когда совершеннолетие девушек отмечалось одариванием их яйцами. Н.П. Гринкова, вслед за Д.К. Зелениным считавшая, что первое надевание поневы было первоначально связано с празднованием совершеннолетия девушек, отметила, что сам обряд в Рязанской губ. совершался в один из весенних праздников, причем старшие подруги девушки дарили ей в этот день по яйцу; если же девушка к этому времени была еще не готова надеть поневу, то обряд откладывался до следующего года²⁶. Материал по календарной обрядности южных славян также показывает, что исполнительницы лазарского обряда, который возводится Т.А. Колевой к женским инициациям, получали во время обхода домов в дар от хозяек яйца²⁷.

Следует признать, что вопрос о переходных обрядах в русской (и восточнославянской) культурной традиции в целом, впервые поставленный еще в 1911 г. Д.К. Зелениным, далек от однозначного решения и в настоящее время. Вскрыв связь обряда скакания в поневу с празднованием совершеннолетия девушек, он отнес его к разряду переходных, признав ошибочным мнение о том, что «обряды инициаций на девушек не распространяются»²⁸.

В современной отечественной литературе, в той или иной мере затрагивающей данный вопрос, наметилась до некоторой степени парадоксальная ситуация. С одной стороны, со ссылкой на классический труд В.Я. Проппа, посвященный русской волшебной сказке, исследователи отмечают «детальную разработку и широкую представленность сюжета инициации в славянском повествовательном фольклоре»²⁹ (в этой связи представляют интерес попытки реконструкции древнерусского обряда инициации юношей на основе данных, содержащихся в былинах)³⁰. С другой стороны, многие авторы выражают сомнение в том, что переходные обряды когда-либо существовали в славянской культуре в четко оформленном виде³¹, и склоняются к мнению, согласно которому элементы последних были включены в различные обрядовые циклы – календарный, родильно-крестильный, свадебный и похоронно-поминальный³². Таким образом, в настоящее время в отечественной науке отсутствует ясное понимание статуса переходных обрядов в восточнославянской традиционной культуре; определение их места в системе традиционной обрядности также пока затруднено ввиду отсутствия общепризнанной типологии последней. Как констатировал недавно К.В. Чистов, «фундаментальные исследования обрядов восточных славян... не привели до сих пор к созданию единой и в достаточной мере научно обоснованной типологии»³³.

Проблема семантики акциональных форм и хореографической пластики рассмотренных вариантов обрядовых действий не исчерпывается приведенными примерами. В этом смысле значительный интерес представляет записанная в 1891 г. в Пермской губ. игра, приуроченная к троицкому завиванию венков, которая является абсолютно точным (в акциональном отношении) повторением тюменской «забавы», описанной П.А. Городовым. Автор рукописи, деревенский мальчик Яков Безруков, сообщил: во вторник на Троицкой неделе девушки идут в березовую рощу завивать венки, затем начинают играть в игры, которые «изображают все работы при ткании холстов» – «навивать», «сновать», «кишку снимать», «надевать» и «ткать». В последнем случае девушки становятся в два ряда лицом друг к другу, схватываясь попарно руками, при этом «пары изображают основу, а девушки с краев – ткачиху. Одна ткачиха возьмет небольшого мальчика (или девочку) и положит на руки первой от себя пары», та перебрасывает его соседней паре, эта пара – следующей и так до конца; «мальчик в этой игре изображает поперечную нитку в холсте, или ... «уток». Во время игры поют очень длинную песню о Дуне, которая сначала «собирала» красна – «семь сел обрыскала, берда не сыскала», – ...затем... ткала холсты»³⁴.

В данном случае игра, имитирующая процесс ткачества, также, вероятно, является вариантом переходного обряда совершеннолетия, поскольку (исходя из общих представлений о природе ритуала) использование технологического кода в ритуальных целях соответствует основной идее ритуала как «действия», «созидания» и связано обычно с переходом к новому состоянию³⁵.

