

РИТУАЛЬНЫЙ СЮЖЕТ СУДА-СЛЕДСТВИЯ В СВЯТОЧНЫХ ИГРАХ

1. Как известно, многие игры русских ряженных на святках предполагают подключение к действию зрителей, причем именно на них в этом случае обрушивается ритуальная агрессия окрутников. Ряженные бьют зрителей, валяют их по полу, заставляют целовать себя, прикасаться к изображению фаллоса, обливают водой, мажут сажей и т. д. Все эти действия сопровождаются разного рода словесными текстами, но вербальный контакт ряженных с не ряженными в качестве основной формы ритуального действия используется сравнительно редко.

Одна из таких игр впервые была описана под условным названием «Сидор и Дзюд» в 1990 г. в небольшой публикации Л. Л. Бойцовой и Н. К. Бондарь (см.: Бойцова, Бондарь 1990). Наиболее распространенное народное обозначение ее — «хулилки накладывать», то есть хулить, ругать, — подчеркивает преимущественно словесный характер игры и передает доминанту содержания самих текстов. Игра, по сути дела, сводится к тому, что ряженные сообщают о каждой девушке, имя которой названо, нечто нелицеприятное в форме короткого стишка, который и носит название «хулилки» — от хулить, ругать: «И хулинку давали! <...> “Стояла за тыном, давала четырёх, пятому — лохматому, шестому — килатому...” Ну, эта (девушка) негожа, значить» (записано автором в Андреапольском районе Тверской области в 1996 г.).

Весь смысл игры состоит в том, чтобы охулить, очернить девушку, рассказать о ее мнимых изъянах, нравственных и физических. Охуливающих персонажей часто бывает двое, они имеют устойчивые имена: Сидор и Дзюд, Окула и Сидор и т. п. Обычно произнесению текста

предшествует игровое «сватовство» ряженого — выбор невесты: «Женились. Два мужика сядут на скамейку, накроются. Третий мужик ходит, жениться хочет. Накрытые говорят: “Девка хорошая, да одна хулинка есть: <...> За чашку круп засадили по пуп. За копейку меди ебли волки и медведи”» (Лурье 1995: № 47). Зафиксированы и другие варианты сюжетного оформления «обличительных» высказываний о присутствующих девушках: рыбаки сортируют рыбу («пролетела» — «не пролетела»), лесники оценивают деревья («с дуплом» или нет) и т. п. По сути дела, хулилки опираются на оценочную шкалу того же образца. Сами же формулы хуления были для каждой игры устойчивыми и повторялись из раза в раз.

Несколько иную разновидность составляют игры, где изобличению подвергаются не девушки, а пары: парень и девушка, «которые дружат». В этом случае произносятся уже не лаконичные хулилки, а более развернутые тексты — обычно это диалоги ряженных с «подсудимыми»: чаще всего парня с девушкой «судят», причем парень иногда должен был сам оговаривать свою девушку, а в некоторых случаях и девушки «охуливали» сами себя: «“Он к тебе ходил?” — “Ходил”. — “Живое мясо в руках и портках носил?” — “Носил”. — “Просил?” — “Ну, просил”. — “А тебя за что просил?” — “Просил за пятак, а дала так”» (Лурье 1995: № 67).

В судебных играх брачная тема также получает свое развитие: за судом (как иногда и за хулинками) нередко следует венчание (точнее, венчанию предшествует суд): «Можно рассудить-порядить / И их ожанить». (Лурье 1995: № 70). Помимо игр с судебнo-брачным сюжетом, известны и другие («на корабель водить», гадание цыганки и др.), где в форме вопросов-ответов произносятся тексты, содержание которых лежит в области той же тематики, а модальность их также можно определить как обличительную.

Ритуальная природа игр с охуливанием проявляется не только в обязательности участия в них для присутствующих, но и в стремлении ряженных сделать это участие как можно более тяжелым психологически. С этим связана нарочитая, иногда преувеличенная грубость и «откровенность» реплик и вопросов судей, обнаруживающая

желание усилить реакцию стыда у подсудимых: «И водили “на корабель”. Это бесстыдноё всё говорят» (Альбинский, Шумов 1991: № 55); «Суды судили <...>. Спрашивали все матерно <...>. Ну, страмят, понимаешь, чтоб им стыдно було стоять перед им, перед судьей» (Лурье 1995: № 69).

