

Наталья Коковина

Курский государственный университет
Филологический факультет
Кафедра литературы
305000 Курск
ул. Радищева, 33

Игровые и ритуальные практики в русской литературе XIX века

В свое время, обратившись к анализу роли игрового компонента в культуре разных эпох, Й. Хейзинга по поводу XIX столетия утверждал, что «век XIX утратил ощущение свойства игры»¹. К подобному выводу приходит и Н. Бердяев, противопоставляя игровую эпоху Ренессанса периоду XIX в. как времени «иссякания игры, свободной, избыточной игровой энергии»². Между тем, представляется, что в тех или иных формах, претерпевая различные метаморфозы, меняя области применения, игра все же существует и в культуре XIX в.

Поздняя литература выбирает иные, нежели в определениях Й. Хейзинги, игровые парадигмы: игра формами, смыслами, образами. Манипулирование идеями и образами мировой культуры, составляющее игровое поле в постмодернизме, не столь характерно для русской литературы XIX в., но писатели так или иначе касались в своем творчестве вопроса об игровых началах действительности и игровой составляющей человеческого поведения. Пожалуй, особенное внимание уделялось процессу контаминации (смешения) игры и реальной действительности в человеческом сознании. Особый, основанный на социокультурной самокодировке тип игры мы наблюдаем в феномене традиции, которая постигается, объективируется в определенных стереотипизированных формах, а именно, через национальные обычаи, обряды, ритуалы, каноны, праздники, веками сохранявшиеся в семье и в обществе и узаконивавшие стереотипы нравов, морали и поведения в обществе.

¹ Й. Хейзинга, *Ното Ludens; Статьи по истории культуры*, пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова, коммент. Д. Э. Харитоновича, Москва 1997, с. 179.

² Н. Бердяев, *Конец Ренессанса (К современному кризису культуры)*, [в:] *Проблемы духовной культуры и религиозной философии*, Берлин 1923, с. 31.

Празднества и обряды часто сопряжены с игрой («игрище», «играть свадьбу»). Можно рассмотреть механизмы актуализации игры в феномене праздника, который организует принципиально иную реальность.

Повторяемость игры видна не только в ее внутреннем порядке, но и в закономерностях ее «внешнего» бытования. Й. Хейзинга пишет:

Игра сразу фиксируется как культурная форма. Будучи однажды сыгранной, она остается в памяти как некое духовное творение или ценность, передается далее как традиция и может быть повторена в любое время³.

К этому можно добавить, что многие культурно значимые игры (например, святочные игры и представления) повторяются с особой периодичностью и приурочиваются к определенным праздникам и в связи с этим имеют смысл магических действий, определяющих миропорядок. Пространство игры сохраняет и воспроизводит архаичные навыки и ценности, утратившие с ходом времени свой первоначальный практический смысл.

В празднике наличествуют и свободная игровая стихия, и правила, принятые в качестве условия игры и возникающие по ее ходу. В целом же он регулируется жестко структурированными ритуальными практиками. *Pumyal* представляет формализованное поведение или действие, имеющее определенный, закрепленный традицией инвариант, обладающий прежде всего символическим значением. Природному и культурному окружению человека (элементам ландшафта, утвари, частям жилища, пище, одежде и т.п.) придается знаковый характер. Все эти семиотические средства вкупе с языковыми текстами, мифами, терминами родства, музыкой и другими явлениями культуры обладают единым и общим полем значений, в качестве которого выступает целостная картина мира.

В ритуале память уже не дает нам представления о нашем прошлом, она его разыгрывает; и если она все-таки заслуживает наименования памяти, то уже не потому, что сохраняет образы прошлого, а потому что продолжает их полезное действие вплоть до настоящего момента.

Сфера игрового поведения не только охотно пользовалась цитатами из ритуала, но в основном из них и монтировалась. Не случайно при изучении символических форм поведения одним из наиболее запутанных является вопрос о соотношении игры и ритуала. Зыбкость границ, отсутствие четких представлений о природе этих явлений нередко приводит к расширению сферы игры за счет ритуальных форм поведения, и наоборот. Можно встретить работы, где термины «игра» и «ритуал» используются как синонимичные. Весьма распространена точка зрения, согласно которой игра генетически восходит к ритуалу. Начиная с *Исторической поэтики* А. Н. Веселовского

³ Й. Хейзинга, *Homo Ludens...*, с. 20.

