

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

Выпуск 12

**СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ
НОРМАТИВЫ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей



МОСКВА
2009

ББК 82.3Р
С47

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного республиканского центра русского фольклора*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России (2006—2011 гг.)».
Организация и проведение XIV Международной научной конференции
«Славянская традиционная культура и современный мир» (май 2009 г.) —
протокол конкурса от 17.04.2009 г. № 090317/893143/338/18*

Составители **М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская**

Редколлегия: **Каргин А.С.** (отв. редактор, руководитель проекта),
Алексеевский М.Д., Ахметова М.В., Добровольская В.Е.,
Зайцева Е.А., Зенина М.А., Костина А.В., Котельникова Н.Е.,
Новожилов В.В., Чибисов И.Е.

С47 **Славянская традиционная культура и современный мир.**
Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традицион-
ной культуры: Сб. научных статей. — М.: Государственный
республиканский центр русского фольклора, 2009. — 376 с.
ISBN 978-5-86132-066-5

В сборнике раскрывается ряд актуальных для отечествен-
ной фольклористики проблем, связанных с функционированием
нормативов как в традиционной, так и в современной культуре.
Разностороннее освещение этих вопросов на примерах классиче-
ского фольклорного наследия, а также обращение к явлениям со-
временного социокультурного процесса делают книгу интересной не
только специалистам в области традиционной культуры, но и широ-
кому кругу читателей, интересующихся славянским фольклором.

470201015-066
С _____ без объявления
ЛР 700132-2009

УДК 398.33 + 398.54 + 393.05 + 316.75 +394.262
ББК 82.3Р

ISBN 978-5-86132-066-5

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 5

Раздел 1

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ НОРМАТИВОВ

<i>А.С. Каргин, А.В. Костина.</i> Социально-организующая функция фольклорного норматива	7
<i>В.Е. Добровольская.</i> Некоторые аспекты изучения социальных и эстетических нормативов	18
<i>Т.Г. Владыкина.</i> Языковые клише ритуализованных норм поведения удмуртов	34
<i>А.А. Панков.</i> Суеверия в структуре повседневной религиозности	42
<i>И.Ю. Назарова.</i> «Неблагоприятные» приметы трехчастной структуры	58

Раздел 2

НОРМАТИВЫ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>С.М. Белякова.</i> Народная аксиология времени (запреты/предписания)	71
<i>С.Н. Амосова.</i> Система наказаний за нарушение запретов и предписаний, связанных с днями недели	77
<i>А.В. Черных.</i> «Грозные» летние праздники народного календаря и связанные с ними запреты у русских Пермского Прикамья	92
<i>К.В. Пьянкова.</i> «Пищевые» предписания и запреты в традиционной культуре	104
<i>С.А. Моисеева.</i> Регулятивы поведения молодежи в традиционной культуре горнозаводских сел Южного Урала (первая половина XX века)	117
<i>О.В. Егорова.</i> Чувашские обычаи и обряды периода беременности: роль запретов и предписаний	126
<i>И.А. Швед.</i> Традиционные верования белорусов, связанные с рыболовством	138
<i>Е.Ф. Фурсова.</i> Традиционное льноделие восточных славян Западной Сибири	143

Раздел 3
НОРМАТИВЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>М.М. Краси́ков.</i> «Шара, приходи!» (современная студенческая магия как феномен игровой культуры)	164
<i>Е.М. Белецкая.</i> Приметы в студенческой среде	200
<i>Д.В. Громов.</i> Модель для сборки: «реконструкция» как фактор возникновения молодежных субкультур	217
<i>Л.В. Рубцова.</i> Система запретов в фольклоре медицинских работников	233
<i>Н.А. Лысюк.</i> Мифология и магия городского жилища	238
<i>Э.Ф. Шафранская.</i> Русский базар: Вавилон не будет	254
<i>И.Е. Головаха-Хикс.</i> «Ничего не брать, ничего не давать, никому ни о чем не рассказывать»: традиционные запреты и суеверия в социальной и личной жизни современных украинцев	261
<i>Е.А. Самоделова.</i> Система запретов и их нарушения в общении с фольклористом (по полевым материалам 1982—2007 годов)	270
<i>С.В. Просина.</i> Как одевались «приличные» девушки в СССР (50—70-е годы XX века)	282

Раздел 4
НОРМАТИВЫ В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

<i>О.Е. Фролова.</i> Жанровое представление о норме (Пословица и анекдот)	296
<i>А.Б. Ипполитова.</i> Гендерные взаимодействия в травниках XVIII — начала XIX века	309
<i>В.Е. Добровольская.</i> Запреты и предписания, связанные с исполнением похоронно-поминальных причитаний, в традиционной культуре Центральной России (материалы Владимирской и Ярославской областей)	319
<i>М.Д. Алексеевский.</i> «Чтобы слезы не капали...»: регламентирование выражения эмоций во время ритуального оплакивания покойника	334
<i>О.В. Виноградова.</i> К вопросу о функционировании жанра былички в современных условиях	347
<i>А.Д. Цветкова.</i> Система норм и запретов в быличках о покойниках (по записям быличек Центрально-Северного Казахстана)	362
<i>Т.Ю. Сухоплюева.</i> Мотив «нарушения запрета» в быличках о банном духе на территории Удмуртии	370

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Основу данного сборника составляют статьи, написанные по материалам докладов, прочитанных на XII Международной научной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир». Эту конференцию, приуроченную к Дням славянской культуры и письменности, ежегодно проводит Государственный республиканский центр русского фольклора. Очередная конференция была посвящена теме «Социальные и эстетические нормативы», в ее работе принимали участие более 50 исследователей из 17 городов России и соседних стран; в течение нескольких дней обсуждался широкий круг вопросов, связанных с нормативным полем традиционной культуры.

Развернутая система нормативов, во многом определяющих характер функционирования общества, является крайне значимой для традиционной культуры. Система культурно-этнических, этических и эстетических установок охватывает все сферы жизни человека, делает ее стабильной: регламентации подвергается весь уклад социального и природного окружения человека; нормативы определяют характер взаимодействий людей с окружающим миром.

Современные полевые исследования свидетельствуют о том, что в наши дни нормативы являются одной из наиболее устойчивых составляющих традиционной культуры. Более того, нормативы оказываются весьма продуктивной формой современной культурной традиции, с появлением новых сфер жизнедеятельности человека возникают новые типы поведенческих нормативов, которые не были характерны для традиционной культуры. Одновременно с этим процессом в современном обществе наблюдается активная вербализация традиционных пре-скрипций, что можно оценить как своеобразное средство самозащиты традиционной культуры и в то же время как способ самоидентификации человека, который, следуя нормативам, словно подчеркивает, что является представителем определенного этноса или определенной региональной группы, противопоставленной другим этносам или группам¹.

Авторы сборника вводят в научный оборот новые материалы, связанные с данной тематикой, предлагают различные подходы как к сбору, так и исследованию нормативных форм. Для удобства читателей статьи сборника сгруппированы в четыре раздела. В первом разделе по-

мешены работы теоретического характера. Их авторы на разнообразном материале демонстрируют, что традиционная культура за свою многолетнюю историю выработала «эффективные способы передачи норм»² от поколения к поколению. В их работах отмечено, что, несмотря на разрушение фольклорной традиции, современные исследователи фиксируют большое число прескрипций.

Статьи, входящие во второй раздел, касаются нормативов традиционной обрядовой культуры. Прежде всего их авторы уделяют внимание ритуальным запретам и предписаниям, связанным с различными сферами крестьянской жизни.

В третьем разделе помещены работы, в которых рассматриваются нормативы, бытующие в современном обществе. Как показывают статьи этого раздела, в наши дни приметы и запреты бытуют среди самых разных групп современных городских жителей: школьников, студентов, медицинских работников, рыночных торговцев и даже самих фольклористов. Изучение этого материала не только показывает преемственность нормативов, но и раскрывает механизмы их трансформации в новых социокультурных реалиях.

Четвертый раздел сборника составляют работы, в которых анализируются нормативы, связанные с фольклорными текстами. С одной стороны, исследуются правила и предписания, касающиеся исполнения произведений фольклора различных жанров (от похоронного причитания до былички), с другой — анализируются жанровые нормы самого фольклорного текста.

Статьи сборника написаны авторами, представляющими различные научные школы и практикующими разные методологические подходы к исследуемому материалу. Благодаря этому обстоятельству феномен нормативной культуры общества получает объемное видение, что открывает новые перспективы в его изучении. Мы надеемся, что благодаря актуальности выбранной темы сборник вызовет оживленную научную дискуссию, а также заинтересует не только специалистов, но и широкий круг читателей, равнодушных к традиционной культуре.

Примечания

¹ *Добровольская В.Е.* Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. материалов. Т. 2. М., 2006. С. 442; *Никитина С.Е.* Русские профессиональные группы в современную эпоху: культурные барьеры и культурные контакты // Традиционная культура. 2005. № 2. С. 99—108.

² *Каргин А.С.* Культура охаянная — культура мстящая // Народное творчество. 2008. № 5. С. 12.

Раздел 1

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ НОРМАТИВОВ

А.С. КАРГИН, А.В. КОСТИНА
Москва

СОЦИАЛЬНО-ОРГАНИЗУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО НОРМАТИВА

Актуальность рассмотрения фольклора как нормативного явления определяется следующим: многие социальные и эстетические нормативы, которые сформировались в границах древней фазы его развития, продолжают активно функционировать и в современном культурном пространстве, сохраняя и распространяя, в частности, «неписанные» законы.

Ученые пытаются определить причины широкого распространения нормативов, задаваемых традицией¹. Однако нам кажется, что при всем разнообразии подходов к проблеме в стороне остаются исторические обстоятельства. Огромные просторы России не позволяли осуществлять надзор за соблюдением законов², а значит, в этих условиях существенно повышалась роль нормативов, заданных традицией. Не следует забывать и об особенностях ментальности населения, не видящего в «нарезке» законов серьезных нравственных изъянов. Помимо этого необходимо помнить об особенностях общинного характера российской жизни. Уже в XI в. четко осознавалось и фиксировалось в летописях различие между нормативами принятых властями законов и негласными правилами, складывающимися в социуме. Русский человек до сих пор в оценке своих действий обращается не только к закону, но и к совести, руководствуясь императивом «поступай с другим так же, как хочешь, чтобы поступали по отношению к тебе», а для западного человека мерилом правильности его поведения становится закон с его установкой «что не запрещено, то разрешено».

В результате ценности западного мира, основанные на законе — и среди них такие, как либерализм и демократия — вступают в противоречие с традиционными нормативами не только христианской,

но также исламской, буддистской, конфуцианской цивилизаций, которые до сих пор почитают традиционные нормы. Закономерно, что в странах, исповедующих традиционные религии, лучше сохраняется фольклор, который пронизан идеями поддержания (или наказания за нарушение) традиционных норм, законов, правил поведения, представлений о мире и жизни. Как отметил Б.Н. Путилов, герои фольклора постоянно вовлекаются в коллизии, где они стоят перед выбором покорности или борьбы, отступления или преодоления, принятия или нарушения³.

Нормативы могут обладать более либо менее жесткой регламентацией. Кроме того, социальные практики находят свое выражение не в жесткой, а рекомендательной форме, прибегая не к повелительным, а к сослагательным формам, демонстрируют желательное действие. Наиболее строгие нормативы связаны с базовыми потребностями человека — потребностью в пище, в безопасности, в продолжении рода, в здоровье, в развитии. Соответственно и предписания имеют наибольшую жесткость в этих областях: так, каждый этап процесса получения и потребления пищи — от высевания семян и поимки добычи до откусывания, жевания и глотания — подчиняется нормам и регулируется правилами. Это правила поведения, касающиеся каждого этапа технологии, правовые нормы, регулирующие право собственности в зависимости от вклада в процесс, правила, определяющие время приема пищи, разделение готовой пищи на порции и манера поведения за столом — все они так же необходимы системе, как и ее материальные функции. Наши предки до Яблочного Спаса (19 августа) не употребляли в пищу ни фрукты, ни овощи (за исключением огурцов), так как до этого дня (дня Преображения), плоды не считались созревшими. Они появлялись на столе только после 19 августа. В народе говорили «Яблочный Спас — всему час»⁵ или «Яблочный Спас всего припас»⁶.

Можно предположить, что в обществе ярче проявляется влияние запретов и табу, чем влияние предписаний и прескрипций, однако это не так. Если обратиться к такой общественно значимой сфере, как общение, то можно отметить, что прескрипции существуют здесь как правила взаимоотношений, как предписания по осуществлению коммуникативного процесса. Причем эти правила обладают ярко выраженной спецификой в границах различных культур. Представители коммуникативной лингвистики⁷ различают прескрипции, которые носят предписывающий характер (что и как надо делать в общении), запретительные прескрипции (чего нельзя делать в общении) и интерпретирующие (объяснительные)

прескрипции (как надо понимать в процессе общения те или иные коммуникативные факты или действия).

Некоторые из подобных установлений отражены в пословицах, поговорках и присловьях народа («Без Бога не до порога», «Век прожить — не поле перейти», «Песни петь — не дрова рубить», «Человек — не Бог, а жить не даст»⁸), другие выявляются только в процессе анализа коммуникативной практики народа (через порог не разговаривают, прикосновение повышает убедительность, длительное совместное пребывание в одном месте с незнакомым человеком предполагает вступление с ним в общение, слабое рукопожатие свидетельствует о нерешительности, за столом надо участвовать в общем разговоре и др.). Для того чтобы подчеркнуть специфику отечественной культуры, можно отметить, что, к примеру, коммуникативные категории других культурных миров обладают принципиально иным содержанием, будучи соотносены с господствующими ценностными представлениями. В англоязычном западном мире коммуникативное пространство обозначается через такие категории, как *small talk* (ограниченность в частном общении), *privacy* (приватное частное пространство), *tolerance* (терпимость), *political correctness* (политкорректность). И.А. Стернин отмечает, что такие понятия, как японская коммуникативная категория *sabi*, означающая «уединенное молчание на природе, сопровождаемое слушанием какого-либо одного звука», категории «сохранение своего лица», «сохранение лица собеседника», характерные для японского и западного мышления — для русского коммуникативного сознания лакунальны как не обладающие ценностной значимостью. Только в настоящее время в русском коммуникативном сознании формируется категория толерантности на базе заимствованного слова. Некоторые авторы утверждают, что только русскому языку присущи такие коммуникативные категории, как *общение*, *разговор по душам*, *выяснение отношений*, *разговор начистоту*, которые отсутствуют в коммуникативном сознании других европейских народов⁹.