Вопрос о ритуальных функциях святочных игр с охуливанием может решаться по-разному. Авторы публикации о «Сидоре и Дзюде» определяют смысл произнесения хулинок, как «грубое осмеяние ненормативного поведения (лень, нерасторопность, инфантильность и проч.)», цель подобных игр — «ритуальное возвращение нормы» (Бойцова, Бондарь 1990: 193). Эту гипотезу мы должны прокомментировать подробно. Такой взгляд на функциональность агрессивных высказываний ряженных сближает их с корильными песнями, в исполнении которых, среди прочих, действительно, просматривается задача утверждения (скорее, чем возвращения) нормы через презентацию антинормы. Хулилки и в самом деле близки к корильным песням по своей структуре и обличительной модальности. Известны и случаи заимствования святочным текстом формул масляничной корильной. Представляется, однако, что, попадая в иную обрядовую ситуацию, такие цитаты меняют свои функциональные характеристики. Как отмечает Г. А. Левинтон, «соотношение единиц высказывания с элементами контекста и есть их значение» (Левинтон 1974: 165). А ритуальный контекст хуления здесь другой.

Во-первых, все святочное действие ряженных, более того — весь этот календарный период, предписывали как раз ненормативное поведение (и это отмечают сами авторы публикации), в чем едва ли можно усматривать функциональную направленность «нормализации». И в связи с этим не вполне удачной представляется интерпретация «обличительного» содержания хулинок как осмеяния. Обличительное осмеяние (собственно, сатирическая позиция) предполагает взгляд на неправильное с точки зрения правильного и представляет собой способ снижения, символического уничтожения первого последним. Но на святках такое невозможно, так как репрезентируемый ряженными мир, в который они «втягивают» присутствующих, не соотносим с

миром будничной жизни и свойственными ему понятиями о норме. Функция социального программирования, безусловно, имеет место в округнищком действе, но она реализуется как бы поверх игрового текста, в требовании определенного поведения: тоже нормированного, но иного.

Во-вторых, ближайший сюжетный контекст такого типа — игровое сватовство и игровые браки, календарный — святки—мясо-ед—масленица. Невозможность игнорировать это обстоятельство заставляет искать ритуальную функцию вербальных игр в сфере половых отношений. Да и сами «обвинения», предъявляемые «подсудимым», по преимуществу сексуального содержания. В тех немногочисленных случаях, когда они не касаются непосредственно сексуального поведения (напр., «Шла через озеро — / Ж... обморозила», «На печке спала — / Портянки обоссала», «Да не умеет ни престь, ни ткать, / А только спать да жрать» (Бойцова, Бондарь: 193) и т. п.), девке инкриминируются не «лень, нерасторопность, инфантильность», физическая неполноценность как таковые, а непригодность к брачной жизни, и именно такое восприятие обуславливается самой игровой ситуацией выбора невесты, в которой на девуку «накладываются» хулилки.

В свете сказанного мысль Л. Л. Бойцовой и Н. К. Бондарь о хулении как возвращении нормы представляется весьма неточной. С самим наличием в ритуальном обличении молодежи идеи поддержания нормы нельзя не согласиться, если иначе понимать и актуальную в данной ситуации «норму», и работающий здесь механизм ее обрядового обеспечения. Объектом ритуального программирования выступает не поведенчески-бытовая, а половая сфера жизни тех, кого подвергают хулению. Сама операция, производимая охуливанием, есть не «осмеяние»/снижение ненормативного текста с целью его исправления, а, наоборот, констатация нежелательного положения вещей с целью его недопущения. В этом плане хулилки в своем «защитном» значении скорее оказываются сродни не корильным песням, а «смертным» колыбельным-оберегам (мысль рассмотреть хулилки как «эротические обереги» подсказана в 1992 году О. Р. Николаевым,

за что автор ему глубоко признателен). Наконец, норма не «восстанавливается» (ибо и не мыслится утраченной) и даже не постулируется через отрицание, а предпосылается, причем — что особенно важно — сама эта норма имеет двойкий и, на первый взгляд, противоречивый характер: обряд должен был в игровой форме «контролировать» и обеспечивать как соблюдение потенциальными невестами и женихами морально-этических предписаний, так и приобщенность их к сфере отношений полов, своего рода супружескую зрелость.