Возвращаясь к владимирскому обряду «вождение колоса», следует подчеркнуть, что он стоит в одном ряду с типологически сходными девичьими обрядами весенне-летнего цикла. Общего названия для этих обрядов не существует. В том случае, когда центром обрядового действия являлось торжественное шествие его участников с ритуальным символом, в его названии фигурировал термин **вождение** (вождение стрельы, русалки, троицкой березки и пр.). В том случае, когда центром обряда выступало уничтожение ритуального символа путем предания его огню, воде и земле, в его названии фигурировал термин **проводы и/или похороны** (проводы Масленицы, весны, похороны Костромы, кукушки и пр.)³⁶. Обладая набором признаков, характерных для обрядов календарного цикла, указанные обрядовые действия обнаруживают явную связь с обрядами жизненного цикла (пространственное перемещение героя ритуала, его временная ритуальная смерть и пр.). Это обстоятельство позволяет подойти к постановке вопроса о типологической принадлежности переходных обрядов.

Сопоставление обрядов, относящихся к разным циклам, возможно, по мнению А.К. Байбурина, на основе выявления их сюжетной организации: «Проблема сюжетной организации... представляется весьма важной и в силу ее неочевидности, и потому, что выявление сюжетной основы календарных обрядов позволило бы сопоставить их не только друг с другом, но и с сюжетами обрядов, относящихся к другим циклам»³⁷. Попробуем выявить этапы, составляющие сюжетную основу обряда «вождение колоса» (и его вариантов, зафиксированных сибирскими краеведами), и сопоставить их с сюжетной основой обрядов календарного и жизненного циклов.

Основные этапы владимирского обряда: 1) выбор на роль «Колоска» девочки-подростка, которую специально наряжали в праздничный сарафан и украшали лентами; 2) шествие процессии, состоявшей из девушек и молодых женщин, с девочкой-Колоском к ржаному полю, срывание ею горсти созревающих колосьев и бросание их возле церковной стены; 3) возвращение процессии в село: прохождение всех участников через символические ворота, коллективное угощение брагой.

Первый этап рассмотренного обрядового действия может быть сопоставлен с изготовлением ритуального символа в календарном обряде (чучела Масленицы, Костромы, Ярилы, троицкая березка и пр.); в обрядах жизненного цикла этот этап характеризуется постепенным лишением героя ритуала признаков прежнего состояния, что проявляется в утрате привычного облика, способностей самостоятельно передвигаться, видеть, говорить и пр. Основной операцией этого сюжетного хода

является од е в а н и е, причем «по отношению к человеку подчеркивается его неспособность к самостоятельному действию», а по отношению к ритуальному символу – его активность, «самостоятельность»³⁸.

Второй этап обряда является ключевым. В календарном обряде ему соответствуют вынос и уничтожение ритуального символа путем его сожжения, потопления или разрывания на части и разбрасывании по земле. В обряде жизненного цикла на этом этапе происходят пространственное перемещение и преобразование героя ритуала, поскольку именно язык пространственных перемещений, по мысли А.К. Байбурина, наиболее адекватно отражает главную идею ритуала – переход в новый статус: «Основное перемещение (из своего в чужое) в высшей степени семиотично, так как означает не просто пребывание между двумя мирами, но изменение сущности главных персонажей по мере отдаления от своего и приближения к чужому»³⁹. Таким образом, на этом этапе, как подчеркивает Г.А. Левинтон, осуществляется перемещение героев ритуала в реальном (природном, физическом), мифологическом и социальном пространстве⁴⁰.

С этой точки зрения шествие процессии с девочкой-Колоском через мост к полю и срывание ею ржаных колосьев можно интерпретировать как перемещение главной исполнительницы ритуала в иной мир и ее символическую смерть. Именно на этом этапе рассматриваемый обряд обнаруживает наиболее близкое типологическое сходство с обрядами как календарного, так и жизненного циклов, поскольку персонафикацией ритуального символа, подвергающегося уничтожению (горсть колосьев созревающей ржи), в данном случае выступает именно девочка-Колосок, находящаяся в состоянии перехода, связанном со вступлением в пору физической зрелости. Имя главного персонажа, совершающего уничтожение ритуального символа, совпадает, как видим, с названием последнего⁴¹.