В подобных различиях состоит двойственная природа нормативов: с одной стороны, они являются универсальными, с другой — культурно опосредованными. Универсальность связана с утилитарно-прагматической ролью предписаний и запретов. И здесь можно отметить у разных народов единство норм. Так, у большинства индоевропейских народов человек, не вступивший к определенному времени в брак, рассматривался как неполноценный член социума. Так, в Древней Греции он не мог стать оратором, стратегом или быть избранным в народное собрание. В Риме с холостых брали налог. У

южных и западных славян с родителей неженатой молодежи брали штраф, на самих виновников в период от Святков до Масленицы надевали колодку и водили по деревне, предавая всеобщему порицанию. У русских на Масленицу достигшие определенного возраста, но не вступившие в брак молодые люди подвергались не только устному порицанию, но и реальному наказанию — их закапывали или валяли в снегу, «чтоб Постом не испортились»¹⁰.

Специфика же социальных норм связана с их культурной опосредованностью (т.е. особой ментальностью, ценностной системой, религиозными представлениями народа), а также с социальной необходимостью¹¹. И здесь отмечаются принципиальные расхождения у разных народов в трактовке того или иного явления или феномена. С одной стороны, универсальным запретом является запрет на вступление в брак с кровным родственником, особенно близким. Мотив запретного брака между братом и сестрой, например, явственно звучит в славянских балладах и эпических песнях (например, «Козарин»), повсеместно распространены сюжеты о встречах брата и сестры, не узнающих друг друга¹². С другой стороны, традиционная культура знает массу примеров на санкционирование обществом внутрисемейных браков. Так, на Гавайях, если простолудин вступал в такой брак, он становился «нечистым». Такая нечистота не могла быть «очищена», его лишали жизни. Но если вождь высшего ранга женился на своей сестре, он становился еще более священным. Высшей степенью неприкосновенности и священности обладал вождь, рожденный от брата и сестры, которые в свою очередь были детьми брата и сестры¹³. Такой брак становится воспроизведением брака предков, рожденных из единого первоначала.

У каждого народа есть специфические представления о должном поведении. Так, в Японии не следует втыкать палочки в рис. Подушка никогда не должна быть «направлена на север». Нежелательно оставлять на ночь незанавешенным зеркало в спальне. Так же как китайцы, японцы придают немалое значение числам. «Четыре» произносится по-японски как «shi», что созвучно слову «смерть», а «девять» — «ku» — напоминает слово «боль». Соответственно, эти цифры не пользуются в Стране восходящего солнца особой любовью: например, в больницах обычно нет 4-го и 9-го этажей. В России не следует оставлять ложку в тарелке с едой — «все время голодным будешь»¹⁴. Нельзя перекидывать подушку из изголовья в ноги — «голова болеть будет»¹⁵. Нельзя завешивать зеркало — «завесишь, покойник в доме появиться»¹⁶. Три, шесть и девять считаются счастливыми числами, а несчастье приносит «чертова дюжина».

Говоря о различиях в представлениях и ритуалах, Рэдклифф-Браун рассказывает: «Житель Квинсленда встретил китайца, который нес на могилу брата миску вареного риса. Австралиец, будучи в игривом настроении, спросил китайца, не полагает ли тот, что его брат придет и съест рис. Китаец ответил: “Нет! Мы угощаем людей рисом в знак дружбы и симпатии. Но, судя по вашим словам, я полагаю, что вы в вашей стране приносите на могилу цветы, веря, что мертвые будут наслаждаться их красотой и сладким ароматом”»¹⁷. Следовательно, нормативы каждой культуры обладают существенной спецификой, что находит свое отражение и в фольклоре.

Для того чтобы понять, какую роль в жизни общества выполняют нормативы, необходимо понять, какие стороны деятельности позволяют культуре функционировать. Во-первых, это репродукция (освоение человеком уже имеющегося фонда ценностей), во-вторых, это творчество (создание нового) и в-третьих, это ответственность (т.е. избирательность поведения). Избирательность поведения и задается нормативами, которые устанавливают главные и второстепенные стороны предмета или явления с точки зрения цели выживания коллектива. О том, насколько значимой для общины была сфера социальных отношений, фиксируемая нормативами, свидетельствует содержание обрядов инициации, существующих до сих пор в примитивных обществах. Как известно, неопитам в процессе инициации сообщались наиболее важные сведения — предписания поведения в общине и вне ее; особенности брачных отношений; запреты и табу на действия (обнажение лица, выход из жилища и проч.); запреты и табу на пищу и питье, на животных, растения, различные предметы и символы предметов, на посещение тех или иных мест, наконец, на слова (запрет произносить имена людей, покойников, духов, богов, названия животных).

Традиционная художественная культура всегда фиксировала границы допустимых отклонений в поведении в рамках определенной нормы. Эта вариативность поведения, прежде всего, фиксируется в вариантах фольклорных текстов. Так, в широко известной песне про татарский полон есть два различных окончания. В тексте из сборника П. Якушкина мать, которую дочь отпускает с подарками, остается: «Не поеду я / На святую Русь, / Я с тобой, дитя, / Не расстануся!». В тексте, записанном М. Стаховичем, напротив: «Не хочу я шубу / Соболиную, / Отпусти меня / В свою сторону»¹⁸.

Также нормативы не только представляли варианты, но и акцентировали предпочтения некоторого оптимального вида поведения в отношении того или иного предмета. К примеру, такая ситуация представлена в русской исторической песне об Авдотье Рязаночке,

которая в ответ на разрешение татарского царя увести ей из огромного русского полона кого-то одного выбирает не мужа, не отца и не сына, а брата как самого близкого ей по патриархальным кровнородственным нормам. В награду за этот «правильный» выбор татарский царь разрешает ей увести людей, сколько она сможет, и ее поход завершается возвращением всего громадного полона¹⁹.

Нормативы могут выступать как жесткие предписания. Таковы, например, нормативы, связанные с обретением клада, где правильное его использование (например, такое: «...исыскав клад, раздать его по церквам, а раздав, выстрелить и сказать: “Вот тебе Степан Тимофеевич сын Разин, вечная память”») становится условием дальнейшего благополучия нашедшего его²⁰.

Наконец, нормативы показывают не только вариативность или жесткость поведения, но и демонстрируют сопряженность деятельности индивида с ответственностью за нее через описание возможных последствий: «Не макай яйцо в солонку — Иудой станешь»²¹; «Девке нельзя платок криво вязать — жених хромой будет»²².

Однако было бы неверным полагать, что запреты и предписания предоставляются в форме непосредственного указания на желательность или нежелательность действия. Часто они предстают в опосредованной форме, например, в форме сказки, предназначение которой — через отношения персонажей подчеркивать жесткость социальных норм. Как правило, содержание сказки, возникновение в ней конфликтов и их развязывание полностью строится на нарушениях системы, которые влекут за собой жестокое возмездие — именно так родовая группа сурово охраняет свои обычаи²³. Именно санкции — т.е. реакции значительной части общества на тот или иной способ поведения (реакция одобрения — позитивная санкция, неодобрения — негативная санкция) — являются основным способом формирования социальных нормативов. Здесь, конечно, необходимо учитывать и тот факт, что фольклор не всегда предоставляет санкционированные нормы, часто герои фольклорных произведений совершают действия, в реальности недопустимые, нарушая принятые нормы; в фольклоре нарушаются и языковые нормы, например, в фольклорном юморе. То есть, по мысли Б.Н. Путилова, фольклор иногда оказывается в противоречии «с реальностью народной жизни»²⁴, подтверждая этим противоречием незыблемость самих правил и устоев, этими правилами обозначаемых.

Существенным является тот факт, что в любом человеческом обществе негативные санкции определены лучше, чем позитивные. И это тоже понятно, так как запрет задает границы, в которых существует культура. Если член общности соблюдает законы, он на-

ходится в границах культуры, если нарушает — он воспринимается или как не-культурное существо (т.е. как часть природы — о таких в народе говорят — «ведет себя, как зверь»), или как ино-культурное существо, чужой. Греки таких определяли как людей «с лицом человека и сердцем зверя», т.е. опять возвращали в природу. И в этом смысле предписание носить определенную одежду, есть определенную пищу, придерживаться определенных форм брака — это и есть комплекс предписаний, позволяющих человеку существовать в пространстве культуры. В то же время «фольклор как часть традиционной культуры не только передает, утверждает и укрепляет приемлемые общественные нормы поведения. Но также предоставляет установленную отдушину для избавления от этих норм»²⁵.

Таким образом, культура начинается там, где появляются границы между дозволенным и недозволенным. Эта мысль становится основной у З. Фрейда, который в своей известной работе «Тотем и табу» показал механизм рождения культуры. Исследователь предположил, что первым культурным чувством у человека было чувство стыда, порожденное убийством сыновьями отца из-за желания отобрать у него владение женщинами племени. Стыд и табу как на убийство родичей, так и на вступление с ними в брачные отношения, стали первыми актами культуры. Подчеркивая жесткость этих границ, Фрейд и высказал свою мысль о репрессивности культуры, которая лишает человека возможности реализовывать все свои желания, заставляя придавать им санкционированную форму. Фрейд увидел в этом причину неврозов и различных психических аномалий у человека.

Характерно, что в рамках традиционной культуры и фольклора подобные правила общения заложены изначально, более того, сам фольклор в некотором роде существует как система правил общественных отношений. Для знакомств было определенное время и место — хороводы, ярмарки, гуляния, игры наподобие взятия снежной крепости, вечёрки и многое другое. Существовали и определенные, социально приемлемые формы знакомства: «Девушка, если она приличная девушка, никогда первая с парнем знакомиться не пойдет. Она всегда скажет кому, что познакомиться с этим парнем хочет, но сама никогда первая не подойдет»²⁶.

Регламентированы традиционной культурой практически все социально значимые действия, причем не только знакомство, «гуляние» или «дружба», но и словесное противоборство, и даже такая форма праздничного поведения, как драка: «Всегда когда на гулянье ходили, всегда с гармонью, с песнями. Если соседняя деревня встретится, то парни ломались. Так и говорят “ломались

перед дракой”. Драки всегда на гуляньях были»²⁷. Как правило, открытый конфликт предвлялся обменом частушечными текстами между группами парней:

*Поиграй повеселея
Хулиганского еще,
Мой товарищ хулиганского
Играет хорошо.*

*Ты, товарищ, не ударишь,
А ударишь — не убьешь,
Если я тебя ударю,
Через пять минут помрешь*²⁸.

Таким образом, традиционная культура всегда четко определяла предпочтительные, допустимые и недопустимые формы поведения, позволяющие человеку соблюдать границы дозволенного. Однако в пространстве традиционной культуры с самого начала ее существования были выработаны формы нарушения запретов и преодоления границ этих норм — подобное время было связано с определенной ситуацией праздника, когда выход из этих границ не только не порицался, а даже предполагался. Флирт, гулянье, красование, драка, не уместные в будничные дни, составляли существо праздничного времени. Этот праздничный агон не выходил из рамок предписанного и регламентированного поведения человека в его взаимоотношениях с природой и обществом.

Следует отметить, что нормативность была характерна не только для традиционной культуры в доиндустриальном обществе, но она пронизывает и современные общественные отношения. Для того чтобы подчеркнуть универсальное значение нормативов как фактора развития культуры, достаточно обратиться к тем предписаниям и запретам, которые, несмотря на развитые законодательные системы, активно функционируют в границах современных различных социальных сообществ, в частности профессиональных. Причем, как правило, эти нормативы абсолютно неэффективны в иных социальных средах. Так, у писателей есть тайное профессиональное поверье: хочешь жить подольше — никогда не убивай главного героя! Пилоты не стригут ногти перед вылетом, а компьютерщики боятся попасть на религиозный сайт. Среди профессиональных воров существует поверье, что кража в церкви заканчивается бедой. Среди профессиональных татуировщиков существует поверье, что любая, самая маленькая татуировка может изменить судьбу²⁹. Сегодня, точно так же, как и во времена бытования классического и архаического фольклора, в микросредах активно функционируют запреты. Во многих современных профессиональных группах общепринятые табу и предписания отрицаются. При этом на рабочее место переносятся такие знаки, как «Место для курения», «Не курить» с перечеркнутым «не», «Комната отдыха». В качестве запретительных символов используются знаки дорожного движения («СТОП»,

«Кирпич», «Парковка запрещена»), запретительные и предупредительные знаки техники безопасности разных производств («Опасно для жизни», «Не стой под стрелой», «Посторонним вход воспрещен», «Не влезай — убьет!»)³⁰.

Конечно, самое значительное число запретов и предписаний — в тех сообществах, которые связаны с опасностью — у солдат, служащих в «горячих точках», представителей криминальной среды, у альпинистов, парашютистов. Например, у спелеологов существует запрет: в пещерах нельзя курить, а закрепление этого запрета реализуется через сюжеты быличек, в которых Белый Спелеолог наказывает за его нарушение. Туристам нельзя в конце маршрута выбрасывать соль, но напротив, необходимо выбросить или сжечь непригодные вещи; нельзя ставить палатку на то место, где раньше жили люди. Запреты и правила могут быть сформулированы в текстах клятв и заповедях, часто — шуточных: «Горячее сырым не бывает»; «Быстро поднятое упавшим не считается»; «Если тебе тяжело, помоги другому, и тебе станет легче»³¹.

Итак, фольклор обладает способностью осуществлять нормативное регулирование в обществе любого типа. Конечно, в границах современной культуры эти особенности существенно трансформируются. Нормативность, однако, не носит жесткого характера, а, скорее выполняет функцию маркировки пространства каждым из субкультурных сообществ. Вместе с тем, активное бытование нормативов свидетельствует о том, что они до сегодняшнего дня являются одной из существенных составляющих культуры любого сообщества и формирование новых норм есть свидетельство продолжающегося развития традиции.