Таким образом, в вербальных играх вступающие в совершеннолетие проходят «на словах» своего рода сексуальную инициацию, подобную той, которую проходят они в фаллических и других «непристойных» и «жестоких» играх. Оберег и посвящение в данном случае — две стороны одной ритуальной медали, два взаимодополняющих акта, обеспечивающих успешный переход в новый статус, приобщение к новой, одновременно обязательной и опасной сфере социальных и онтологических связей личности. Что же касается содержательной и функциональной эквивалентности предмета, действия и слова, обнаруживающейся при таком взгляде на прагматику различных ритуальных игр святочного ряженья, то такое явление не только допустимо, но даже вполне характерно для обряда. «Все три кода служат для выражения одного смысла, одного значения, что придает многим обрядам кумулятивный характер, т. е. характер “нанизывания” синонимов на один обрядовый “стержень”, — пишет Н. И. Толстой. — Такая трехкодовая обрядовая структура <...> допускает относительно свободную и легкую редукцию отдельных межкодовых или внутрикодовых “синонимов”, а иногда и, наоборот, еще большее их нагромождение, нанизывание с эмфатической целью, по принципу “кашу маслом не испортишь”» (Толстой 1981: 46).

2. Как уже отмечалось, одна из самых распространенных игр, основанных на слове, — игра в суд. Сама речь судьи (в любой конкретной модификации этого персонажа) может строиться по-разному: или как допрос, когда подсудимые обязаны отвечать на задаваемые им вопросы : «Дружишь?» — «Дружу». — «Гуляешь?» —

“Гуляю”. — “Ходишь?” — “Хожу”. — “Конфеты носишь?” — “Носил!” — “А ты брала?” — “Брала!” — “А куда клала?”» (Лурье 1995: № 59) — или как обвинение, причем в последнем случае обвиняемым не дается возможности признать вину или не согласиться с ней, т. к. если судья и задает вопросы, то они носят чисто риторический характер: «Ну, ты что, как ты гуляешь с ним, ты пузо сделала, а рябёнка закинула куда-то, тебя судить будем. Вот так посудим, что вы тут стоите, и за рябёнка посудим» (Лурье 1995: № 69).

Таким образом, выявляется одна особенность «судейских» текстов, присутствующая вне зависимости от того, к какой из двух указанных форм они тяготеют: все эти тирады носят исключительно констатирующий характер, т. е. цель их произнесения сводится к устному принародному постулированию якобы имевших место фактов, касающихся прошлого «подсудимых». Заметим, что даже в том случае, когда парень и девушка должны сами отвечать на вопрос, принимается только ответ, содержащий «чистосердечное признание своей вины». Ответчиков бьют не только за молчание («уклонение от ответа»), но и за не удовлетворяющий судью, — а, значит, и игру с ее ритуальной задачей — его вариант («отклонение обвинения»): «“Ты с им ить гуляешь?” — “Гуляла!” — “Ты ему давала?” Если котора не сказыват, што давала, дак дуют <...>. Пока не “сознается”» (Альбинский, Шумов 1991: № 52); «“Нет, не люблю, нет. Он только за мной гоняется, не буду с ним целоваться”. Отворачиваюсь. А меня плёткой: “Стой ровней! Говори смелей!”» (Лурье 1995: № 63).

Замечательно, что в изображении судебного заседания устойчиво присутствует «обвинитель» (судья, барин, воевода и т. п.) и столь же устойчиво отсутствует «защитник». Процессуальная сторона суда находит себе место в игре лишь постольку, поскольку она связана с выяснением игровой истины, как правило, негативной, относительно «подсудимых». Цель святочного суда в том, чтобы эта «истина» стала достоянием присутствующих, своего рода «объективным знанием», а дихотомии виновности — невиновности, осуждения — оправдания ритуал, по всей видимости, не интересуют. В немногочисленных описаниях упоминается, что о подсудимом могли сказать и «хорошее».

Однако в этом случае о нем не говорилось «плохого», к тому же положительный «ярлык» «вешал» также судья. Таким образом, позитивная характеристика никогда не носила характера «оправдания», но опять же констатации.