На связь, существующую между возрастными характеристиками участниц обряда и такой вегетативной фазой, как «цветение и колошение хлебов... переход от ростка к колосу, зерну, переход к зрелости», в свое время обратил внимание Б.А. Рыбаков, писавший о том, что неслучайно «для исполнения главной роли в обряде оберегания созревающих хлебов» выбирались именно девочки-Колоски, «сами находившиеся в периоде созревания»⁴². Отметим также, что типологически сходные с обрядом «вождение колоса» обряды «вождение стрелы» и «вождение русалки» также были календарно приурочены ко времени «начала колошения ржи»⁴³.

Заключительный этап обряда «вождение колоса», как уже отмечалось, характеризовался отсутствием главного персонажа и прохождением всех участников через символические ворота. В обряде жизненного цикла на этом этапе происходит наделение героя ритуала новыми «культурными» признаками; в календарном обряде ему соответствует воскресение ритуального символа, которое «реализуется не столько на уровне конкретных ритуальных действий, сколько на уровне представлений»⁴⁴.

Торжественное прохождение через ворота (или, как вариант, через триумфальную арку) во всех культурах связано с утверждением субъектов действия в новом статусе – социовозрастном, военном, политическом и пр. С этой точки зрения тюменская игра «воротца», дублирующая вторую часть обряда «вождение колоса», может рассматриваться как действие, снимающее противопоставление между участниками обряда и его главными исполнителями: в ней на акциональном уровне происходит символическое признание последних и включение их в новую социовозрастную группу в качестве полноправных членов. Результаты сопоставления обрядов представлены в таблице (см. табл.).

Приведенные материалы позволяют подойти к постановке вопроса о природе типологического сходства переходных обрядов с обрядами календарного и жизненного циклов, который тесно связан с вопросом о календарной приуроченности мужских и женских обрядов перехода. Некоторые исследователи считают подобную постановку вопроса не вполне правомерной. Так, Г.А. Левинтон, ссылаясь на работы Т.А. Колевой, пишет, что этнографы, «которые в последнее время пытались

Сопоставление сюжетной основы обряда «вождение колоса» с сюжетной основой календарных обрядов и обрядов жизненного цикла

Этапы, составляющие сюжетную основу обрядов	Обряды		
	«вождение колоса»	календарные	жизненного цикла
Первый этап	Выбор главного персонажа на роль «Колоса» и украшение его	Изготовление ритуального символа (чучела Масленицы, троицкой березки и пр.)	Снятие признаков прежнего состояния с героя ритуала
Второй этап	Шествие процессии с девичьей-Колоском к полю; срывание девичьей колосьев в поле	Вывнос ритуального символа (его «вождение»); уничтожение ритуального символа (его «проводы»: предание земле, огню или воде)	Пространственное перемещение героя ритуала (смена миров); преобразование героя ритуала через временную (символическую) смерть
Заключительный этап	Прохождение всех участников через «ворота» – символическое признание главного персонажа и включение его в новую социовозрастную группу	Воскресение ритуального символа (реализуется не столько на уровне действий, сколько на уровне представлений)	Наделение героя ритуала новыми культурными признаками

реконструировать женскую инициацию в славянской традиции и возводили к ней весенние обряды в целом», совершали ошибку, поскольку подобная операция предполагает «такую эволюцию обряда, при которой он переходит из одной группы в другую, типологически и функционально отличную, что кажется неправдоподобным»; более вероятным толкованием сходства между весенней обрядностью и инициацией исследователь считает объяснение «на чисто функциональной основе, без привлечения генетических гипотез»⁴⁵. В связи с этим отметим, что возможность перехода обряда из одной группы в другую нельзя, видимо, считать неправдоподобной до тех пор, пока не решен вопрос о генезисе разных обрядовых циклов, что предполагает привлечение именно генетических гипотез⁴⁶.

Заботы о будущем урожае в сознании человека аграрного общества были тесно переплетены с заботами о продолжении рода, именно поэтому цикличные явления природы всегда соотносились с человеческими жизненными циклами, что было существенной чертой традиционного мировоззрения, ориентированного на осознание единства человека и мира во всех его проявлениях. Говоря иными словами, традиционные способы взаимодействия человека и окружающей среды характеризовались устойчивой *тенденцией к синхронизации природных и человеческих циклов*. Таким образом, приуроченность женских переходных обрядов ко времени весенне-летнего пограничья имела глубокие корни, берущие свое начало в мировоззрении ранних земледельцев⁴⁷.