Примечания

¹ Чернов И.А. О семиотике запретов // Труды по знаковым системам. 1967. Вып. 3. С. 45—59; Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Запреты // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д—К (Крошки), М., 1999. С. 269—273; Зеленин Д.К. Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей // Архив РАН. СПб. Ф. 849, оп. 1, д. 310; Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929; Добровольская В.Е. Магические запреты и предписания в сфере регулярной трудовой деятельности сельского населения Северной и Центральной России // *Palaeoslavica*. 2005. V. 13. № 1. Cambridge, Massachusetts. С. 243—259; Она же. Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции // Первый всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. 2. М., 2006. С. 428—449; Она же. Прескрипции, связанные с

профессиональной деятельностью, в традиционной культуре Центральной России // *Meninis tekstas: Suvokimas. Analize. Interpretacija*. Nr. 5. Vilnius, 2006. P. 46—53.

² Об этом говорит фраза Карамзина, ставшая крылатой, о том, что строгость российских законов компенсируется необязательностью их исполнения.

³ *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура; In *memoriam*. СПб., 2003. С. 140.

⁴ Среди концепций, объясняющих существенные моменты происхождения, содержания и функционирования нормативов, наибольшим влиянием пользуются четыре: магическая (рассматривающая запреты и предписания как формы практической магии — Фрэзер и др.); религиоведческая (объясняющая нормативы как «священные законы», связанные с верованиями в духовных существ — Тайлор и др.); психологическая (дающая психоаналитическую трактовку предписаний как выражения амбивалентных состояний и отношений, и подчеркивающая роль запретов как формы первобытной морали и одного из «пусковых механизмов цивилизации» — Фрейд и др.); антропологическая (истолковывающая нормативы как форму социального контроля — Малиновский и др.). Среди этих концепций наиболее универсальной, позволяющей анализировать все аспекты существования традиционной культуры, представляется антропологическая, где различные нормативы и предписания рассматриваются как социальные регуляторы. Это представляется верным, так как основная задача общины, начиная с самых ранних этапов ее развития, — выживание и недопущение депопуляции.

⁵ М.И. Тузова, 1915 г.р., урож. д. Горки, с 1966 г. проживает в г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).

⁶ А.Е. Банина, 1913 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

⁷ *Стернин И.А.* О национальном коммуникативном сознании // *Лингвистический вестник*. Вып. 4. Ижевск, 2002. С. 87—94 (URL — <http://www.philology.ru/linguistics1/sternin-02.htm>).

⁸ *Райкова И.Н.* Паремии // *Традиционная культура Муромского края*. Т. 1. М., 2008. № 1, 5, 21, 25.

⁹ *Стернин И.А.* О национальном коммуникативном сознании... С. 87—94.

¹⁰ М.И. Алексеева, 1920 г.р., с. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

¹¹ *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура... С. 157.

¹² *Путилов Б.Н.* История одной сюжетной загадки (былина о Михаиле Козарине) // *Вопросы фольклора: Сб. Томск, 1965*.

¹³ *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001. С. 162.

¹⁴ А.И. Логинова, 1921 г.р., с. Драчёво, Селивановский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

¹⁵ К.В. Егунова, 1926 г.р., с. Большая Брембола, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).

¹⁶ В.Н. Буйлова, 1940 г.р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

¹⁷ Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция... М., 2001. С. 166.

¹⁸ Римский-Корсаков Н.А. Сто русских народных песен. М., 1977. С. 25—26.

¹⁹ Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б.Н. Путилов и Б.М. Добровольский. М.; Л., 1960. № 1—3.

²⁰ Аристов Н.Я. Предания о кладах // Записки Императорского РГО по отд. этнографии. Т. 1. СПб., 1867. С. 734. Цит. по: Котельникова Н.Е. Нормативы, связанные с обретением клада, в русской фольклорной прозе // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М., 2005. С. 80.

²¹ А.Ф. Коренева, 1934 г.р., п. Берендеево, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. (Архив ГРЦРФ).

²² Н.П. Николаева, 1929 г.р., урож. д. Липовка, в настоящее время проживает в с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

²³ Дзенискевич Г.И. Медведь в фольклоре индейцев Аляски. Цит. по: Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура... С. 137.

²⁴ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура... СПб., 2003. С. 121.

²⁵ Эти слова А. Дандеса цит. по: Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура... С. 85.

²⁶ В.А. Серова, 1941 г.р., д. Курково, Селивановский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

²⁷ В.А. Фролова, 1928 г.р., урож. с. Высоково, с 1947 г. проживает в п. Красная Горбатка, Селивановский р-н, Владимирская обл. (Архив ГРЦРФ).

²⁸ Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 151.

²⁹ (URL: <http://daily.com.ua/analytics/page.php?id=35128>; cnt.online.ru/mpl/face?id=106&template_file=print; www.mediaport.info/gazeta/pages.php?gazeta_id=202&page=23).

³⁰ Современный городской фольклор. М., 2003. С. 131.

³¹ Современный городской... С. 106—107.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
Москва

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ И ЭСТЕТИЧЕСКИХ НОРМАТИВОВ

В классических фольклорных сборниках, архивных собраниях и материалах современных полевых исследований обнаруживается значительное число текстов, основной функцией которых является вербальная актуализация того или иного поведенческого норматива. Эти тексты отражают мировоззренческие представления этноса, включая суждения о причинно-следственных связях в окружающем мире¹. К сожалению, приходится констатировать, что в отечественной фольклористике к настоящему времени не сложилась строгая система жанровых определений для данной группы текстов, которые далее мы будем называть *нормативными*.

Причиной отсутствия четкой терминологии применительно к нормативным текстам стало многообразие их связей с текстами двух других групп:

а) краткими афористичными констатациями причинно-следственных связей, основанными, в конечном счете, на мифологических представлениях: *Кошка за ухом трет — гостей в дом намывает* [ЕКВ-1926]; *Собака вверх мордой воет — к пожару* [АЕА-1928]; *Уши красные — кто-то вспомнил* [БВН-1940];

б) краткими афористичными констатациями, основанными на реальных наблюдениях, в основном фенологического характера: *На Рождество много звезд на небе — будет много ягод* [ГМП-1928]; *Солнце в тучку садится — к дождю* [ЛАИ-1921]; *На Евдокию курица из лужи напьется, на Егория конь травы наестся* [СВИ-1941].

В отечественной науке тексты всех указанных выше разновидностей группируются и классифицируются по-разному, а к соответствующим классам применяются разные термины. С точки зрения большинства исследователей, общим для всех трех групп текстов

является то, что они сообщают о причинно-следственных связях в окружающем мире. Отметим, однако, что *нормативные* тексты содержат предписания и запреты, применяющиеся к этим связям, а тексты двух других разновидностей просто констатируют их.

У собирателей и исследователей XIX — начала XX в. к текстам всех трех вышеназванных разновидностей применялись широко распространенные, привычные и устойчивые понятия — *суеверные представления* или *суеверия* [см., например: Пузин 1834; Луганский 1845/3: 40—41; Луганский 1845/5: 76—78; Луганский 1845/12: 165—166; Луганский 1845/13: 203; Афанасьев 1994 (1865): 27—29; Ермолов 1901: 5 и т.д.]. Также использовались термины *поверья* [см., например: Шевцов 1845: 1197—1205; Соколов 1847: 240—242; Соболев 1850: 132—134, Ханьков 1843: 48—52 и т.д.], *предрассудки* [Михайлов 1853: 126] *обычаи* [Кремер 1854: 65—66], *нравы* [Дмитрюков 1831: 255—271 и 359—377], *зablуждения* [Сальг 1836: 270] и т.п. Эти термины собиратели прошлого использовали по отношению ко всему комплексу народных мировоззренческих представлений, который удавалось зафиксировать в процессе собирательской деятельности. В то же время сами собиратели по нескольким причинам не задавались вопросом о точной жанровой принадлежности того или иного текста: во-первых, в большинстве своем они были не исследователями устной народной словесности, а собирателями-любителями, для которых азарт собирания, общее число текстов и их разнообразие намного важнее, чем жанровая атрибуция; во-вторых, подобные тексты были интересны им именно потому, что представляли собой «суеверное знание», то, во что «простолюдины» верят без надлежащих оснований (и не по требованию религиозной догмы, и не вследствие знакомства с истинным научным знанием).

Разумеется, среди всей массы фиксируемых подобных материалов были и тексты *нормативного* характера, однако, хотя именно конец XIX и начало XX в. стали временем их активной фиксации, жанрового определения им так и не было дано. В науке того времени они покрывались терминами *суеверия* и *поверья*, которые употреблялись как весьма условные жанровые определения, имеющие, чаще всего в силу идеологических причин, негативную окраску (что, строго говоря, едва ли допустимо для научного термина).

В настоящее время в науке тексты всех трех указанных разновидностей (*нормативные* тексты, констатации мифологического происхождения и констатации реально-фенологического характера) группируются и обозначаются по-разному. Более того, далеко не всегда исследователи выделяют именно эти три группы. Так, например, некоторые ученые применяют к первым двум из этих

групп (т.е. *нормативным* текстам и констатациям мифологического происхождения) в качестве жанрового определения термины *народные верования* или *народная вера* [Дмитриева 2002: 170—204]. Это словоупотребление представляется не вполне удачным, поскольку указанные термины необычайно широки и включают в себя множество элементов, непосредственно не затрагивающих конкретные причинно-следственные связи в мире. Ясно, например, что теологический постулат о девстве Богородицы или триединстве Бога, входя в корпус текстов, связанных с *народной верой* или *народным православием* в точном смысле слова, не имеет при этом отношения к обсуждаемому материалу, поскольку не регулирует стратегию и тактику поведения обычного человека, за исключением случая, когда теологические постулаты в народном переложении могут использоваться для объяснения ритуального поведения. Например: *Вот ты спрашиваешь, почему тремя пальцами крестятся — это потому, что есть Бог отец, есть Иисус Христос, ну и Богородица. Мать, отец и ребенок — поэтому так и крестятся* [ФВА-1928] или *Крестятся тремя пальцами, потому что три ангела, вот в честь них и крестятся* [КАИ-1928]. Отметим, что причинно-следственные связи в мире не затрагиваются и в этих текстах.

К рассмотренной научной традиции близка практика, по которой ряд ученых, говоря об интересующих нас текстах, применяют к ним (точнее, к их содержанию и формирующим его представлениям) такие термины, как *традиционные представления*, *картина мира* и *традиционное мировоззрение*. Подчеркнем, что во всех этих случаях речь идет именно о содержании текстов, а не об их жанровой принадлежности. При этом использование в описанном смысле терминов *традиционные представления* и *традиционное мировоззрение* в фольклористике [см., например, Лебедева 1985: 81—83] связано, прежде всего, с работой этнографов [см., например, Алексеев 1992], которые используют этот термин весьма активно. Термин *картина мира* применительно к рассматриваемым представлениям используется в работах фольклористов под влиянием работ лингвистов (типологических исследований славянской языковой картины мира [Толстой 1968: 339—365; Толстой 1982: 397—405; Толстая 1997: 62—794; Никитина 1993], а также лингвистических основ балканской [Цивьян 1990] и балто-славянской [Иванов, Топоров 1965] модели мира). Стоит отметить, однако, что в рассматриваемых текстах по самой их природе отражаются лишь разрозненные элементы традиционной картины мира, взятые вне своих системных взаимосвязей.

Сложнее и противоречивее обстоят дела с обозначением интересующих нас текстов терминами жанрового характера. Чаще всего

к указанным текстам применяются два таких термина — *примета* и *поверье*. Широко распространена практика объединять (с определенными оговорками) тексты всех трех упомянутых выше групп (*нормативные* тексты, констатации мифологической природы и констатации фенологической природы) под общим названием *приметы*², точно так же, как ранее их склонны были объединять как *суеверия*.

По другой терминологически-классификационной традиции среди этих текстов противопоставляются друг другу краткие афористические констатации (независимо от их природы) и более пространственные тексты, являющиеся с точки зрения исследователей пересказом этих констатаций и содержащие какие-либо рекомендации, отталкивающиеся от них. Первую из двух этих категорий текстов соответствующие ученые предлагают именовать *поверьями*, а вторую — *приметами*. При этом они подчеркивают, что «было бы схоластикой настаивать на устойчиво четком размежевании этих фольклорных феноменов» [Харченко, Тонкова 2008: 13], и отмечают, что основным критерием, по которому *примета* отличается от *поверья*, является афористичность ее формы, в то время как *поверьями* могут считаться только тексты, пересказывающие *приметы*. Эта классификация не кажется нам предпочтительной, так как она не отражает весьма существенного признака рассматриваемых текстов — их мотивированности реальными наблюдениями или представлениями мифологического характера. С нашей точки зрения, группировать анализируемый материал целесообразно именно по данному признаку, выделяя класс текстов, опирающихся на реальные наблюдения, и класс текстов, построенных на воззрениях, которые по мнению рациональной науки (которое нужно, безусловно, отличать от мнения исполнителя³), опираются не на реальный эмпирический опыт, а на «логику» образно-символической семантики, «логику» ассоциаций и представлений о «сверхъестественных» связях в мире. Первый из этих классов естественно именовать *приметами*, а второй — *поверьями*. Этого словоупотребления мы и будем придерживаться ниже.

Сравним два текста: *Если мошка высоко вьется — будет теплый и ясный день* [ПВП-1923] и *Если впереди стада идет рыжая корова, то будет ясный и теплый день* [ВАБ-1919]. В первом случае мы имеем дело с проверенным временем предсказанием, основанном на презумпции объективности. С нашей точки зрения, этот текст и ему подобные следует рассматривать как приметы. Внутренняя форма слова 'примета' указывает на его определенное употребление⁴, именно наблюдение («примечание») формирует первый пример.

В основе второго примера лежит презумпция скрытой связи между предметами и явлениями. Цвет коровы, идущей впереди стада, не может быть реально (научно обоснованно) связан с погодой, так что это положение не может опираться на обобщение реального опыта. В его основе лежит образно-символическая и ассоциативная логика: *рыжая корова* → *красная корова* → *красное солнце* → *ясная и безоблачная погода*. Следовательно, второй текст является поверьем в собственном смысле этого слова. Употребление термина *поверье* тем более уместно, что в данном случае человек не наблюдает, а верит⁵. Единственным основанием для сближения жанров поверий и примет (по предложенной нами терминологии) является то, что они оба основаны на предсказании одного события по другому, причем с точки зрения самих носителей традиционной культуры одни предсказания ничем не отличаются от других. Они одинаково не обосновываются и одинаково принимаются на веру, обеспеченную авторитетом предков.