Но заметна и обратная тенденция. В варианте, когда суд производится над одними девушками, без партнеров, мы уже имеем дело, казалось бы, с приговором в чистом виде: у зрительницы ничего не спрашивают, а сразу выносят некий вердикт о ее качествах и поведении в форме так называемой хулинки. Вспомним, однако, что «накладанию» хулинок в полном варианте игры предшествует действие, представляющее сватовство ряженого. Причем «жених» не просто спрашивает «благословения» на брак с одной из присутствующих девушек, но, получив дурную характеристику невесты, тут же изменяет свой выбор. Не вызывает сомнения, что в идеале ряженный должен был перебрать таким образом всех находящихся на гулянке девиц, чтобы каждая из них прошла через ритуальное охуливание. Жених-окрутник не просто сватается, а выбирает себе невесту, критерием же для выбора служит оценка ее качеств, даваемая «судьями». Хулинка — тот же обличительный ярлык — оказывается необходимой для осуществления этого выбора, ритуально значимого как процесс.

Еще Л. Л. Бойцовой и Н. К. Бондарь отмечена странная особенность сценического действия в играх типа «Сидор и Дзюд». Первый, кому сообщается о намерении жениться, не отвечает сам, а предлагает обратиться к своему напарнику-двойнику: «Самсон, Самсон, я жаниться хочу!» — «Самсон уехал в ригу за овсом, поязжай к Сидору» — <...>. «Сидор, Сидор, я жаниться хочу, выбираю невесту» (Бойцова, Бондарь 1990: 194); «Дед Окула!» — «Какого тебе надо хуя?» — «Жаниться хочу». — «Дело не моё, дело Сидорово!» — «Сидор Мартыныч, жаниться хочу» (записано автором в Андреапольском районе Тверской области в 1997 г.). Так повторяется при каждом новом обращении к мифологическим «экспертам». По-видимому, это затягивание диалога и переадресовка запросов жениха одним персонажем другому имеет целью не что иное, как усиление фактора процессуальности в сюжете игры посредством усложнения

диалогической ее части.

Не менее наглядно мотив выбора (точнее — выбора), производимого путем выяснения/констатации актуального качества объектов, выражен в символике других по сюжету игр, например, упоминавшейся уже игры в лесника, оценивающего деревья в лесу. Действие этой игры в его соотношении с игровым ее сюжетом представляет собой как бы полную реализацию метафорического значения слова «клеить»: клеймя деревья, ряженный иносказательно «клеит» изборающих их девиц: «Лес клеймили. <...> И вот он ходит и шшупаеть все, ну: “Эта пойдеть на экспорт...”. Ну, яшшо приходить туда-сюда: “Эта пойдеть на дрова. Нягожа. На дрова только”. Всё. Третью (девушку подводят). Подходить. Постукаеть: “О-ой! Там дупло! Эта только пойдеть на колоды, на пчел”» (Лурье 1995: № 43). Основное содержание текстов здесь — констатация пригодности-непригодности того или иного дерева (девушки).

По тому же принципу дознания, выяснения «истины» строятся и диалоги-расспросы, цель которых — заставить назвать имя «любownika» (любовницы). «Принесут солому. Туда ребятишек посадят и водой поливают, чтобы говорили. “Сынок, а сынок, чей у тебя херок?” Он и скажет имя девушки» (Лурье 1995: № 42). Вопрос в сущности означает: с какой девушкой ты делишь ложе? Можно привести целый ряд аналогичных примеров игр из разных региональных репертуаров: «“Воины” бегут, хватают парня и ложат на кобылу. Воевода и начинает ему вычитывать все грехи — с кем он спит, с кем гуляет и проч., а остальные парни и девки хохочут» (Морозов, Слепцова 1993: 243); «Стали яны (деды) кричать громкым голысым: — Марья, у! Нашли у таупе тую Марью; привяли, паставили миз народа у кругу; стали спрашивать, иде шлялася, прападала етыя дни. — Иде ни шлялася, пришла ты к нам. Видим мы, што нам крезьбины спраулять. С кем ты звалялася? Назаветь насильника. <...>» (Добровольский 1903: № 3); «У дярюгу содють чилавека, завяжуть яго вярёукыню и падвесють пуд палицу и усодють к яму у дярюгу лукошка. Патом вазьмуть палку, бьють па етыму лукошку и спрашивають: — “Вор, вор, за што ты павешин?” — “За шью.” — “Да за якую ж причину?”»