Не менее важным представляется также вопрос о соотношении ритуального символа и главного персонажа, который затрагивался практически всеми авторами, писавшими о календарной обрядности восточных славян. Большинство исследователей видели в ритуальных символах весенне-летних обрядов персонификацию языческих божеств или растительных сил природы. А.Н. Афанасьев подчеркивал, что семицкая березка, троицкая кукла, «тополя», «куст» и т.п. были лишь различными формами, в которых «народ чувствовал лесную деву, оживающую в зелени дубрав, или самую богиню Весну, одевающую деревья листьями и цветами»⁴⁸. Уничтожение ритуальных символов, их похороны связывались, как правило, с пред-

ставлениями «о замирающих силах природы», поддержать которые, как считал А.А. Потебня, были призваны купальские костры, имевшие силу давать урожай, а также «освобождать от болезней, смерти и связанных с нею мифических существ»⁴⁹. А.Н. Веселовский также рассматривал обряды весенне-летнего цикла как воплощение «натуралистического мифа» о смерти «юного бога, выражавшего производительную мощь природы»; соединение «похоронных и эротических мотивов» автор объяснял участием в обрядах женщин, страстно взывавших к теплу и жизни⁵⁰.

В контексте изучения культа растительных сил (в работе о русских аграрных праздниках) этой проблемы касался В.Я. Пропп. Анализируя образы «святочного умуна, чучела Масленицы, троичкой березки, Костромы, Ивана Купалы» и пр., автор задает вопрос: «Если уничтожаемые существа не принадлежат к числу божеств, то кто же они? Его ответ сводится к тому, что все они являются «воплощением, инкарнацией, средоточием растительной силы земли» и представляют собой определенную фазу рождения божества растительности: воплощение отделяемой от дерева растительной силы приобретает на этой фазе облик человеческого существа, которое всегда находится близко к дереву и как бы сопровождает его. Эта стадия, по мысли В.Я. Проппа, особенно хорошо представлена русскими материалами, когда «дерево несет девушка или девушка идет под деревом, как бы воплощая его», однако «чаще, — пишет автор, — мы имеем не живого человека — а изображение его — куклу». Следующая фаза, состоящая в том, что «этим существам начинают приписывать... постоянное существование», на русской почве уже не прослеживается⁵¹. Таким образом, растение (дерево, ветка и пр.) и девушка или антропоморфное существо (кукла, чучело) являлись, по мысли автора, воплощением растительной силы земли и вместе с тем представляли собой определенную фазу рождения божества растительности.

Согласно концепции Л.Н. Виноградовой, «предметом культа», одним из проявлений которого у славян служили весенне-летние обряды ритуальных «проводов», были не растительные силы земли, а души умерших, причем лишь той категории покойников, которые умерли в молодом возрасте, т.е. не успели изжить свой век, свою жизненную потенцию (именно в этом крылась причина их способности оказывать влияние на будущий урожай). Более того, троичкие праздники, подчеркивает автор, были периодом поминовения (встречи / проводов) исключительно душ умерших детей, девушек и молодых женщин, поэтому все основные ритуалы этого периода «считались девичьими и женскими»⁵². С этой точки зрения «объекты выпроваживания» (троицкая зелень, венки, а также травы, цветы, злаки и сами русалки-«навьи», которые изображались с помощью куклы, чучела или ряженой девушки) рассматриваются ею как «параллельные трансформы», вместилища или олицетворения этих душ, а «различные акциональные формы проводов» — как «равнозначные, основанные на единой семантике действия, сходные с представлениями о путях перехода в загробный мир»⁵³. Той же концепции придерживается автор и при изучении святочной обрядности, основанной на архаичных представлениях о встрече и проводах в эти дни душ умерших предков, персонификацией которых являлись колядовщики⁵⁴.