В связи с этим отметим, что одной из причин, по которой разные термины — *приметы* и *поверья* — иногда используются в литературе для обозначения одного и того же явления, может быть и ориентация на выражения самих исполнителей текстов. Именно исполнители очень часто называют тексты с поведенческими нормативами (в предлагаемой нами терминологии — *поверья*) *приметами*, что отмечают многие исследователи: «В центре исследования находится жанр, который сами исполнители определяют как приметы» [Шепанская 2006: 405]. Добавим, однако, что исполнители очень часто называют данные тексты еще и *бабьими бреднями*, *бабушкиными сказками*, *чепухой*, *фигней*, *феньками* или *старинными обычаями*, *верным делом*, *правилом*, *законом*. Всё это не должно давать повод использовать данные определения как научные термины.

При установлении научной терминологии следует, по нашему мнению, руководствоваться сложившимися в этой области традициями в той степени, в какой они не противоречат объективному членению материала, уточняющемуся при его исследовании. Резюмируя положение дел в этой области, можно констатировать следующее: если фенологические наблюдения всегда довольно хорошо выделялись из корпуса фольклорной прозы, причем именно под названием *примет*, то термин *поверье* как жанровое определение применялся исследователями к таким текстам, которые те же самые исследователи не обособляли «отчетливо из потока бытовой прозы» на основании того, что они не отличались «структурной самостоятельностью и законченностью» [Чистов 1964]. Тем самым в качестве жанрового

определения термин *поверье* утрачивал четкость, необходимую всякому определению вообще.

В результате в настоящее время под *поверьем* не принято понимать некий жанр; этим термином предпочитают обозначать просто всякий элемент системы воззрений, основанных на вере в существование «мистических связей между явлениями окружающего мира и судьбой человека» [Василевич 1993: 257]. В типичном для современного состояния терминологии словоупотреблении термин *поверье* обычно выступает как внежанровый или наджанровый элемент; эмбриональная форма, которая таит в себе возможности различной повествовательной реализации и развития (подробнее об этом см. [Аникин 1972: 6]). На основе этого элемента формируется текст того или иного фольклорного жанра, чаще всего жанра фольклорной неказочной прозы.

В то же время в полевых материалах термин *поверье* встречается именно как классификационное обозначение ряда **текстов** (а не просто отразившихся в них представлений) настолько часто, что, возможно, целесообразно будет **легитимизировать** особое употребление этого слова как определения соответствующего жанра, в который входят рассматриваемые выше тексты. Отметим, что те исследователи, которые активно записывают и публикуют этот материал в сборниках, представляющих ту или иную региональную традицию, для жанровой классификации нормативных текстов используют только термин *поверья*. Достаточно назвать высокопрофессиональные сборники текстов по фольклору старообрядцев Литвы и Эстонии [Новиков 2005; Новиков 2007] и раздел в сборнике, посвященном малым жанрам фольклора Белоруссии, подготовленном Т.В. Володиной [Володина 2004: 322—350]⁶. В противном случае терминология аналитической и обобщающей литературы окажется оторванной от фактически сложившейся терминологии полевых исследований и практической классификации фольклорного материала.

Итак, с нашей точки зрения, уместно употреблять термин *примета*, когда речь идет о текстах, целью и содержанием которых является предсказание погоды, т.е. о метеорологических или фенологических приметах⁷. Поверье же по своей природе является представлением о причинно-следственных связях в окружающем мире, почерпнутым не из логически интерпретированного реального, эмпирического опыта людей, а из комбинации *элементов* такого опыта, осмысленных и истолкованных *в рамках собственно мифологической картины мира*. Главной прагматической функцией и «плодом» поверья является формулировка запретов и правил, которых нужно придерживаться, чтобы не попасть в нежелательную ситуацию или выйти из нее с

наименьшими потерями. Но в силу этих обстоятельств тем же термином *поверья* целесообразно, вслед за массовой практикой, обозначать *жанр* соответствующих текстов, т.е. текстов, выражающих мифологически определенные представления о причинно-следственных связях, и текстов, формулирующих соответствующие поведенческие нормативы. Таким образом, интересующие нас *нормативные* тексты в жанровом отношении оказываются разновидностью поверий.

Охарактеризовав жанровую принадлежность нормативных текстов, перейдем к их функциям, в соответствии с которыми можно провести их дополнительную классификацию. Исследователи, которые описывают данные тексты по их функциям, обычно используют следующий терминологический ряд: *прескрипции, запреты, нормативы* [Байбурин 2001: 4—11; Чернов 1967: 45—59; Виноградова, Толстая 1999: 269—273]. Вообще, даже те исследователи, которые пользуются, прежде всего, именно жанровой классификацией, довольно часто объясняют значение используемого ими жанрового определения через функцию соответствующих текстов. Так, например, Т.Б. Щепанская пишет «Приметы — это нормативное суждение, где формулировка поведенческой нормы подкрепляется ссылкой на разделяемые в данной среде представления» [Щепанская 2006: 405].

Действительно, рассматриваемые тексты по своему назначению касаются практически значимых для человека вещей. Их цель — сформулировать правило, которого нужно придерживаться, чтобы не попасть в нежелательную ситуацию или выйти из нее с наименьшими потерями. Именно поэтому, с нашей точки зрения, неуместно использовать для всего корпуса анализируемых текстов термин *примета*, так как фенологические наблюдения не являются способами регулирования жизни человека. В целом данные тексты складываются в единую систему установок и стереотипов, обязательное соблюдение которых делает жизнь этноса стабильной.

Единственная известная нам попытка⁸ представить эти тексты как подобную целостную систему этносоциальной регламентации предпринята в книге Т.Г. Владыкиной [Владыкина 1998: 240—280]. Как отмечает автор в своем исследовании, «система важнейших предписаний была разработана за многовековую историю народа столь детально и тщательно, что практически охватывала весь жизненный цикл человека, причем индивидуальное, как правило, довольно жестко ограничивалось или даже приносилось в жертву общему, общинному, родовому; регламентировалась вся совокупная информация о социальном и природном окружении человека на его важнейших пространственно-временных уровнях» [Владыкина 1998: 240].

Перейдем к частным функциям рассматриваемых текстов. Прежде всего, поведенческие нормативы (включая их обоснование) имеют бережно-информационную и социоподдерживающую функцию. Бережная функция норматива — именно та функция, которая осознается и открыто декларируется всеми носителями традиции. Данные тексты прямо информируют человека о том, что его действия влияют на его личное благополучие и благополучие всей общины, и тем самым дополнительно задают и закрепляют взаимозависимость судеб и интересов между членами общины — взаимозависимость, которая, собственно, и создает само социальное единство, требуя координированного и регламентированного обращения с теми феноменами, от операций с которыми зависит общее благо. Запреты и предписания по сути своей являются одной из наиболее ярких и сжатых форм соответствующей регламентации. Помимо этого озвучивание норматива является способом «защиты» традиционной культуры. Их можно рассматривать как форму культурного барьера и/или культурной границы, в зависимости от того содержит норматив какую-либо форму запрета на действие или, напротив, предписывает его совершение [об этом подробнее Никитина 2005: 99—108]. Более того, нам кажется, что еще одна цель озвучивания норматива состоит в том, чтобы представить модель поведения, которой затем предстоит перейти в привычку. Рассмотрим два примера. Существует норматив следующего содержания: *Если со стола упал столовый прибор, прежде чем поднять, постучи им об пол и скажи: «Сиди дома», в противном случае придет кто-то нежеланный* [ЛАИ-1921]⁹. Собирателей особенно развеселило требование «Сиди дома», содержащееся в этом нормативе. Записанный текст впоследствии был озвучен в относительно замкнутом коллективе профессиональных фольклористов. После этого можно было наблюдать, как данный норматив вращается в субкультуру этой узкой профессиональной группы и становится привычкой. Несколько лет спустя большинство членов сообщества при падении столового прибора автоматически произносили: «Сиди дома». Таким образом, норматив довольно быстро превратился в привычку и только в силу профессиональных навыков членов коллектива при совершении действия фиксируется его своеобразие.

Рассмотрим другой пример. В кругу, далеком от фольклористики и этнографии, а также гуманитарного знания в целом, был озвучен норматив следующего содержания: «За столом последним, с кем чокаешься, должен быть женатый, но чужой мужчина. В противном случае денег не будет». Отметим, что в данной группе всего одна женщина, а все остальные — мужчины. Тем не менее, каждый раз за столом они стараются последним чокнуться с женатым коллегой,

произнося «Давай с тобой, а то денег не будет». Таким образом, и в этом случае норматив стал привычкой.

Норматив является средством самоидентификации человека в коллективе, когда знание норматива (независимо от выполнения или невыполнения) включает человека в круг своих. В этом случае норматив может рассматриваться как некий культурный стереотип, привычный для данной группы и санкционированный ею способ жить (действовать, думать, говорить и т.п.). В традиционной культуре стереотипы направлены на поддержание «своего» мира, что особенно наглядно видно на примере замкнутых профессиональных групп [Никитина 2005: 99—108]. В то же время довольно широко распространено представление о том, что постороннему человеку, попавшему в социальную среду, поддерживающую систему традиционных воззрений, не нужно соблюдать или можно не соблюдать нормативы данной среды, в то время как соблюдение норматива в аналогичной ситуации для представителя общины обязательно: *Вот к Манечке нашей с этой молитовкой и идешь, просишь у ей что — она поможет. Только надо скромненько одеться, юбочку там и платочек, а то Манечка рассердится. А тебе можно слова и так сказать — ты не нашенькая, тебе блюсти не надо. А наши молитовку только в скромненьком говорят [КАИ-1928].* Однако существуют и обратные случаи, когда прескрипция распространяется на чужого: *Вот ты ненашенькая, так тебе корове слова говорить нельзя, а вот нашей бабе можно. Ты не наша, а любая баба из наших раздоить может со словами этими, хоть хозяйка, хоть нет. Она наша. Даже если ты крещеная. Я крещеная и тутошняя, а ты — ненашенькая. Это тебе каждый скажет [ЖЕА-1927].* Как видим, в данном случае запрет на раздаивание коровы с помощью заговора распространяется на человека, не принадлежащего к сельской общине.

Нормативы, безусловно, являются одним из наиболее важных способов кодировки картины мира: мотивировкой каждого запрета является указание на ту или иную причинно-следственную связь в мире. Тем самым воспроизводство всеобъемлющей сетки запретов и предписаний означает для носителей, во-первых, что структура мира — это сеть причинно-следственных «объективных» связей; во-вторых, что человек способен знать эти связи и оперировать ими; и наконец, для него возможно использовать их, защищая собственные интересы.

Можно сказать, что нормативы оказываются важным фактором, задающим ориентацию человека в его космосе, да и само понятие «космоса», т.е. упорядоченного причинно-следственными связями универсума.

При этом все, кто работал в экспедициях, знают, что тексты нормативного характера в изолированном виде (а не в составе текста иной жанровой природы) зафиксировать можно только при особом везении. Собирателям приходится задавать наводящие вопросы, отвечая на которые исполнитель может произнести текст, фиксируемый как собственно поверье (хотя значительно чаще он его не произносит и в этом случае, поскольку ассоциативные ряды собирателя и исполнителя отнюдь не всегда совпадают).

Если же мы стремимся к аутентичной записи, то поверье можно записать почти исключительно в составе текста иного жанра. Это и неудивительно: странно было бы, чтобы исполнитель внезапно принялся делиться с нами отдельными суждениями о причинно-следственных связях в мире и вытекающих из них прескрипциях. Поверье в его рассказе, скорее всего, будет выполнять роль завязки или заключения текста: *У нас была псека, а бабка певунья была, вот что делала, всё пела. И однажды забыла и на псеке запела. Дед ругался помню. А что сделаешь — всё. Пчелки-то все и улетели. На псеке петь нельзя* [РНС-1936]; *На компьютер ругаться нельзя, к нему ласково обращаться надо, ему имя нужно придумать, звать по имени и ласково — а не то он зависнет. Я вот однажды своего «Пусяка» назвал гаденышем, ну там программа долго грузилась, он завис и все. Четыре дня разбирались, потом прощения у него попросил — он меня простил и работать начал* [МАИ-1969]; *Сказки летом рассказывать нельзя — скотина сдохнет. Вот у нас бабка, как-то пристали внуки-то, ну прям как банный лист, ну вроде вот как ты сейчас: «Расскажи сказку, да расскажи сказку». Ну, а дел-то летом много, а они мешаются, она им наспех и рассказала каку-то коротенькую, а с того дня у них на дворе вся скотина передохла, даже куренка не осталось. Сказки летом не рассказывают* [БМК-1908].

Итак, поверье может входить в текст, но в норме в виде самостоятельной единицы не функционирует. Только в самое последнее время приходится констатировать небывалый всплеск поверий, который, в противоположность всему сказанному выше, не формирует новые тексты, а функционирует именно как самостоятельная текстовая единица¹⁰.

Разрушение народной традиции с особой силой сказалось именно на бытовании и функционировании поверий. Именно этим объясняется то, что при хорошей сохранности и активном функционировании традиции исследователи прошлого говорили о суеверности русского народа. Они знали о чем говорили, потому что на любое зафиксированное ими поверье имели развернутое текстовое подтверждение.

В настоящее же время ситуация иная. **Прескриптивную** часть поверий можно зафиксировать на любой случай, но они почти не получают мотивировок, а еще реже встречаются иллюстрирующие их примеры.

Так, зафиксировано множество рассказов-подтверждений традиционного и широко распространенного запрета давать кому-нибудь свою трубку (*Нельзя свою трубку кому-нибудь давать — жену уведут* [БМК-1945]). Приведу один из них: *Вот все говорят, что трубку свою нельзя никому давать — жену уведут. Это правда. У нас мужик был, а у его жена — страхолюдина такая, что прям не поймешь с какой стороны подойти, плоска как доска, все кости в разные стороны, ноги кривые, нос крючком, разве что хвоста нет. Характер страшный, была его смертным боем. И вот он от нее уйти не мог. А как-то, уж не знаю почему, он свою трубку дал курнуть кому-то, ну вот только затянуться. И вот этот мужик у его жену-то и увел. Прям ну одним днем. А кому она была нужна-то. А вот вишь, это закон такой верный* [ВАА-1954].