— “Я с такою-то бабью пиринучувау.” — “Ах, ты бесстыдник!..” Маладуху или деуку найдуть, падводят к яму, страмять яе; а ина яго и бранить» (Добровольский 1903: № 17).

Последняя игра чрезвычайно сходна с описанным Н. С. Преображенским катаньем молодцов на кобылах: «На спину здорового мужика сядят парня <...>. Двое других мужиков драли повешенного по спине, спрашивая: “Кого любишь?”, продолжали свою работу до тех пор, пока парень не называл какой-нибудь из сидящих девушек. Тогда его отпускали» (Преображенский 1995: 194). В описанной К. Завойко игре в быка исконный смысл допроса эвфемистически затемнен настолько, что для непредвзятого читателя «наказание» девушки выглядит неоправданным: «Гуляющие в избе парни вынимают тогда заранее приготовленные жгуты и бьют ими девок со словами: “С кем быка ела?”» (Завойко 1995: 201).

Итак, всякий вопрос уже несет в себе однозначный ответ, а готовый приговор существует лишь как результат целенаправленного выяснения. Нет следствия без суда, нет суда без следствия. Как было показано, модель суда-следствия, связанная с мотивом выбора, просматривается в массе игр, далеких от этой сюжетной ситуации.

3. Выше говорилось о роли вербальных игр рассматриваемого типа в ритуальной предбрачной инициации совершеннолетних. Однако не всегда содержание этих текстов лежит в сфере эротики. Более того, сама устойчивая ситуация разнополости ряженных персонажей (мужчины) и испытуемых (девушки) знает исключения. В одной из игр, описанных Н. С. Преображенским, через процедуру выбора путем констатации пригодности-непригодности проходят мальчики (см.: Преображенский 1995: 195). Независимо от того, позднее ли это перенесение функции ритуальной идентификации с одной половозрастной группы «испытуемых»/«посвящаемых» (девушки-невесты) на другую (мальчики), или же данный тип действия в принципе шире какого-либо одного определенного идейного «наполнения», — в любом случае очевидно, что рассматриваемая модель являлась актуальной для обряда, а следовательно, продуктивной, что предопределило возможность возникновения на ее основе единотипных игр с различ-

ными сюжетами и, по-видимому, неодинаковыми ритуальными заданиями. Таким образом, наряду с вопросами, в ответах на которые или в самой их постановке можно увидеть актуальное для святочного обряда значение — эротическое, могут быть заданы и вопросы, едва ли имеющие какой-либо существенный ритуальный смысл.

Кроме того, рассказам может быть подвергнут как ряженный (ср.: хулилки накладывать), так и не ряженный (ср.: суд) участник игры, сущность же действия и его целевая направленность от этого никак не изменяются. Так что вербальные игры могут носить и чисто зрелищный, на первый взгляд, характер, принимая форму представлений. Вопросы к не ряженным или о них легко заменяются в этом случае диалогом или монологом персонажей. В игре «волки и овцы» пастушка, сетуя, что волки опять унесли ее овец, дает каждой из них характеристику, иносказательно относящуюся к девушке: «Ой, батёк, такую хорошую овечку увели, за ней такой-то баран ходит. Ну, чёрт с ей, батёк, она не покрывается!» (Лурье 1995: № 20). Игра «масло мешать» начинается с того, что Васиха, перемешивая в ведре снег с золой, рассказывает: «Пошла в деревню, вот пришла я к Маньке: “Дай мне, Манечка, масельца, хоть чуть-чуть”. Она говорит: “Не могу я тебе дать. Я б дала, да приходил кот Ваньки Кузнецова, все масло осадил”» (Лурье 1995: № 17), — и далее в тех же терминах повествуется о любовных связях односельчан. Персонажи другой игры, так называемые «бобки», ряженные нищими («собирашками»), приходят в избу, садятся на пол и начинают, хныча, завывающими голосами рассказывать друг другу, у кого из деревенских они побывали, кто их чем подарил, кто накормил, кто пустил переночевать, кто прогнал, описывая при этом, кто как живет, и не забывая «странных» характеристик односельчан. После этого бобки поднимаются и пляшут под скабрезные частушки.