(еще раньше – в *Поэтике* Аристотеля и *Эстетике* Гегеля) идея обрядового происхождения игры возникает всякий раз при обсуждении вопроса их соотношения. В известном роде модификацией этого взгляда является представление об игре как о сниженном варианте ритуала (игра как выродившийся ритуал). Действительно, можно привести множество примеров трансформации ритуала или некоторых его фрагментов в игру. Вместе с тем есть и существенные доводы против этой эволюционной схемы. Например, одним из важнейших условий действенности ритуала является его соотнесенность с определенной точкой во времени и пространстве. Для игры этот признак нерелевантен. Более того, когда ритуал трансформируется в игру, он в первую очередь теряет эту пространственную и временную закрепленность. Основываясь на том, что в так называемых обрядовых играх присутствуют внеигровые цели, исследователи часто целиком относят их в сферу ритуала: игра на святочных игрищах, как и в свадьбе, используется только в качестве своеобразного приема, способа выражения обрядового содержания; у календарно-обрядовых игр есть внеигровые установки и цели: они вписаны в обрядовую прагматику, а это противоречит основополагающему положению подавляющего числа игровых дефиниций – игра, по определению, бесцельна или, согласно Й. Хейзинге, имеет цель в себе самой. На наш взгляд, родство обряда и игры нельзя однозначно объяснить происхождением одного из другого. То, что они пользуются сходными средствами (способом представления, организацией содержания, мифологическим образом) для выражения собственного смысла не говорит о вторичности одного по отношению к другому. Их общность заключается не столько в генетическом родстве, сколько в типологическом сходстве. В русской литературе XIX в. актуализирована прежде всего праздничность религиозная.

Несомненно сходная природа бытия искусства, игры и праздника по способу временной организации. Для праздника, как и для игры, характерна повторяемость, периодичность. При этом возвращающийся праздник – это не другой праздник, но и не простое воспоминание о том, который уже некогда праздновался. Учитывая особенности темпоральной структуры праздника, можно говорить об участии его в упорядочении народного бытия как единого целого. В литературе XIX века зачастую понятие праздника и берется не в специальном смысле (некое «торжественное мероприятие»), а в самом широком – как определенное состояние мира, что обуславливает и форму протекания художественного времени, которое предстает в празднике как особое, вырванное из обычного хода жизни время и выступает ведущим началом в формировании хронотопа.

Христианский праздничный устав византийской церкви был изменен и дополнен праздниками языческого происхождения. Для литературы такое совмещение христианских и языческих обрядов, ритуалов, примет

привычно, как привычно оно для русской жизни. Так, в *Воспоминаниях* А. А. Фета многие годы детства сплавятся в череду праздников:

На Масляной, когда ловкие столяры взвозили на гору Новосельской усадьбы не салазки, а большие сани и, насажав на них десятки разряженных баб, неслись несколько сот сажень с возрастающей быстротой, мы неизменно были на головашках в числе хохочущих седоков. На «сорок мучеников» и мы выходили на проталину к дворовым мальчишкам с жаворонками из белого теста и, подбрасывая их кверху, кричали: «Чувиль-чувиль, жаворонки!». На «красную горку» мы не пропускали хороводов и горелок, а в Троицин день шли к разряженным бабам в лес завивать венки и кумиться [...] Тут же по прогалинам бабы разводили огни и на принесенных сковородках изготовляли яичницу. Покумившиеся оставались кумом и кумою на целый год. На закате солнца вся пестрая толпа в венках шла к реке, распевая:

«Кумитесь, любитеся,
Любите меня [...]»⁴.

Органично в течение природной жизни вливается жизнь человеческая, обозначенная праздниками, усиленная авторским «помню» в миниатюре И. А. Бунина:

Помню солнечное утро на Троицу, когда даже бородатые мужики, как истые потомки русичей, улыбались из-под огромных березовых венков; помню грубые, но могучие песни на Духов день, когда мы с закатом уходили в ближний дубовый лесок и там варили кашу, расставляли ее в черепках по холмикам и «молили кукушку» быть милостивой вещуньей; помню «игры солнца» под Петров день, помню величальные песни и шумные свадьбы, помню трогательные молебны перед кроткой заступницей всех скорбящих, – в поле, под открытым небом⁵.

Игровое начало народных обрядов «растворяет» серьезность церковных ритуалов, включая их в общий круг праздника.

В пьесе *Бедность не порок* А. Н. Островского фоном является старинное обрядовое праздничное гулянье, своего рода фольклорное действо, которое разыгрывается на святках целым народом, условно отбрасывающим обязательные в современном обществе отношения, для того чтобы принять участие в традиционной игре. Посещение богатого дома толпой ряженных, в которой нельзя отличить знакомого от чужого, бедного от знатного и власть имущего, – один из «актов» старинной самодетельной игры-комедии, в основе которой лежат народные идеально-утопические представления. Праздничная пышность театрального представления как бы продолжала народное святочное или масленичное гулянье с его вековыми обычаями и традициями. И это буйство веселья драматург делает средством постановки больших социальных и этических вопросов.