Т.А. Бернштам в связи с этим обратила внимание на то, что отождествление колядовщиков с духами предков-опекунов не объясняет половозрастного состава их объединений, и выдвинула предположение о связи святочных мужских обходов с переходными обрядами, смысл которых состоял в наделении обходчиков высшими полномочиями сакрального характера⁵⁵. В целом причины появления мотива «проводов душ» в изучаемых обрядах и соотнесение его с присущей им семантикой перехода требуют дополнительного изучения.

В уже упомянутой работе В.А. Смирнова говорится, что в основе весенне-летних обрядов типа «проводов» и «похорон», сохранявших отголоски реальных человеческих жертвоприношений, лежал культ женского божества, Матери всего сущего. Со временем ритуальные жертвы (человека или животного), приносившиеся в ее честь, были заменены их подобиями — соломенными или глиняными куклами,

ветками в женской одежде и пр. Принципиальное значение для нашей работы имеет вывод автора о том, что «обряды, связанные с символическими проводами на тот свет, имитацией жертвоприношения, мыслились как умирание и воскрешение каждой из девушек», принимавшей в них участие, поэтому их можно рассматривать как «по сути дела женскую инициацию»⁵⁶.

Рассмотрев способы изготовления таких ритуальных символов, как чучело Масленицы, Костромы, Ярилы, а также русалки, троицкой березки и пр., А.К. Байбурин пришел к выводу, что исполнение роли главных персонажей выбранными из числа участников подростками предусматривалось именно в игровых вариантах обрядов, которые в определенных случаях принимали на себя функции инициации и могут иногда интерпретироваться «как имеющие инициационный характер... Но основная инициационная нагрузка, – подчеркивает автор, – лежала на свадьбе»⁵⁷. Тем не менее имеет смысл вести речь об особой системе переходных обрядов (существовавшей самостоятельно или, что более вероятно, в качестве составной части других обрядовых циклов), которая фиксировала **различные** переходные состояния человека, связанные с переходом к новому социовозрастному статусу.

Итак, наряду с существующими в современной литературе подходами приведенные материалы показывают плодотворность рассмотрения весенне-летних обрядов типа «вождение колоса» и генетически связанных с ними обрядовых игр с точки зрения содержащейся в них семантики перехода. Приуроченность подобных обрядов к определенному календарному периоду не позволяет, на наш взгляд, считать их разновидностью обрядов жизненного цикла, а наличие главного персонажа, подвергающегося ритуальному преобразованию, препятствует безусловному отнесению их в разряд календарных обрядов. Ввиду отсутствия ясного понимания статуса переходных обрядов в восточнославянской культурной традиции вопрос о природе их сходства с обрядами других типов (общие генетические корни, функциональное единство, позднейшая контаминация в результате вытеснения в профанную сферу и пр.) остается пока открытым.

Примечания

¹ Громько М.М. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычаи завивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII – начало XX в. Новосибирск, 1985. С. 7.

² Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре (Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов). СПб., 1993. С. 21.

³ См.: Huizinga J. Homo ludens. A study on the play elements in culture. L., 1949.

⁴ Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 76–77.

⁵ Бернштам Т.А. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Сов. этнография (далее – СЭ). 1986. № 6. С. 25.

⁶ Байбурин А.К. Указ. раб. С. 19–21.

⁷ См.: Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 36 и сл.

⁸ Бернштам Т.А. Указ. раб. С. 24.

⁹ Ее же. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 236. О преобладании в игре акциональных форм над вербальными пишет также И.А. Морозов: «Подчинение "слова делу" в игровой прагматике обусловлено тем, что акциональный план в игре является доминирующим» (Морозов И.А. Прагмасемантика игровых текстов // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 128).

¹⁰ Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 26. Тобольск, 1915. С. 8–10.

¹¹ Там же. С. 10–11.

¹² Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки... С. 236.

¹³ Архив Русского Географического общества (далее – АРГО). Р. 6. Оп. 1. Д. 22, лл. 27–31; Громько М.М. Указ. раб. С. 21–23.

¹⁴ Смирнов М.И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям // Старый быт и хозяйство Переславль-Залесский. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927.

С. 33–34. (Тр. Переяславль-Залесского Историко-художественного и краеведного музея); *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979. С. 212–213, 226.