На последнем примере особенно хорошо видно, как сюжетная схема, лежащая в основе целого ряда обрядовых игр, провоцирует возникновение своего рода театральных представлений, в которых, тем не менее, сохраняются рефлексy ритуальной практики. Очень показательны в этом плане игры, изображающие допрос крестьянина офи-

циальным лицом. «<...> (Царь) выберет, значит, молодова парня, и он приводит "преступника". "Почему ты то не уплатил, друго не уплатил?" <...>. Тут начинают дуть по заднице: "Почему ты не уплатил там столько налогу ле, штрафовки ле?.. Почему ты не платишь налогу вовремя?" Ну, и штраф давали, всяку таку ерунду» (Альбинский, Шумов 1991: № 58).

Тенденция подмены ритуального суда-следствия имитацией соответствующей бюрократической процедуры, можно сказать, достигла своего апогея в пересказанной Н. С. Преображенским игре в ревизию, в которой тщательнейшим образом сценически разработана вся внешняя, церемониальная сторона допрашивания:

«Ревизор сел в передний угол, держа в руках швабру как знак его ревизорского достоинства. Секретарь с писарем сели у стола, поставили на него чернильницу и разложили бумаги. Прочие более мелкие чиновники стояли в почтительном отдалении и ожидали приказаний. Это значило, что хотят произвести ревизию. Ревизор помахал шваброй, что значило, что пора начинать ревизию. Два мелкие чиновника отправились к девушкам, схватили одну из них и подвели к столу. Секретарь сделал ей несколько допросов (sic!): кто она, сколько ей лет и проч. Писарь смарал палкой бересту, что означало, что он записывает» (Преображенский 1995: 197). Авторы книги о вологодской праздничной культуре утверждают (правда, никак не аргументируя своих поправок), что Н. С. Преображенский недоговаривает, что «ревизоры выпрашивали у девушек не только происхождение и возраст, но и о ком они страдают, сколько раз за вечер целуются, и задавали другие каверзные вопросы» (Морозов, Слепцова 1993: 243—244). Представляется, что степень «каверзости» вопросов, при том что изначален, конечно, вариант эротического их содержания, могла варьироваться от случая к случаю, но форма игры, основанной на «допросах», оставалась стабильной.

Едва ли все объясняется и одной сатирической, «пародийной» направленностью этой, очевидно, поздней по времени сюжетного оформления игры. Сама модель является, по-видимому, настолько значимой и потому настолько продуктивной и устойчивой, что продолжает вос-

производиться в игровом действии и, более того, организовывать его вокруг себя даже тогда, когда игра уже утрачивает свой изначальный обрядовый смысл: модель суда гарантирует игре более универсальное ритуальное значение.

Ритуальный потенциал рассматриваемой сюжетной схемы, ее способность к репродукции, с одной стороны, и тенденция к развертыванию зрелищного элемента святочных игр и вытеснения им ритуального взаимодействия ряженных с не ряженными — с другой, обусловили появление особой репризы: сцена допрашивания персонажа с целью идентификации его личности стала общим местом для целого ряда игр одной традиции, неизменно начинающихся с церемонии «проверки документа» у вновь появившегося персонажа: «гаспада мужики» («хозяева площадки») дознаются, тот ли он, за кого себя выдает: «Здрастуйтя, гаспада мужики! Пазвольтя са свайго тёмныва лесу Злыдню выгнать!» — «Пайзвольтя спросить, аткуда вы такая іость, с каких паместиу вы находитесь сами? Ти іость у вас удаставерения, што вам можна ганяць ахоту?» Прачитали удаставерения, дазволілі яму са свайго тёмныга леса Злыдню выгнать»; «Аткуда вы такае старцы?» — «Ельнинския.» — «Как бы мы вас ни пувизали.» — «Ня можитя вы нас пувизать: у нас дакуминты іость»; «Пазвольтя, штоб на уруги у вас гуси пабыли!» — «Удаставерения іость?» — «Іость» — «Пакажитя!» Читают удаставерения»; «Гаспада християни, ти ня можна у вас рыбы палауливать?» — «Покажитя удаставерения, што вам можна рыбу лавить.» Прачитали удаставерения; пазволілі ім рыбу лавить»; «Ти пайзволитя, гаспада мужуки, пастивить на своём владении?» — «Аткудава ж ты такай іость, мужучок? Ти іость ище у тебе удаставерения?»» (Добровольский 1903: №№ 1, 3, 14, 15, 20).