На основе этого запрета в современных субкультурах существует множество созданных по данной схеме прескрипций: *Нельзя свою мобилу давать для переговоров — в делах дорогу перейдут* [ААМ-1967]; *Нельзя свою туалетную воду давать — с твоей девушкой переспят* [МПС-1978]; *Нельзя свой станок давать — уведут работу* [ППА-1969]; *Нельзя свою машину давать — обязательно авария будет* [ДАП-1958]. Однако, несмотря на обилие таких прескрипций, развернутых текстов-подтверждений практически нет. Так, в авторской коллекции имеется 987 текстов подобного рода, а текстов-подтверждений нет ни одного. Это не значит, что их нет вообще, но ситуация показательна.

* * *

Как видно из всего вышесказанного, в настоящее время в современной фольклористике необычайно высок интерес к текстам нормативного характера. Эти тексты весьма продуктивны и с появлением новых сфер жизнедеятельности человека появляются новые типы поведенческих нормативов, несвойственные традиционной культуре. Именно этим объясняется большое внимание к нормативам в современных субкультурах. В то же время, как уже было отмечено выше, наблюдается активная вербализация прескрипций, что связано со своеобразной защитой традиционной культуры и с тем, что прескрипции могут становиться средством самоидентификации человека, осознания себя представителем определенного этноса или определенной региональной группы, противопоставленной другим.

Литература

Алексеев 1992 — *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

Аникин 1972 — *Аникин В.П.* Художественное творчество в жанрах нескандинавской прозы (К общей постановке проблемы) // Русский фольклор. Вып. 13: Русская народная проза. Л., 1972. С. 6—19.

Байбурин 2001 — *Байбурин А.К.* «Нельзя... но если очень нужно...» (к интерпретации способов нарушения правил и запретов) // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 4—11.

Василевич 1993 — *Василевич В.А.* Поверье // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 257—258.

Виноградова, Толстая 1999 — *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запреты // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д—К (Крошки). С. 269—273.

Владыкина 1998 — *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 240—280.

Володина 2004 — *Валодзіна Т.В.* Прыкметы і павер'і // Малыя жанры. Дзіцячы фальклор. Минск, 2004. С. 322—350. (Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка. Кн. 6).

Дмитриева 2002 — *Дмитриева С.И.* Дохристианские народные верования // Русские: народная культура (история и современность). Т. 5: Духовная культура. Народные знания. М., 2002. С. 170—204.

Дмитрюков 1831 — *Дмитрюков А.* Нравы, обычаи и образ жизни в Судженском уезде Курской губернии // Московский телеграф. 1831. Ч. 39. С. 255—271; 359—377.

Добровольская 2004 — *Добровольская В.Е.* Суеверные представления как фактор формирования некоторых жанров фольклора // VIII Международные Виноградовские чтения. Проблемы истории и теории литературы и фольклора. М., 2004. С. 82—91.

Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965.

Кремер 1854 — *Кремер А.* Обычаи, поверья и предрассудки русского народа // Воронежские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1854. 6 марта. № 10. С. 65—66

Кудряшова 1993 — Коми народные приметы / Сост. В.М. Кудряшова. Сыктывкар. 1993.

Лебедева 1985 — *Лебедева А.А.* Традиционные представления и наблюдения русских Сибири об окружающем мире // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 81—83.

Луганский 1845 — *Луганский В.* О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа (Статья 1) // Иллюстрация. 1845. Т. 1. № 3. С. 40—41.

Луганский 1845/12 — *Луганский В.* О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа (Статья 3) // Иллюстрация. 1845. Т. 1. № 12. С. 165—166.

Луганский 1845/13 — *Луганский В.* О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа (Статья 4) // Иллюстрация. 1845. Т. 1. № 13. С. 203.

Луганский 1845/5 — *Луганский В.* О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа (Статья 2) // Иллюстрация. 1845. Т. 1. № 5. С. 76—78.

Михайлов 1853 — *Михайлов И.* Поверья и предрассудки рыбаков прибрежий Каспийского моря // Кавказ. 1853. 25 апреля. № 30. С. 126.

Назарова 2007 — *Назарова И.Ю.* Приметы в профессиональной сфере // Профессии. доc. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М., 2007. С. 295—312.

Никитина 1993 — *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Никитина 2005 — *Никитина С.Е.* Русские конфессиональные группы в современную эпоху: культурные барьеры и культурные контакты // Традиционная культура. 2005. № 2. С. 99—108.

Новиков 2005 — По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / Сост. Ю.А. Новиков. СПб., 2005.

Новиков 2007 — *Морозова Н., Новиков Ю.* Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007.

Пермяков 1975 — *Пермяков Г.Л.* К вопросу о структуре паремического фонда // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 247—274.

Пузин 1834 — *Пузин П.* Взгляд на суеверия и предрассудки. СПб., 1834.

Сальг 1836 — *Сальг И.Б.* О заблуждениях и предрассудках, господствующих в различных сословиях общества. СПб., 1836. Ч. 1—2. С. 270.

Соболев 1850 — *Соболев Н.* О поверьях и предрассудках прибитюцких жителей // Воронежские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1850. 22 апр. № 16. С. 132—134; 20 мая. № 20. С. 160—162.

Соколов 1847 — *Соколов П.* «Понедельник — тяжелый день»: (Одно из поверий наших простолюдинов) // Рязанские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1847. 29 нояб. № 48. С. 240—242.

Толстая 1997 — *Толстая С.М.* Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62—79.

Толстой 1968 — *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов (Прага, авг. 1968г.). Доклады советской делегации. М., 1968. С. 339—365.

Толстой 1982 — *Толстой Н.И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Изв. АН СССР. Сер. Лия. 1982. Т. 41. № 5. С. 397—405.

Ханыков 1843 — *Ханыков Д.* Народные поверья Малоархангельского уезда // Московитянин. 1843. № 12. Смесь. С. 48—52.

Харченко, Тонкова 2008 — *Харченко В.К., Тонкова Е.Е.* Лингвистика народной приметы. Белгород, 2008.

Цивьян 1990 — *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Чернов 1967 — *Чернов А.И.* О семиотике запретов // Труды по знаковым системам. 1967. Т. 3. С. 45—59.

Чистов 1964 — *Чистов К.В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). М., 1964.

Шевцов 1845 — *Шевцов Е.* О простонародных поверьях охотников // Журнал коннозаводства и охоты. Т. 11. № 12. С. 1197—1205.

Шепанская 2006 — *Шепанская Т.Б.* Фольклор профессиональных сообществ: приметы // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. 2. М., 2006. С. 405—427.

Список исполнителей

ААМ-1967 — Анисимов Андрей Михайлович, 1967 г.р., г. Москва. Личный архив автора (далее — ЛАА).

АЕА-1928 — Абрамушкина Екатерина Алексеевна, 1928 г.р., с. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

БВН-1940 — Буйлова Валентина Николаевна, 1940 г.р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

БМК-1908 — Борисова Мария Ксенофонтовна, 1908 г.р., с. Картмазово, Судогодский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

БМК-1945 — Бурцев Михаил Константинович, 1945 г.р., п. Тучково, Московская обл. ЛАА.

ВАА-1954 — Владимиров Алексей Алексеевич, 1954 г.р., г. Онега, Архангельская обл. ЛАА.

ВАБ-1919 — Волганова Антонина Борисовна, 1919 г.р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

ГМП-1928 — Гаврилова Мария Петровна, 1928 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

ДАП-1958 — Дмитриев Алексей Петрович, 1958 г.р., г. Дмитров. ЛАА.

ЕКВ-1926 — Егунова Клавдия Васильевна, 1926 г.р., с. Большая Брембола, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

ЕСМ-1921 — Ермолаев Сергей Михайлович, 1921 г.р. с. Красное, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

ЖЕА-1927 — Жильцова Евдокия Алексеевна, 1927 г.р., п. Волосатое, Селивановский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

КАИ-1928 — Кукушкина Анастасия Ивановна, 1928 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский район Ярославская область. Архив ГРЦРФ.

ЛАИ-1921 — Логинова Антонина Ивановна, 1921 г.р., с. Драчёво, Селивановский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

МАИ-1969 — Максимов Александр Иванович, 1969 г.р., г. Иваново. ЛАА.

МПС-1978 — Максимов Петр Сергеевич, 1978 г.р., г. Москва. ЛАА.

ПВП-1923 — Поволокина Вера Петровна 1923 г.р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

ППА-1969 — Павленок Павел Александрович 1969 г.р., г. Смоленск. ЛАА.

РНС-1936 — Рогожина Нина Сергеевна, 1936 г.р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

СВИ-1941 — Серова Валентина Александровна, 1941 г.р., д. Курково, Селивановский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

СЛФ-1918 — Соколова Любовь Федоровна, 1918 г.р., с. Владычное, Пошехонский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

ТМИ-1915 — Тузова Мария Ивановна, 1915 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. Архив ГРЦРФ.

ФВА-1928 — Фролова Валентина Алексеевна, 1928 г.р., ур. с. Высоково, с 1947 г. — п. Красная Горбатка, Селивановский р-н, Владимирская обл. Архив ГРЦРФ.

Примечания

¹ Помимо самих поведенческих нормативов в традиционной культуре активное хождение имеют иллюстрирующие их примеры.

² Наиболее показательными в данном случае являются статьи Т.Б. Шепанской и И.Ю. Назаровой [Шепанская 2006: 405—427; Назарова 2007: 295—312].

³ Действительно, некоторые исследователи делят рассматриваемые тексты на «истинные» и «ложные». Нерелевантность такого подхода для носителя традиции весьма убедительно была показана в работе И.Ю. Назаровой (доклад «Интерпретация фольклорных примет» на конференции «Славянская традиционная культура и современный мир. Социальные и эстетические нормативы», Москва, 2006). Об этом же см. [Добровольская 2004: 82—91].

⁴ На это указывает этимологическое происхождение слова *примета* от *примечать*.

⁵ Мы использовали здесь глагол *верить*, поскольку в настоящее время он приобрел довольно широкое значение: верить можно в Бога, в справедливость, в победу добра над злом, в то, что «Зенит» станет чемпионом, в то, что где-то есть профессиональный и адекватный начальник, что зима будет холодной, а лето жарким и т.д. Если обратиться к толковому словарю, то вера это или 1. Убежденность, глубокая уверенность в ком/чем-нибудь (*Вера в победу. Вера в людей*) или 2. Убежденность в существовании Бога, высших божественных сил (*Вера в Бога*). И в том, и в другом случае это то, что признается истинным без доказательств. Более уместно использовать глагол *знает*, поскольку в данном случае речь идет о глубокой уверенности в правильности чего-либо. Это не нечто само по себе догматически заповеданное «извне» (тут речь идет не о вере в нечто), а в уверенности в том, что это так, поскольку это давно установлено «внутри» среды на практике (хотя бы на деле это было не так). Именно эту разницу четко чувствуют воцерковленные люди, именуя рассматриваемый нами материал *суеверия* — «то, во что верят все, т.е. напрасные верования, противопоставляемые истинной вере».

⁶ К сожалению, формат сборника не дает возможности детально обосновать тот или иной термин, аргументированно доказать различия между текстами трех рассмотренных нами групп.

⁷ Что касается их формы, то еще Г.Л. Пермяков отметил, что приметы являются афористическим жанром и выделяются в самостоятельный тип паремий [Пермяков 1975: 255]. Нам близка позиция тех исследователей, прежде всего лингвистов, которые рассматривают приметы как «разновидность пословичных изречений. В них есть поучительный смысл, но в отличие от пословиц поучительность народных примет носит не наставительно-дидактический, а научный, наблюдательно-назидательный характер. Поэтому образность примет создается не в переносном применении понятий, а всегда в прямом истолковании, которое путем простого сравнения наводит на определенный «вывод» [Кудряшова 1993: 15].

⁸ К сожалению, только на удмуртском материале.

⁹ Данный норматив был записан во Владимирской области в очень глухой деревне, где постоянных жителей всего трое, а остальные — дачники, приезжающие на лето. Появление любого человека в доме рассматривается там если не как радостное событие, то, по крайней мере, как «нежелательное». Тем не менее, просьба «Сиди дома» была зафиксирована от всех информантов (было записано двенадцать практически идентичных вариантов этого норматива).

¹⁰ Такое ощущение, что это явление соответствует современному ритму жизни, который диктуется высказыванием типа «К черту подробности».

Т.Г. ВЛАДЫКИНА
Ижевск

ЯЗЫКОВЫЕ КЛИШЕ РИТУАЛИЗОВАННЫХ НОРМ ПОВЕДЕНИЯ УДМУРТОВ

Это было в 1982 г., когда я впервые оказалась в удмуртской д. Варклет-Бодья, расположенной в Агрызском районе тогдашней Татарской АССР, на полевой практике. Отличительной особенностью деревни является то, что ее жители до сих пор придерживаются этнической религии (язычества). Здесь мне посчастливилось наблюдать календарный праздник *Г'эршyd* — моление по окончании весенних полевых работ, когда жертвоприношения верховному богу *Инмару*, Творцу земли *Му-Кылдыс'ину* и предкам совершались несколько дней подряд. Тогда я еще раз убедилась в мудрости пословицы «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать», или, перефразируя, «прочитать». Это один из первых моих опытов непосредственного общения с информантами, своеобразная школа, где я получила очень серьезный урок невербального коммуникативного поведения. Перед поездкой я уже знала, что мне предстоит встреча с Анной Салиховной Михайловой — женщиной, знающей все подробности и нюансы отправления календарных и семейных обрядов. Когда гостеприимная хозяйка вскипятила самовар, я решила ей помочь, тем более что участвовавший в нашей беседе ее сын, инвалид, не мог оказать помощь матери. Я принесла самовар из кухни и поставила его на стол в переднем углу. Меня угостили чаем, были очень добросердечны, но когда я (после долгой беседы) покидала этот дом, сын Анны Салиховны украдкой, чтобы не слышала мать, сказал мне, что самовар надо ставить на стол не с краю, т.е. не с торцевой стороны. Он не объяснил суть этого замечания, а мне из-за своей оплошности было так неловко, что я постеснялась спросить, почему. Много позже, сопоставив эту ситуацию с предписаниями накрывать с торца только поминальный стол и не действовать в соответствии с

ними в обыденной обстановке, я осознала, какой невежей выглядела в их глазах. Положительно мой поступок мог восприниматься лишь в поминальном ритуале, во всех других случаях — как неадекватный, поскольку я помимо своей воли пожелала несчастья этому дому. Но деликатные хозяева, понимая, что я могла не знать этого предписания, простили мое неведение, и ни в одну из последующих встреч никто не вспоминал об этом.