¹⁵ *Громыко М.М.* Указ. раб. С. 22.

¹⁶ Этот факт в свое время был отмечен М.М. Громыко, которая со ссылкой на сибирские материалы писала, что в некоторых районах встречается приуроченная к Троице игра воротца, «полностью повторяющая движение шельбинского хоровода» (а именно его второй части. – Г.Л.). *Громыко М.М.* Указ. раб. С. 23.

¹⁷ АРГО. Р. 61. Оп. 1. Д. 37. ЛЛ. 60–61; *Зобнин Ф.* Сборник наблюдений над народной жизнью в Тобольской губернии. 1891; *его же.* Из года в год. (Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском Тюменского округа) // *Живая старина.* Вып. 1. СПб., 1894. С. 52–53.

¹⁸ *Соколова В.К.* Указ. раб. С. 212.

¹⁹ *Громыко М.М.* Указ. раб. С. 23.

²⁰ *Толстая С.М.* Пахание реки, дороги. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования // *Славянский и балканский фольклор* (далее – СБФ). Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 20.

²¹ *Байбурун А.К.* Указ. раб. С. 197.

²² См.: *Ивлева Л.М.* Указ. раб. С. 110–111.

²³ Одной из последних работ, в которых это положение подробно разбирается на восточно- и южнославянских материалах является монография В.А. Смирнова. См.: *Смирнов В.А.* Литература и фольклорная традиция. Иваново, 1992. С. 11–27.

²⁴ См. об этом: *Гринкова Н.П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту. (По материалам русской одежды) // СЭ. 1936. № 2. С. 23, 45, 53; *Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований) // Тр. Ин-та этнографии. Т. XL. М., 1957. С. 51, 179, 184 и др.

²⁵ *Смирнов М.И.* Указ. раб. С. 34. Характерно, что в структуру обряда, записанного в Юрьевском у. Владимирской губ., включен не символический, а реальный переход через мост.

²⁶ См.: *Гринкова Н.П.* Указ. раб. С. 37, 38.

²⁷ *Колева Т.А.* Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // СЭ. 1974. № 5. С. 77, 84.

²⁸ *Зеленин Д.К.* Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // *Живая старина.* СПб., 1911. Вып. 2. С. 236–239. Заметим, что обряд сканания в поневу относится, скорее, к группе пубертатных (связанных с достижением физической зрелости) обрядов, и не является инициацией, в строгом смысле слова. Последнее характеризуется приобщением посвящаемого к эзотерическим знаниям, включением его в какую-либо замкнутую корпорацию, а также искусственной заданностью ситуации, т.е. отсутствием прямой связи с физическим созреванием. О разграничении обрядов см.: *Тендрякова М.В.* Мужские и женские возрастные инициации (вариант постановки проблемы) // *Этнограф. обозрение* (далее – ЭО). 1992. № 4. С. 30–31.

²⁹ *Байбурун А.К.* Указ. раб. С. 65.

³⁰ См.: *Балушок В.Г.* Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в быeline // СЭ. 1991. № 5; *его же.* Инициации древних славян (попытка реконструкции) // ЭО. 1993. № 4. Об элементах инициации в русском былинном эпосе см. также: *Бернитам Т.А.* Эпический герой на пути к совершеннолетию // *Кунсткамера. Этнографические тетради.* Вып. 5–6. 1994. Вопросы, связанные с юношескими инициациями получили разработку на западнославянских материалах. См., например: *Хорватова Э.* Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // СБФ. М., 1989.

³¹ Ср. мнение В.И. Ереминой о том, что древние славяне, «по-видимому, не знали инициации как ритуального действия в целом» (*Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 93).

³² *Бернитам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 53. А.К. Байбурун в связи с этим прямо пишет об отсутствии инициации в восточно-славянской традиционной культуре, которое «компенсировалось тем, что ее функции оказались распределены между другими обрядами» (*Байбурун А.К.* Указ. раб. С. 65).

³³ *Чистов К.В.* К классификации обрядов жизненного цикла // *Язычество восточных славян.* Л., 1990. С. 102.

³⁴ Петербургский архив РАН. Ф. 104. Оп. 1. Д. 460. ЛЛ. 1–3 об. (Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с. Богородское Красноуфимского уезда Пермской губ. 1891).