⁴ А. А. Фет, *Воспоминания*, репринт изд. 3 т., Москва 1890, Москва 1892, т. 1, с. 50.

⁵ И. А. Бунин, *Собрание сочинений в 9-ти тт.*, Москва 1965–1967, т. 5, с. 302.

В завершенном виде обряд празднования, многоплановая символика церковных служб предстанет в *Лете Господнем* И. С. Шмелева, где кольцевая композиция романа отражает годовой цикл календарных праздников и обрядов.

Содержательное своеобразие праздничных эпизодов и их функция в структуре произведения не исчерпывается поэтическим колоритом. Святки или Пасха обычно и элемент бытописания, и составная часть событийного движения произведения, и способ углубленной характеристики персонажей. Календарная регулярность праздников становится знаком устойчивости жизни. Значимость Пасхи и Рождества как абсолютных сакральных и временных ориентиров для христианского мира обусловили тиражированность жанра пасхального и святочного рассказа в русской литературе. В работах Е. В. Душечкиной, Н. Н. Старыгиной, Н. В. Самсоновой и др. уже исследовались произведения, где календарные праздники с их собственным содержанием – этическим, религиозным, игровым, обрядовым – выступают в качестве доминанты, организующей художественный мир. Так, мажорная тональность *Ночи перед Рождеством* Н. В. Гоголя во многом предопределена сущностью праздника Рождества, с которым народное сознание связывало пиршества, увеселения, гадания, хождения ряженных, колядование, обрядовые песни по случаю рождения Спасителя.

Но и стихия повседневности не исключает театрализации. Под этим углом зрения русскую культуру начала XIX века осмысливает Ю. М. Лотман. Фиксируя разрушение границы между искусством и бытовым поведением вначале XIX века, он пишет:

Театр вторгся в жизнь, активно перестраивая бытовое поведение людей. [...] То, что вчера показалось бы напыщенным и смешным, поскольку приписано было лишь сфере театрального пространства, становится нормой бытовой речи и бытового поведения⁶.

На первый взгляд, праздник противопоставлен каждодневному быту своей особой ритуальностью. В ритуале конструируется особого рода реальность – семиотический двойник того, что было «в первый раз» и что подтвердило свою высшую целесообразность уже самим фактом существования и продолжения жизни. Ритуальная реальность с точки зрения архаического сознания – отнюдь не условность, но подлинная, единственно истинная реальность. Ритуал как бы высвечивает ту сторону вещей, действий, явлений, которые в обыденной жизни затемнены, не видны, но на самом деле определяют их истинную суть и назначение. Отсюда и двойственность всех явлений, способность быть чем-то одним в быту и совершенно другим в ритуале, та двойственность, которая обеспечивает удивительное переключение

⁶ Ю. М. Лотман, *Театр и театральность в строе культуры начала XIX века*, [в:] он же, *Избранные статьи*, Таллин 1992, т. 1, с. 272.

с уровня ежедневной жизни, забот и рутины на уровень актуальных ценностей. Да и сам человек в игре, как и в ритуале, совсем не тождествен себе в повседневной жизни. Если в быту человек озабочен главным образом поддержанием своего биологического статуса, удовлетворением своих материальных запросов, личных интересов, то в ритуале находят свою реализацию его духовные устремления. Естественным коррелятом ритуала считается обычай, то есть канон повседневной жизни как устойчивого, усредненного, стандартного мира человеческих взаимоотношений.

Вл. Даль рассматривает понятие «обычай» в одном гнезде со словами «обычье», «обыкновение», «обычный» и т.д. – словами, которые помимо повторяемости, каждодневности, всегдашности означают еще простое, обиходное, немудреное. Поэтому столь важным является внимание к традиционно-обрядовой культуре и повседневному семейному укладу, формам осмысления родства, взаимоотношениям семьи и личности, общества и семьи в художественной литературе. Этика отношения к повседневности – важнейшее звено этоса отечественной литературы. Общей концептуальной рамкой для их понятийной фиксации и упорядочения, для выдвижения и проработки исследовательских гипотез, для анализа материала могла бы выступить сегодня категория *патриархального мира*.

Игра также может эпизодически входить в быт, но более естественная ее среда – между бытом и ритуалом. То, что можно назвать ритуализованным поведением (например, развлечения молодежи на посиделках, толоки и т.п.) – в значительной степени является игровым поведением.