Мое действие было воспринято как коммуникативный акт с соответствующим значением, несмотря на то, что оно не было вербализовано. Суть данного поступка в традиционной культуре может формулироваться разными способами. Прежде всего, конечно, наказаниями/предписаниями («Стол накрывается с торца только во время поминок») или запретами/табу («Не подавай ничего с конца стола [торца напротив двери]»), т.е. правилами, которые представляют собой законченную мысль в виде целого предложения. Помимо таких формул в культуре любого народа обнаруживается целый ряд устойчивых оборотов речи, которые представляют нормы поведения в той или иной обрядовой ситуации. В этом смысле к прескрипциям, на наш взгляд, можно отнести даже терминологическую лексику, и мне бы хотелось продемонстрировать данное положение на удмуртском материале, а конкретнее — остановиться на терминологии поминальной обрядности, рассматриваемой в качестве устойчивой формы вербальных конструкций — языковых клише, в которых оказались зафиксированными способы и средства отправления ритуала. Специфика терминологической лексики поминальных обрядов удмуртов уже была предметом нашего внимания¹, но в настоящей статье мы попытаемся ввести материал в более широкий контекст традиционной культуры.

Удмуртские общинные поминки *тулыс кис'тон* (весеннее возлияние) и *сиз'ыл кис'тон* (осеннее возлияние) до принятия христианства были самыми главными семейно-общинными праздниками, сроки которых регламентировались календарными периодами. Поминальные обряды должны были предшествовать дням весеннего равноденствия и зимнего солнцестояния, в отдельных локальных традициях — могли совпадать с ними, но повсеместно табуировались в период пробуждения и расцвета природы. Лишь под влиянием христианства произошло приурочение: *Тулыс кис'тон Дэд'ы куштонлэз' медаз кыл'ы*, *сиз'ыл кис'тон Пукроллы медаз кыл'ы* (Весенние поминки нужно проводить до Благовещенья, осенние — до Покрова). Смещение сроков весенних поминок на более позднее время (вторник на Фоминой неделе) связано с приспособлением к церковному календарю, что отразилось в названии этих поминок: *джуч кис'тон*

(русские поминки). Под влиянием церковного календаря внедрились и современные термины календарных поминовений: *Тройча поминка* (Троицкие поминки), *Петрол поминка* (Петровские поминки), *Пукро/Пукрол поминка* (Покровские поминки). Обращает на себя внимание замена восприятия процесса как такового: *возлияние* — *поминование*. Русский термин представляет совершенно другой — более поздний — этап обобщения процесса/акции со смещением представления о главенстве мысли/слова: *поминать* < *вспоминать*, *именовать*, называть усопших по имени, взывая к ним, окликая их, в то время как в удмуртской культуре доминирует конкретная акция, «делание» ритуала.

Вообще отличие сугубо удмуртских поминальных ритуалов от заимствованных заключалось в том, что это были общинные трапезы без посещения кладбища с поминовением умерших в каждом доме и выделением их доли напитков и кушаний в отдельную емкость (архаические виды емкости — свернутый из бересты кулечек (*чумон*), вставленный в щель бревенчатой избы у дверей, маленькая берестяная коробочка; позднее — миска на торце стола, приступке печи или лавке возле дверей). Возлияние напитков и легло в основу названия поминального праздника *кис'тон*, от глагола *кис'тыны* (лить, совершать возлияние). В эту же посуду складывали и кусочки от приготовленных по случаю блюд. Этот процесс назывался *куйас'кон* (бросание), *джэк пуме челскон* (бросание, складывание на краю стола/под стол), *пуктис'кон* (выставление [еды]), от *пуктыны* (ставить). Вынос содержимого емкости за пределы дома (во двор, а чаще всего — за ограду) также назывался *куйас'кон*. Этот же термин определял окказиональные обряды «кормления» умерших сородичей по случаю внезапной болезни или (во избежание «урока» с их стороны) после прохождения мимо кладбища.

Особый случай календарного поминовения сохранен удмуртами д. Варклет-Бодья Республики Татарстан. Поминки вписаны в весенне-летний праздник *Г'эршыд*, который проводится в честь окончания полевых работ и длится почти целую неделю. Каждый день посвящен какому-либо божеству (верховному богу *Инамару*, богу земли *Му-Кылчину* и т.д.), специальный день отведен для поминовения «умерших на стороне», т.е. за пределами родной деревни (*кырэ бырэмйослы куйас'кон*). Поминование сородичей, не имеющих места успокоения на родовых кладбищах, поскольку их тела не были погребены здесь, специализировано, очевидно, в связи с тем, чтобы их не приравнивали к заложным покойникам. Умершие на стороне как бы искусственно отторгнуты от сонма предков и потому должны удостаиваться внимания в особых обстоятельствах.

В согласии с календарными сроками (не ранее Покрова и не позднее поворота солнца на весну, чаще всего — до зимнего Николы (*толалтэ Микола*) совершали обряды поминовения не «77 поколений родственников», как это было в вышеуказанных обрядах, а в первую очередь собственных родителей и уже затем — всех остальных, согласно молитве-обращению «кого помним и не помним». Обряды поминовения родителей в разных локальных традициях совершаются под разными названиями. В отправлении обрядов *кырвонэз/курбонэз быттон* (изжитие, искоренение долга [перед умершими родителями]) или *лы поттон/лы кел'ан* (вынос/вывоз, проводы костей [жертвенного животного]), практикуемых удмуртами Башкортостана, учитывается обстоятельство женитьбы и замужества всех имеющих в семье детей. Спецификой обряда *йыр-пыд с'отон* (дарение головы и ног [жертвенного животного]) было то, что дочь жертвовала матери корову, а сын отцу — лошадь. Поминальный обряд совершался не ранее чем через год после смерти родителей, но обязательно через нечетное число лет. Крупные кости жертвенного животного с особыми почестями вывозились в отведенное для этого место и развешивались на дереве (обычно на ели). Сходный обычай в другой локальной традиции носил название *ви́ро курбон* (жертва с кровью). Совершенно ушел из быта отличающийся по деталям, но типологически равнозначный обряд *вал с'уан* (лошадиная свадьба), когда на дереве вывешивалась и шкура животного.

Архаический обряд поминовения *ч'экас'кон*, исчезнувший из быта и деэтимологизированный с точки зрения как названия, так и особенностей отправления, восстановлен нами по преданиям, молитвенным обращениям и топонимике. Название обряда сохранило отголоски ритуальной практики поминовения на возвышенных местах или старинных кладбищах в определенные календарные периоды. Этимология термина восходит к тюркским языкам и связана с понятиями жертвы, жертвенного животного, особого способа его забивания или совершения специальных действий (кропления, восклицания, коленопреклонения). Семантика термина дает нам основание утверждать, что ритуал поминовения сопровождался стуком, постукиванием о надмогильное деревянное сооружение (сруб, столб) или растущее над могилой дерево. Инструментом постукивания могла быть палка, шест или деревянный молоток-чекмарь конусообразной формы. Постукивание было, очевидно, иноговорением, акциональным способом окликанья, вызывания душ.

Все удмуртские термины поминального цикла, несмотря на их многообразие, семантически связаны с основными кодами обряда. Акциональный код реализуется в терминах, основанных на способах

принесения жертвы (бросание, возлияние, вынос, вывоз), атрибутивный — в обозначениях вида жертвы (кровь, кости жертвенного животного), темпоральный — в терминах времени поминовения (сумерки, ночь, начало и конец осенне-зимнего периода годового цикла), локативный — в представлениях о местонахождении потустороннего мира (пространство «по-за ту сторону», за рекой; низовья реки). В комплексе они отражают регламентацию взаимоотношений мира живых и мира мертвых во времени и пространстве.

Рассмотренный выше терминологический пласт полностью связан с конкретикой действий и не несет для представителей культуры «скрытых» смыслов. Совершенно другой уровень контекстуальных связей обнаруживается в обозначаемых обрядовые действия выражениях, обретших форму устойчивых клише, являющих своеобразный «вербальный портрет» ситуации/акции.

С общинными поминками связано выражение *шур уллан' вэтлыны* (ходить по течению реки). Церемония посещения домов родственников была строго регламентирована, из дома в дом шли «вниз по реке». «Против течения» (*шур выллан' вэтлыны*) посещали дома во время других календарных празднеств, например на Пасху.

С поминальными ритуалами в удмуртской традиционной культуре неизменно связаны и другие устойчивые выражения. Например, *аз' азы ус' кытыны* (бросить, уронить перед ними [умершими]). Фраза означала необходимость кормления душ предков независимо от определенных сроков. До сих пор хозяйка может совершить «обряд кормления» в любую субботу, если она сама или кто-то из домашних увидели умерших во сне или кто-то заболел. В молитвенном обращении к умершим этой фразе обязательно должны были предшествовать слова *чэкэ, нэрэс' йос*: «Стучим-окликаем вас, старики, перед вами пусть упадет [жертва], в руки-ноги примите, вас поминаем...». Устойчивое выражение *таба зын поттыны* (вызвать запах сковороды) также обозначает поминовение, причем обязательно стряпней.

Очень оригинален в контексте связи с потусторонним миром фразеологизм *чун' ы с' эрмэт* (уздечка для жеребенка). Парадокс для современников заключается в том, что уздечкой для жеребенка называется принесенная в жертву пара гусей. В разных локальных традициях, например на севере Удмуртии, эта жертва «сопровождает» жертвоприношение быка в календарном обряде, у удмуртов Башкортостана связывается с поминовением семейного духа-покровителя. Здесь считают, что гуси заменяют лошадь («всё равно четыре ноги»), при этом для гусей даже плетут маленькие лыковые уздечки. Проводится аналогия «гуси = лошадь/конь», но такое объяснение явно позднего происхождения. Смысл, на наш взгляд, в том, что

одна жертва дублируется другой, как бы помогая ей добраться до иного мира. Это своеобразный способ, «облегчение» возможности попадания/путешествия в иной мир. Туда отправляется не просто конь, а конь «крылатый».

Представления об архаическом способе отправления в иной мир сохранила удмуртская пословица «*Кур вылз вуйтоз'ад, виз' вылз вуод*». Дословно: «Пока до луба доберешься — ума наберешься», в переносном смысле — «До старости (=смерти) доживешь [до тех пор, пока тебя не омоют на лубе] — ума наберешься». Способ омовения тела усопшего на лубе заменил архаический способ захоронения в лубе, обвязанном лыком, или в колоде, когда человек, согласно мифологическому мировоззрению, должен был стать «сердцевиной дерева», т.е. вернуться туда, откуда он пришел.

Оригинальнейшие образцы языковых клише обнаружены нами в масленичной песне. Нужно сказать, что масленичные песни в Удмуртии крайне редки. Заимствованный из русской традиции праздник локально дифференцирован. Где-то он обозначен прямым эквивалентом — *Масл'эн'ча*, кое-где калькирован — *Вэй*. Любопытен вариант *Вэй пырон-потон* — букв.: «вход в масло / выход из масла». В одном из вариантов обряда проводов Масленицы, зафиксированном нами в Малопургинском районе Удмуртии, чучело в женском платье, которое почтительно называют «тетушкой Капустой», сажают на санки и скатывают в овраг. Помимо саней и оврага символами потустороннего мира в обряде становятся устойчивые выражения, которые формируют обязательную первую строку исполняемой в это время песни: *Вэй вылти но гын вылти кэл'ас'ком Кабыста апай-мэс* (По маслу и по войлоку [по масленой и войлочной дороге] мы провожаем нашу тётушку Капусту).

Масло в обрядах сегодня воспринимается как символ достатка. Но если собрать воедино все контекстуальные связи, то можно раскрыть его суть совершенно с другой стороны. Употребление масла в ритуальной практике удмуртов довольно обширно. Так, гостей у нас встречают не хлебом с солью, как у русских, а хлебом с маслом. С маслом, можно сказать, и провожают, поскольку пожелание счастливого пути по-удмуртски звучит следующим образом: «Пусть дорога твоя будет масленой», т.е. пусть она будет хорошей, счастливой, но в подтексте есть еще один нюанс, связанный с символикой масла: «Пусть она приведет тебя обратно». Масло, наряду с хлебом и яйцами, — один из основных освящаемых продуктов во всех календарных молениях. Оно используется во всех семейных обрядах, иначе говоря, сопровождает удмурта от колыбели до могилы. Обряд *вэй вэс'ан* — букв.: «моление масла» — совершается на рождение

ребенка (отец выходил во двор с блюдом с маслом, чтобы поблагодарить Бога и испросить здоровье и счастье младенцу). До сих пор встречается практика вкладывания кусочка масла в рот новорожденного по возвращении из роддома. В последний путь человека провожают также с маслом во рту. (Ср. в связи с этим ритуальную практику бесермян *вэй кис кан* — букв.: «возлияние масла» как вида поминальной жертвы²). На блюдо с маслом клали оговоренную сумму денег за невесту (*йырдон* — букв.: «цена головы»). стакан топленого масла с воткнутым в него гусиным пером (*апай воштэт/ныл воштэт*) возвращали родственникам невесты в ответ на просьбу отдать их «сестрицу» обратно. В свадебных песнях одной из локальных традиций цель своего приезда поезжане со стороны жениха объясняют желанием «отведать молока и масла черной коровы»³.

Столь разнообразное использование как самого продукта, так и образа масла в ритуальной практике выходит за пределы обыденного смысла. Таким образом, масло в ритуале — не просто символ достатка. Его семантика связана с представлениями о возможности рождения, роста, воскрешения. Все приведенные выше примеры вписаны в контекст переходных обрядов, которые оказываются освящены маслом как субстанцией, находящейся в самом начале сотворения мира (ср. пахтанье, взбивание масла как процесс созидания в индийской, китайской мифологии). В связи с этим осмелюсь предположить, что смысл названия Масленицы, когда старуху-зиму отправляют на тот свет всеми возможными способами (сжигают, раздирают на части и разбрасывают, скатывают на санях в овраг), находится не просто в контексте пищевых предпочтений и последующих запретов, где заметно наслоение христианской символики скоромной и постной пищи. Масленица — не воплощенная в такой форме поздняя идея проводов зимы и встречи весны, а тризна со всеми составляющими поминальный пир компонентами (весельем, разгулом, чревоугодием, сквернословием, ряженьем, возжиганием костров, ристалищем и т.д.).