³⁵ См.: *Байбурун А.К.* Указ. раб. С. 213. Заметим, что в описании одного из вариантов обряда «вождение стрелы», типологически сходного с обрядом «вождение колоса», отмечается, что во время обрядового действия «женщины водили хоровод, *разыгрывая прядение*» (подчеркнуто мною. – Г.Л.). См.: *Гусев В.Е.* Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // СБФ. 1986. С. 68.

³⁶ Л.Н. Виноградова по этому поводу пишет, что структурно-семантическое единство весенне-летних

ритуальных «проводов» позволяет проследить «непрерывную линию изменений, цепь постепенных переходов, которая соединяет все типы "проводных" ритуалов» (Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // СБФ. 1986. С. 108–109.

³⁷ Байбурун А.К. Указ. раб. С. 139.

³⁸ Там же. С. 121, 139–142, 176–177, 198.

³⁹ Там же. С. 121–122, 143–146, 179.

⁴⁰ Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 216.

⁴¹ Ср. описание троицкого обряда в Тюменском у. Тобольской губ., главную роль в котором исполняла девочка 10–12 лет, принимавшая участие в плясках и хороводах, держась за ствол наряженной в девичью одежду березки. Вечером, на берегу реки или озера деревце раздевали, а девочка, которую, как подчеркивает автор, также называли березкой, бросала его в воду. См.: Городцов П.А. Указ. раб. С. 6–7. Ритуальный символ (троицкая березка) здесь, как и во владимирском обряде, выступал атрибутом главного персонажа (девочки-березки), а его уничтожение также означало ритуальную смерть последнего. В случае отсутствия ритуального символа той или иной форме ритуального умерщвления подвергался сам главный персонаж: участницы обряда «вождение русалки», к примеру, при подходе к ржаному полю *срывали венок и зелень с рязаной русалкой девушки и толкали ее в жито* (подчеркнуто мною. – Г.Л.). См.: Виноградова Л.Н. Указ. раб. С. 115.

⁴² Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 180.

⁴³ См.: Гусев В.Е. Указ. раб. С. 65; Виноградова Л.Н. Указ. раб. С. 98, 101, 120, 129–130.

⁴⁴ Байбурун А.К. Указ. раб. С. 122, 179–180.

⁴⁵ Левинтон Г.А. К статье Д.К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979. С. 174.

⁴⁶ Ср., например, суждение Н.И. и С.М. Толстых о генетической связи ocasionальной и календарной обрядности. (Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Т. XXI. Л., 1981. С. 97 и др.).

⁴⁷ См.: Любимова Г.В. Система возрастного символизма в традиционной культуре русского населения Сибири // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 145–146. Вопрос о календарной приуроченности мужских обрядов перехода требует специального изучения. В качестве предварительного наблюдения отметим, что элементы последних группировались в рамках святочнo-масленичного периода, отмеченного множеством обрядов, знаменующих собой начало нового сельскохозяйственного цикла.

⁴⁸ Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избр. статьи. М., 1983. С. 438. Сходной точки зрения придерживался Н.Ф. Сумцов, считавший весенне-летнюю обрядность «остатком бывшего в древности поклонения и жертвоприношения деревьям в период их расцветания» (Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях // Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 208).

⁴⁹ Потебня А.А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Потебня А.А. Слово о миф. М., 1989. С. 533–534. Отметим, что некоторые авторы пытались связать обряды с конкретными историческими событиями. Так, В. Пассек в обрядах потопления «соломенных идолов» увидел «воспоминание» о ниспровержении языческих богов, брошенных в воду по велению крестившего Русь князя Владимира (Пассек В. Праздник Купалы // Пассек В. Очерки России. Кн. 1. М., 1838. С. 114–115).

⁵⁰ Веселовский А.Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы) // Журн. Министерства народного просвещения. 1894. Февраль. С. 289–290. Е.В. Аничков, подобно своему учителю, возводил обряды весенне-летних похорон к древневосточным культам: «Очевидно, что и наш Кострубнонок, – писал автор, – не что иное, как славянская форма древних празднеств в честь Адониса», т.е. закланий посеянного семени (Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 73).