В святочном представлении «Ездок и Конёвал, или Конь», записанном Н. Е. Ончуковым и, судя по всему, восходящем к игре с иным ритуальным сюжетом, также нашел себе место мотив идентификации личности. При этом, если представление самого Конёвала вполне оправданно и традиционно — это типичный ход для героев народного театра «врачебной» специальности вроде лекаря, фершала

и т. п., — то дознание, учиняемое Конёвалом Ездоку, выглядит совершенно немотивированным: он начинает допрос своего «заказчика» в ответ на просьбу вылечить коня, отвечает вопросом на вопрос.

Ездо к. Здравствуй, господин!

Не можешь ли моей лошади излечить?

Конё в а л. Ты чей?

Строго говоря, именно на вопросах такого рода и построен почти весь недолгий диалог персонажей (до лечения лошади дело так и не доходит). Конёвала не могут удовлетворить «туманные и уклончивые» ответы собеседника (вспомним «дотошность» всех святочных судей, ср.: «Стой ровней, говори смелей!»), и за одним вопросом следует другой: «Однако с каких же ты мест?»; «Где ж ты живешь?»; «Где же твой дом?» Заканчивается же все категорическим отказом «поправлять» лошадь, прежде чем ее владелец не предъявит документ, чтением которого и завершается вся пьеса:

Конё в а л. Вот это ладно.

Только надо мне паспорт либо вид.

Ездо к. Есть у меня вид,

Трубкой свит,

Низко прибит <...>.

Конё в а л. Если ты не покажешь мне паспорт или виду, я не буду поправлять твоей лошади.

(Ончуков 1911: 118—120)

Так рефлекс сюжетной модели не только сохраняется в утратившей ритуальное назначение драматической сценке, но и — на уровне мотива — определяет ход развертывания ее сюжета, реализуемого в диалоге персонажей.

В целом все сказанное, как представляется, свидетельствует о том, что сам акт дознания/констатации не менее, если не более важен, чем содержание произносимых при этом текстов, по крайней мере — более устойчив. Перед нами, по сути дела, особый сюжетный тип свя-

точных ритуальных игр — сюжет суда-следствия, реализующийся одновременно как процесс выяснения и как его цель и результат — акт констатации. Эта модель характеризуется продуктивностью для святочного обряда, разнообразием конкретных игровых реализаций (от собственно сцены суда до жалобного диалога двух нищих), большинство из которых напрямую связано с половозрастным инициальным текстом новогоднего ритуала.

* * *

Альбинский, Шумов 1991 — Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор. Т. XXVI. Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С. 171—188.

Бойцова, Бондарь 1990 — Бойцова Л. Л., Бондарь Н. К. «Сидор и Дзюд» — святочное представление ряженных // Зрелищно-игровые формы народной культуры: Сб. науч. ст. / Отв. ред. и сост. Л. М. Ивлева. Л., 1990. С. 192—195.

Добровольский 1903 — Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. IV. М., 1903.

Завойко 1995 — Завойко К. В костромских лесах по Ветлуге реке (глава «Святочное ряжение») // Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А. Топорков. М., 1995. С. 199—201.

Левинтон 1974 — Левинтон Г. А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1974. С. 162—170.

Лурье 1995 — Лурье М. Л. Игры ряженных Торопецкого района Тверской области // Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А. Топорков. М., 1995. С. 202—222.

Морозов, Слепцова 1993 — Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. Ч. I: Святки и масленица. М., 1993. (Серия «Библиотека российского этнографа». Вып. 8).

Ончуков 1911 — Ончуков Н. Е. Северные народные драмы. СПб., 1911.

Преображенский — Преображенский Н. С. Баня, игрище, слушанье и шестое января (Ч. II) // Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. / Сост. и науч. ред. А. Л. Топорков. М., 1995. С. 185—198.

Толстой 1981 — Толстой Н. И. Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста—81. М., 1981. С. 46—47.