Второе устойчивое выражение масленичной песни — *гын вылти кел'аны* («провождать по войлоку») — дублирует смысл первого. Оно связано с практикой перемещения умирающего с постели на лавку или на пол, которые должны быть устланы соломой или войлоком. По-видимому, народный опыт содержал эмпирическую информацию о продлении агонии (блокировке выхода энергии) на перине, потому считалось, что умирающий не должен находиться в постели. В этом был и более практический, естественный, «материальный» смысл, поскольку перед смертью происходил естественный процесс очищения тела за счет расслабления мускулатуры.

Таким образом, суть песенных выражений «по маслу и по войлоку мы провожаем нашу Масленицу» заключается в следующем: «Мы облегчаем Масленице уход из этой жизни, но делаем все, чтобы она вернулась/возродилась снова».

Языковые клише ритуализованного поведения, к которым я отношу и номинации обрядов, сохраняющих непосредственную связь с отправлением ритуала, т.е. его «деланием», помогают дополнить наши представления о сущности и семантике ритуала. В реконструируемом с их помощью архаическом контексте выстраиваются гипертекстовые уровни не только вербальной, но и других составляющих обряда⁴. По сути они являются редуцированными по форме и имплицитными по смыслу формами предписаний, которые обязательны для исполнения, дабы наладить контакты с потусторонним миром.

Примечания

¹ Владыкина Т.Г. Семантика поминальных обрядов удмуртов в свете терминологии // Народная культура Сибири: Материалы XIII научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск, 2004. С. 10—14.

² Попова Е.В. Типология и функции культовой постройки бесермян *вейкиськан/вейкиськан куала* // Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования: Сб. статей. Ижевск, 2004. С. 135—153; *Она же*. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С. 115—133.

³ Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1997. С. 116—117; *Она же*. Фольклорный текст в мифологическом контексте // Удмуртская мифология. Ижевск, 2003. С. 54—66.

⁴ Дианова Т.Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2002. С. 68—74; *Она же*. Текстовое пространство фольклора: методологические заметки к проблеме // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 5—17.

А.А. ПАНКОВ
Одесса, Украина

СУЕВЕРИЯ В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Актуальным данное исследование представляется, прежде всего, потому, что социологи, исследующие религию, нередко весьма далеки от предмета своего исследования. Далеки хотя бы потому, что зачастую находятся в плену неких рафинированных теоретических представлений о религии, забывая о том, что повседневная, обыденная религиозность — это сложный комплекс ортодоксально-религиозных представлений (т.е. одобренных и легитимированных официальной богословской доктриной той или иной религиозной конфессии) и народных поверий, примет, обычаев и обрядов (иными словами — суеверий), несовместимых с официальной богословской доктриной и даже осуждаемых ею.

В свое время американские социологи Ч. Глок и Р. Старк, внесшие немалый вклад в развитие социологии религии, предложили так называемую «многоизмеримую модель религиозности». Они выделили пять измерений религиозности: «религиозный опыт», под которым понимали различные формы религиозных переживаний; «религиозную веру» — это измерение должно отвечать на вопрос, в какие религиозные догматы верит исследуемый индивид; «религиозный культ или ритуал» — измерение, учитывающее посещение богослужений, «молитву вне Церкви» и тому подобную деятельность; «религиозные знания» или «религиозную информированность» — степень знакомства с вероучением о конфессии, к которой индивид себя относит; и, наконец, «последствие религии в сфере нерелигиозного поведения». Именно последнее измерение представляет основной интерес для социолога. Но Глок и Старк столкнулись с проблемой операционализации этого измерения. И причина состоит как раз в том, что они столкнулись с реальной,

повседневной, обыденной религиозностью, а не с теоретическими представлениями о религии. Как определить, что же именно из того сложного комплекса разноплановых идейных и мировоззренческих установок, каковым является религия, мотивирует социальное поведение человека? Наиболее адекватным будет ответ о том, что весь этот комплекс мотивирует подобное поведение. И поэтому вычленение из него собственно религиозных и суеверных элементов некорректно, а чаще всего и невозможно. Более продуктивно «работать» с понятием «повседневная религиозность», которое и включает в себя указанные выше элементы.

В связи с этим следует отметить, что основу суеверий, так же как основу собственно религии, составляет совокупность общественных отношений, продуцирующих объективное бессилие людей перед внешними обстоятельствами. Вот почему суеверия так легко «встраиваются» в структуру любой религии. Более того, если учесть то, что ортодоксальные теории относят к суевериям элементы языческих верований, возникших до формирования традиционных религий, то вопрос о том, что куда «встраивается», остается открытым.

Немецкий социолог З. Кортцфляйш подчеркивает, что социология религии имеет дело с четырьмя группами религиозных явлений (при этом он отмечает, что эти явления не должны быть резко противопоставлены друг другу). Это, во-первых, так называемые высшие (или традиционные) религии; во-вторых, большие идеологические системы, поскольку они религиозно окрашены; в-третьих, религиозные элементы, которые ортодоксальной религией долго вытеснялись, однако никогда так и не были устранены: суеверие и магия, мистические учения, не связанные с ортодоксальными религиями, астрология, «благочестие в отношении к природе» и т.п.; в-четвертых, заново возникшие квазирелигиозные явления. В то время как, по мнению З. Кортцфляйша, четвертая группа является продуктом секулярного мира, первые три группы скорее являются «жертвами секуляризации». По нашему мнению, суеверия и квазирелигиозные представления следует объединить в одну группу, поскольку эти явления взаимопроницаемы.

Здесь необходимо сказать о том, что в настоящее время существуют предпосылки образования целостных синкретических ментальных структур, в которых сосуществуют элементы, принадлежащие к, казалось бы, совершенно различным типам и формам сознания, а также возникшие в разных культурах. Связаны эти предпосылки с глобализацией человечества, возрастающей ценностью и взаимозависимостью отдельных стран и регионов, образующих человеческое сообщество. Локальные истории отдельных народов, стран, религий

постепенно сливаются в единый поток всемирной человеческой истории...» [Стёпин 1994: 1]. Глобализация человечества характеризуется тем, что современный мир как никогда пронизан множеством внутренних и внешних связей, охвачен сетью массовых коммуникаций, отражающих всемирное притяжение, и приводит эта глобализация к становлению новой глобальной религиозной ситуации — ситуации экуменического постмодернизма как множественности сосуществующих, взаимопересекающихся и даже взаимопроникающих «религиозных миров». Одним из проявлений становления глобальной религиозной ситуации является плюралистическое, полилогическое сосуществование религиозных систем и прарелигиозных (суевренных) воззрений, ранее находившихся в более или менее замкнутом состоянии, обусловленном «закрытостью» различных национально-культурных регионов.

Становление этой новой глобальной религиозной реальности неизбежно приводит к значительному росту числа систем веры и ценностей, обнаруживающих существенные признаки религиозных воззрений. Это, в свою очередь, усугубляет и без того сложную проблему определения или даже описания этих воззрений. Представляется возможным выделение трех уровней религиозных воззрений, хотя следует осознавать, что это выделение — результат научной абстракции, поскольку, как уже было сказано выше, повседневная, обыденная религиозность — это самый сложный комплекс ортодоксально-религиозных представлений и народных поверий и обычаев (иными словами — суеверий).

Первый уровень религиозных воззрений — это так называемые исторические, или мировые, религии, однако ни первое, ни второе их обозначение не кажется достаточно удачным. Наиболее уместным, как представляется, был бы термин «доктринальные религии». И.А. Шудрик и А.Т. Щедрин употребляют термин «традиционно-доктринальные религии» [Шудрик, Щедрин 1991: 60]. Эти религии выступают в качестве относительно устойчивой (несмотря на все многообразие форм доктринальных религий) системы. Следует отметить, что число приверженцев традиционно-доктринальной религии, или так называемых истинных верующих, т.е. тех, кто демонстрирует наличие всех или большинства структурных элементов религиозности, очень стабильно в течение последних восьми лет: все наши опросы фиксируют, что оно не превышает 7% от общего числа верующих. Но их не может быть много даже с богословской точки зрения — «свет невидим, ибо он светит во тьме». Здесь также следует отметить, что американский социолог П. Бергер писал о том, что необходимо отличать тех индивидов, которых М. Вебер

называл «религиозными виртуозами», от всех остальных. Существуют отдельные индивиды, претендующие на непосредственное, личностное и истинное восприятие религиозных реальностей. Остальное человечество находится в более сложной религиозной ситуации. У тех, кто не относится к «религиозным виртуозам», в лучшем случае есть мимолетный и ускользающий опыт в этой области, и большая часть их религиозных верований, а также суеверных представлений, коренится в опосредуемой культурой (в том числе и прарелигиозной, и светской) традиции. Итак, по мнению П. Бергера, общество делится в отношении религиозного опыта на абсолютное меньшинство «виртуозов» и абсолютное большинство «невиртуозов». Религиозный опыт «невиртуозов» естественным образом включает в себя самые различные суеверия.

Здесь же следует отметить, что суеверия как элемент повседневной религии обусловлены набором факторов: социальных (являющихся определяющими), а также социокультурных, антропологических, психологических, гносеологических.

Среди социокультурных факторов формирования суеверий можно выделить, прежде всего, такое явление, как деформация системы ценностей. Как оппозиционная реакция на эти явления возникает «религиозный и квазирелигиозный интерес» в обществе и его отдельных социальных группах. Нельзя забывать и том, что между религиозным и квазирелигиозным интересами общества также существует определенная оппозиция. Конечно, нам представляется ошибочной попытка противопоставить «истинно религиозное» и квазирелигиозное начала в религии в силу их взаимопереплетенности. Но при этом история религии изобилует случаями, когда обладающие несомненной религиозной ценностью суеверные переживания и суеверные практики часто объявлялись ортодоксальной церковью или религиозной традицией еретическими и отвергались ими.

Особого «расцвета» борьба с ересью достигла в средневековой церкви. Здесь необходимо учитывать тот момент, что в средневековой культуре существовало довольно четкое различие между «ученой верой» и «верой народа» или, если пользоваться используемой в данной статье терминологией — повседневной религиозностью. Можно говорить о своеобразном парадоксе средневековой культуры — парадоксе, порожденным пересечением народной культуры с культурой «ученых», образованных людей, книжной культурой и взаимодействием фольклорных традиций с официальной церковной доктриной. В связи с этим возникает вопрос о том, каким способом осуществлялась связь между этими «верами», что обуславливало их «пересечение». Ответив на этот вопрос, мы

сможем понять и то, каким образом подобное пересечение, подобное взаимодействие оказывается возможным в настоящее время. С точки зрения исторической социологии современные религиозные ментальные структуры «не являются каким-то качественно новым духовным образованием, а выступают закономерным результатом тех или иных специфических особенностей процесса развития религии в различных странах» [Панков 2004а: 131]. В целом для всех христианизированных стран характерно то, что дохристианские религиозные представления в этих странах никуда не исчезали. Частично они были ассимилированы, контаминированы (поглощены), частично остались сосуществовать (например, в славянском «двоеверном» православии), частично были уничтожены как ересь, а частично (и главным образом) перешли в разряд современных суеверий — не таких опасных для религии явлений, как средневековая ересь, но всё же достаточно ей чуждых. С определенной точки зрения любая религия (в ее повседневном варианте) является компиляцией самых разных доктрин. И произошло это, во-первых, потому что она часто (как это было с христианством) насаждалась «сверху». Во-вторых, существовали обычаи и обряды, настолько укорененные в народной жизни (поскольку они древнее христианских и иных «традиционно»-религиозных представлений), что их нельзя никоим образом искоренить. Известный антрополог У. Робертсон-Смит говорил о том, что обряды и обычаи были сущностью древних религий. Религия в первобытные времена была не столько системой верований и практических приложений к ним, сколько совокупностью строго фиксированных традиционных обрядов, которые каждый член общины считал обязательными для себя. Основанием древней религии была не первоначально сформулированная доктрина, а практика, предшествующая доктрине. Другими словами, религиозные обряды и обычаи «старше» религиозных теорий. Это обстоятельство и предопределяет живучесть обычаев и обрядов, считающихся с точки зрения ортодоксальной церкви суеверными.

В-третьих, христианам во все времена можно было иметь свой индивидуальный религиозный опыт (неформально, скрывая свою личную веру). В настоящее время в связи с деформацией системы ценностей (в том числе и системы церковно-религиозных ценностей) происходит актуализация суеверных переживаний и суеверных практик, актуализация личной веры и индивидуального религиозного опыта. Американский социолог Э. Тириахьян писал о том, что как только та или иная религия «легитимируется», становится традиционной, «религиозный интерес» общества и его отдельных

представителей обращается в сторону нетрадиционных религиозных и квазирелигиозных (читай — суеверных) представлений.

Антропологические факторы формирования суеверий образуют те стороны жизни человека как отдельного индивида и как «совокупного человека», в которых обнаруживается хрупкость бытия, ограниченность существования. Как будет показано ниже, суеверия, приметы, поверья помогают человеку победить чувство страха перед неизвестным, непонятым и создают видимость контроля над собственной жизнью (см. также [Панков 2006а]).

Психологические предпосылки формирования суеверий существуют в индивидуальной и общественной психологии, в тех психологических процессах, в которых переживается ограниченность и зависимость бытия людей.

Наконец, суеверные представления имеют и гносеологическую почву — в ограниченных возможностях познавательной деятельности человека.