Как и в случае с игрой, понятия «обряд» и «ритуал» нередко смешиваются и используются как синонимичные. Наличие терминов со сходными значениями (таких, как «обычай», «этикет», «церемония») делает общую картину символических форм поведения еще более размытой. Видимо, основная причина смешения указанных понятий заключается в том, что повседневное поведение (реализуемое в промежутках между ритуалами) также ритуализовано; ритуализованные формы поведения тем и отличаются от ритуального поведения, что ориентируются одновременно и на ритуал, и на быт. Ритуал и обычай – крайние точки на шкале символических форм поведения. Вырождение ритуала происходит тогда, когда он начинает «подстраиваться» под быт. Элементы ритуала могут быть перенесены в быт в виде цитаты, но далеко не все при этом может соответствовать его нормам. Не случайно наиболее насыщена цитатами из ритуала сфера игрового поведения, где элементы ритуала не ощущаются инородными. Иначе дело обстоит с неигровым поведением. Каждое заимствование из ритуала в быт весьма значимо и в зависимости от того, что цитируется, оценивается либо однозначно положительно, либо отрицательно. Учитывая, что обычай регламентирует только повседневное поведение, оставляя «неподконтрольным» ритуальное поведение, следует согласиться с тем, что ритуал и обычай являются различными феноменами, хотя в художественной литературе они

часто смешиваются. В этом отношении обряд и ритуал функционируют в качестве взаимодополнительных систем, продолжающих друг друга во времени и тем самым обеспечивающих непрерывность развертывания общего сценария жизни. Это тем более ощутимо для литературы середины XIX века, когда обрядовость насыщается элементами иронии, как например, в рассказе В. И. Даля *Кружевница*. Престарелая мать Аннушки узнает, что дочь не умеет причитать: «Не ладно будет, Аннушка, люди скажут: ей матери не жалко». Девушке трудно войти в роль и причитать над живой матерью, и та пытается смоделировать ситуацию: «[...] да тут неладно на печи – вот погоди-ка я лягу на лавку под образа, а ты сядь в ногах, да открой окошечко, да причитай за мною голосом»⁷. Комичность сюжета определяется парадоксальностью игровой ситуации при искренности чувств действующих лиц.

Но, становясь рефлексивно опосредованными, традиции кардинально меняют свой статус: если люди, живущие под непосредственной властью традиции, осознают ее просто как естественный порядок вещей, то осознание традиций как таковых – как предмета сознательного сохранения и трансляции во времени – предполагает определенную дистанцированность восприятия. В сознательном, отрефлексированномприятии присутствует элемент игры в традицию, игры в веру, игра со временем и виртуальной реальностью памяти (термин А. Бергсона). Тогда мы наблюдаем то, что Э. Хобсбаум называет «придумыванием национальной традиции»⁸.

К середине XIX в. рост самосознания героя ведет к «истончению» уз, связывающих его с патриархальной средой, очевидно сосуществует в характере героя развитое «отчуждение» и связанный с ним мотив одиночества, обусловленный «выпадением» персонажа из принятых норм, обычаев, традиций, протест против них.

Островский одним из первых заметил тенденцию к разрыву между реальным бытом и символическим обрядом, окостенение традиции, из которой уходит одухотворение любовью, состраданием, всепрощением, добротой, уважением личности. В 70-е годы в его комедии *Лес* мотив игры, комедианства определяет и форму произведения. Не случайно *Лес* часто называют «театром в театре».

Развивая эти традиции литературы XIX века, а во многом и отталкиваясь от них, писатели последующих поколений разрабатывают новые типы игровых моделей в контексте философско-эстетической дихотомии «субъект творчества/игра», требующие нового типа отношений автора с читателем, вынужденным стать активным участником творческой игры, в которую его вовлекает автор.

⁷ В. И. Даль, *Полное собрание сочинений: в 10-ти тт.*, Санкт-Петербург, Москва 1897–1898, т. 8, с. 269–270.

⁸ *The Invention of Tradition*, ред. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge U. P. 1983.

Natalya Kokovina

Game and Ritual Practices in the Russian Literature of the 19th Century

(Summary)

The article discusses a range of phenomena for which 19th-century literature established the name of *game*. In the study of symbolic behaviour, one of the most confusing questions is that of the relationship between game and ritual. Fluid boundaries between them and lack of clear idea of the nature of these phenomena have often lead to a widening of the scope of the concepts: *game* has been thought to include ritual behaviours, and the other way round.

Keywords: game, ritual, 19th-cent. Russian literature.