⁵¹ Пропи В.Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 98–99.

⁵² Виноградова Л.Н. Указ. раб. С. 89, 121, 128.

⁵³ Там же. С. 120, 124, 127.

⁵⁴ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 216, 221.

⁵⁵ См.: Бернштам Т.А. Предки-опекуны или участники переходного обряда. (К генезису коллективного обхода у восточных славян) // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР. Краткое содерж. докл. 1983 г. Л., 1985. Заметим, что весенне-летние «проводы» и «похороны» исследовательница возводит к переходнo-возрастным обрядам девушек-невест и молодых, «вступающих в определенное время года в ритуальную связь между собой» (Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Сб. Музей антропологии и этнографии. Л., 1981. С. 181, 190).

⁵⁶ Смирнов В.А. Указ. раб. С. 20–21.

⁵⁷ Байбурун А.К. Указ. раб. С. 65, 142.

G.V. L u b i m o v a. Ritual Games with Transitional Semantic in Russian Traditional Culture

The article is considered the forms of some Troitsky ritual games which were fixed in Siberian literature of local lore (at the end of 19th – at the beginning of 20th Cc.) (Tobolskaya province). According to the author its genetic origin goes back to the ritual "ear's driving" which ranks with the typological similar rituals of springsummer "send-off" and "funeral". The analysis of sexual-age structure of the ritual and the stages of its plot lets to approach the question on nature likeness of transitional rituals and of calendar and vital cycle ones.

© 1998 г., ЭО, № 2

А. С и н и ц ы н, А. С е р е д н я к о в

ДАОССКАЯ МИСТЕРИЯ В ТАЙЦЗИ-ЦЮАНЬ: ПРАКТИКА «ВНУТРЕННЕЙ РАБОТЫ»

Тайцзи-цюань – одно из направлений традиционных боевых искусств Китая, одна из систем *гун-фу*. Традиционное название китайских боевых искусств – *у-шу* (воинское искусство), или *цюань-шу* (искусство кулака). Слово «гун-фу» дословно означает «работа», причем работа, выполненная на уровне высокого искусства, что перекликается с переводом слова «тай-цзи» – «великий предел». В этом искусстве сочетаются все объективные принципы движения – движение мысли, сознания, энергии, тела, что является глубочайшим внутренним процессом. Школы *у-шу* такого типа называются «внутренними». Исторически они связаны с даосской традицией.

К основным направлениям внутренних стилей *у-шу* относятся синъи-цюань – «кулак формы и воли», багуа-чжан – «ладонь восьми триграмм» и тайцзи-цюань – «кулак великого предела». Эти три направления пронизаны единым духом и общей методологией даосизма, основанной на идее единства и взаимопроникновения духовного и материального миров. С древних веков даосы использовали определенную символику, связанную с триадой: небо–земля–человек. Это имело графическое изображение в виде триграмм (рис. фиг. 1).

Каждый из элементов этой триады мог находиться в активном или пассивном состоянии, которое обозначалось соответственно непрерывной (–) и прерывистой (– –) линиями.

Очевидно, что набор этих восьми триграмм описывает все возможные состояния триады. При этом каждый из ее элементов мог обозначать широкий спектр явлений. Так, «небо» могло пониматься как небесный свод над головой и одновременно как совокупность принципов, управляющих Вселенной.

Принцип непрерывности и взаимоперехода одной противоположности явления в другую является основным в тайцзи-цюань, аграммой тайцзи, в которой светлая капля символизирует активное, явное начало, а темная – начало пассивное, или скрытое (рис. фиг. 2).

На определенных стадиях изучения боевой системы проявляется связь между символами и языками ее описания и методами тренировки. Например, каждое базовое движение в багуа-чжан соответствует триграмме, в синъи-цюань – одному из пяти первоэлементов и/или одному из 12 священных животных. В практике тайцзи-цюань выделяется как минимум три участка человеческого тела, где сам собой возникает символ этой системы.

Движения тайцзи-цюань могут быть описаны и на языке восьми триграмм (*ба-гуа*) – им соответствуют четыре основных и четыре промежуточных движения рук: *пэн*