Возвращаясь к процедуре выделения различных уровней религиозных воззрений, следует отметить, что второй уровень этих воззрений — это внеконфессиональные религиозные воззрения. Кстати говоря, согласно данным многих социологических исследований, в том числе проводившихся автором, в настоящее время одной из основных тенденций трансформации современной религиозности является ее внеконфессионализация, которая проявляется в некотором падении доверия к церкви как институциональной форме религиозности. Верующие всё чаще не столько не могут, сколько осознанно не желают идентифицировать себя с какой-либо религиозной конфессией. Здесь необходимо указать на процесс приватизации современной религиозности, т.е. формирования у большинства верующих личной религии, даже в тех случаях, когда верующие продолжают идентифицировать себя с той или иной религиозной конфессией. Подобная «условная» идентификация приводит к тому, что в настоящее время основным типом верующих являются так называемые «ритуалисты», т.е. люди, время от времени участвующие в религиозных обрядах и, как правило, не понимающие их смысла [Кырлежев, Троицкий 1993]. Согласно данным многих социологических исследований сейчас растет уровень участия этих «условно верующих» в культовой деятельности. Следует отметить такую причину роста, как «наивно-магическое» отношение к последствиям такой деятельности, т.е. ожидание ее скорейших позитивных результатов. Если таковых не оказывается, то «религиозный соискатель» продолжает свои поиски в иных конфессиях, прибегает к помощи суеверных практик и т.п. Здесь уместно вспомнить о том, что еще известный американский социолог Р. Белла отмечал, что

происходит ослабление организационного, институционального контроля над религиозными убеждениями и тем самым ставится под вопрос дальнейшее существование организованной религии в виде церкви. Эмпирическим подтверждением этого является дистанцирование всё больших групп верующих, принадлежащих к разным конфессиям, от своей церкви как института или, другими словами, формирование внеконфессиональной религиозности, которая, кстати говоря, характеризуется большей терпимостью и толерантностью по сравнению с традиционной религиозностью. Упадок традиционной религиозности в конечном счете выражается в возврате к «примитивным» формам религии — суевериям, магическим ритуалам, астрологии, оккультизму и т.д. Эти верования, своими корнями уходящие в дохристианскую эпоху, оказались весьма живучи. А в более широком смысле можно говорить о появлении и таких «заменителей религии», как новые социальные утопии и идеологические мифы.

Эти «заменители» относятся к третьему уровню религиозных воззрений — воззрений, сходных с религией, казалось бы, только одним признаком — приданием смысла жизни. И хотя в воззрениях этого уровня смысл жизни, как правило, не отрефлексирован, не оформлен в теоретические учения или догматы, представляется, что есть все основания считать воззрения этого уровня религиозными в широком смысле или квазирелигиозными.

Квазирелигиозные воззрения столь многочисленны, что это весьма усложняет задачу их определения. Именно поэтому мы говорили выше о том, что эта группа религиозных явлений взаимопроникает с группой религиозных воззрений, включающих в себя суеверия и магию, мистические учения, не связанные с ортодоксальными религиями, астрологию, «благочестие в отношении к природе» и т.п. Действительно, к этой группе относятся различные псевдомагические и псевдомистические культы; сциентологические или квазинаучные представления; парапсихологические или экстрасенсорные практики; формы эзо-экзотерического «знания»; мифологические, утопические, авторитарные, догматические, тоталитарные воззрения; идеологические установки и т.д. В действительности эти феномены сосуществуют в сознании современного человека как друг с другом, так и с доктринальными или же с внеконфессиональными религиозными взглядами.

Именно поэтому при выделении различных уровней религиозных воззрений, как уже было сказано выше, следует отдавать себе отчет в том, что эти уровни — результаты научной абстракции, теоретико-познавательной, методологической процедуры, позволяющей хоть как-то приблизить исследователя к интересующей его стороне

такого целостного явления или, лучше сказать, процесса, каковым является сознание вообще и религиозное сознание в частности. Сосуществование различных уровней религиозных воззрений в сознании человека, было характерно и для более ранних исторических эпох. Прарелигиозные представления сочетались с «историческими» религиозными воззрениями. «Но в этом случае они существовали периферийно либо бессознательно, поскольку доктринальные или исторические религии старались их всеми доступными способами изжить. В настоящее же время они существуют в сознании открыто, растабуировано и равноправно» [Панков 2004б: 30—31]. В.В. Налимов в связи с этим пишет о возможности полирелигиозности отдельного индивида [Налимов 1993: 238].

Но, как бы сложно ни было изучение современной неопределенной религиозной реальности, к тому же постоянно трансформирующейся, ее социологический анализ необходим. Мы можем предположить, что традиционно-доктринальные религии в самое ближайшее время испытают сильнейшую конкуренцию со стороны внеконфессиональных религиозных и квазирелигиозных (а значит — и суеврных) воззрений. Социологический анализ современной религиозной ситуации необходим хотя бы потому, что в этой ситуации социология обогащает свой понятийный аппарат и осваивает новые методологические подходы, в частности она расширяет понимание «религиозного». Безусловно, расширительным (и, пожалуй, даже слишком), является используемое нами понятие повседневной религиозности, но ничего более удовлетворительного на сегодняшний день, к сожалению, нет. И мы считаем необходимым включать в структуру повседневной религиозности понятие «суеверия».

Здесь следует отметить, что повседневная религиозность — это духовное, культурное и социальное состояние человека, вытекающее из принятия им той или иной доминанты религиозного сознания и поведения. При этом все три измерения повседневной религиозности (духовное, культурное и социальное) составляют неразрывное единство. Тем не менее, следует признать, что в силу конкретных исторических обстоятельств данные аспекты могут быть развиты и проявлены в различной степени. Так, в современной ситуации, рассматриваемой с социологической точки зрения, основным индикатором повседневной религиозности становится ее культурный аспект. Собственно духовные критерии религиозности в современной ситуации являются далеко не решающим индикатором повседневной религиозности. Да и социальные критерии религиозности (межличностные связи и отношения в религиозных общинах, участие верующих во внекультурной религиозной деятельности и другие) в ситуации

фактической деинституционализации религии в нашем обществе не смогли (и большой вопрос — смогут ли) достичь должной степени развития и распространения.

В соответствии с «культурным» подходом к изучению повседневной религиозности проблема религиозности современного человека может быть адекватно осмыслена только в свете секуляризации, которая выступила одним из определяющих факторов, сформировавших сам феномен «современности» [Бергер 1990: 132—133]. С учетом того, что важнейшим результатом секуляризации было формирование и утверждение в социуме светской («чувственной», по определению П.А. Сорокина) культуры, проблема религии в современном обществе может быть осмыслена в контексте соотношения, взаимосвязи и взаимодействия двух существенно различающихся типов культур: светского («чувственного») и религиозного. Ниже мы еще обратимся к осмыслению чувственного характера светской культуры.

Сейчас же заметим, что основополагающим принципом культуры как особой «единицы» социального бытия и агента социального взаимодействия выступает ее системность. К важнейшим свойствам системы применительно к культуре относятся: а) целостность — внутренняя интегрированность, когда структура «является автономным саморегулирующимся, самоуправляемым, “сбалансированным” единством» [Астафьева 2002: 71]; б) способность к самоорганизации, т.е. росту и усложнению социально-когнитивных структур данной культуры в сознании человека или некоторой общности людей; в) самореференция, понимаемая как самосознание, самописание и самоосмысление; самореферирующаяся система через различных субъектов деятельности «способна выделять себя из внешнего контекста и воспроизводить эту границу» [Там же: 60].

Таким образом, повседневная религиозность в современных условиях является производной от взаимодействия двух целостных, самоорганизующихся и самореферентных культурных образований, одно из которых имеет собственно религиозный, а другое — светский («чувственный») характер.

В соответствии с этим религиозность современного человека выражается в репрезентации им некоторой совокупности характерных как для религиозной культуры той или иной конфессии, так и для светской культуры (а равно и для «прарелигиозной» и других культур) ключевых смыслов и идей, обладающих системными свойствами: целостностью, способностью к самоорганизации и самореференцией.

Следует отметить, что довольно часто в исследованиях повседневной религиозности происходит подмена качественного при-

нципа системности количественным, механическим принципом формальной полноты. Не хватает аутентичного взгляда на объект исследования, который мог бы стать для исследователя повседневной религиозности ценным эвристическим ресурсом, способным открыть перед социальными науками новые горизонты познания [Бачинин 2004: 126—130]. Именно поэтому «рубикон» религиозности часто воспринимается несколько поверхностно, как сам собой разумеющийся при наличии субъективного фактора идентификации с той или иной религиозной конфессией (а как же в таком случае быть с внеконфессиональной религиозностью?). В конечном итоге, суть повседневной религиозности должна быть осознана наиболее близко к «живой жизни». Данный подход диалогичен, он предполагает «глубокое знание самой религиозной традиции, желание приобщиться к ней, взглянуть на нее изнутри» [Рыжов 2003: 135].

Подобное «приобщение» (в духе веберовской «понимающей» социологии) к реальной религиозной жизни позволит увидеть, что суеверия никогда не были устранены из повседневной религиозности. Можно даже сказать, что они настолько органично вплетены в структуру повседневной религиозности, что их вычленение из этой структуры весьма условно, искусственно. Здесь представляется вполне уместным и оправданным вспомнить и о предложенной Л.Г. Иониным концепции «культурной инсценировки». Освоение культурных форм, согласно этой концепции, начинается с «чувственного», взращенного светской культурой освоения их внешних атрибутов (в данном случае — с освоения элементов культовых практик), а содержание культурных форм играет вторичную роль. «Оно необязательно и легко заменимо» [Ионин 1996: 219]. Вот и оказывается, что для большинства современных верующих сакральное евхаристическое воздействие и, например, воздействие различного рода колдунов и гадалок оказываются рядоположенными явлениями, а священник и колдун, гадалка — равнозначными и взаимозаменяемыми фигурами. Культовая практика в таком случае носит презентативный, показательный, игровой, по сути, характер. Ее успех, пусть и случайный — это и успех идентификационного поиска. Второй — и решающий — этап культурной инсценировки (когда она, по-видимому, должна перестать быть инсценировкой) — усвоение некоего теоретического ядра и выработка соответствующего морально-эмоционального настроения [Там же: 220]. Уже подобный «перевернутый» путь формирования религиозности обуславливает специфичность современной религиозности. Те верующие, которые, миновав традиционный способ производства религиозности, пришли в церковь, не просто «перескочили» какие-то этапы

формирования религиозности. У них, как правило, отсутствует целостное (системное) представление о той культурной парадигме, в рамках которой им теперь предстоит существовать [Панков, Подшивалкина 1995: 99—103]. Но и это еще не всё. Зачастую современные «верующие» не проходят в своем обращении даже этого «перевернутого» пути и остаются на первом, презентативном или имитативном, этапе.

Суеверие — это нечто плохое для традиционно-доктринальной или ортодоксальной религии, но очень хорошее для социолога в том смысле, что это проявление определенного уровня сознания, определенной религиозной (в широком смысле) веры [Панков 2006б]. Но суеверие в чистом виде редко встречается. Оно, как уже было сказано, всегда встроено в структуру повседневной религиозности.

В силу этого весьма затруднительно выделить специфические социальные функции суеверий, не совпадающие с социальными функциями религии. Поскольку некоторые суеверия уходят своими корнями в давние времена, являясь элементами языческих верований, они так или иначе несут информацию о религиозной практике наших предшественников. Поэтому одной из функций суеверий является информационная функция.

Суеверия, приметы, поверья помогают человеку победить чувство страха перед неизвестным, непонятым и создают видимость контроля над собственной жизнью. Эту сферу действия суеверий можно было бы соотнести с компенсаторной функцией — основной функцией религии. Но здесь хотелось бы уточнить, что суеверия самым непосредственным образом связаны с мистикой (понятием более общим, чем понятие религии) и особенно тесно с первичной оперативной формой мистики — магией. Известный антрополог Б. Малиновский говорил о том, что магия призвана ритуализировать человеческий оптимизм и повышать веру в победу над страхом. Поэтому условно мы бы назвали одну из функций суеверий оптимистической.

В-третьих, суеверия, приметы, поверья во многом регулируют поведение человека, социальной группы, народа в целом. Поэтому к основным функциям суеверий следует отнести регулятивную функцию. Такая же функция есть и у религии, но если в случае с религией поведение человека регулируется нравственными нормами и ценностями той или иной конфессии, то в случае с суевериями поведение регулируется традиционными, даже можно сказать — «архетипичными» представлениями о причинно-следственной связи явлений. Эта связь далеко не всегда подтверждается, но человек нуждается в регуляции и, самое главное, в прогнозе своей деятель-

ности. Таким образом, можно выделить и псевдопрогностическую функцию суеверий.

Следует отметить, что наиболее удобным представляется изучение реализации социальной роли суеверий в студенческой среде (весьма подверженной различным поверьям и обрядам, особенно в период зачетно-экзаменационной сессии).

Если проанализировать данные самых различных исследований, проводившихся как в России, так и в Украине (в том числе в Одесском национальном университете им. И.И. Мечникова), окажется, что большинство студентов относит себя к религиозным людям. Но при этом молодые люди знают о различных приметах много больше, чем об учении тех религиозных конфессий, с которыми они себя идентифицируют. Преобладающая часть примет или суеверий связана, конечно же, с учебой, в первую очередь, как уже было сказано выше, — с экзаменами и зачетами.

Изучение студенческих суеверий началось еще в конце 70-х годов прошлого века. Прочитируем некоторые результаты исследования М.Д. Шевченко: «Для достижения ожидаемых результатов необходима специфическая активность. В ночь перед экзаменом студент должен положить под подушку учебник, а, собираясь утром в институт, носки одевать задом наперед. Уходя из дома, студент обязан поставить полный стакан воды на середину стола, и “чтоб никто не трогал”, перекреститься (“тогда вытянет легкий билет”), взять на экзамен талисман и учебники, по которым готовился, сдавать “в первых рядах”. Некоторые студенты убеждены, что соблюдение этих предписаний обеспечивает успех. Однако необходимо провести определенные действия и после получения высокой отметки — поставить свечку в церкви Николаю Угоднику» [Шевченко 1989]. Как мы видим, еще в 1970-е гг. фиксировалось такое явление, как повседневная религиозность, сочетающая элементы как церковно-религиозного, так и суеверного поведения.

Как известно, в массовом повседневном религиозном сознании «левое» связано с «дьяволизмом» и «бесовщиной», а также — с распутством. Отсюда поверье о том, что на левом плече у человека сидит бес, а на правом — Ангел Хранитель, и они борются за душу человека. Отсюда выражения: «наше дело — правое», «сходить налево» и т.п. Вставание с левой ноги и перешагивание ею порогов приводит к неприятностям. Также противопоставляется левое и правое в архаичных приметах: «Если звенит в правом ухе — тепло будет, если в левом — стужа»; «Если правая ладонь чешется — деньги получать, левая — отдавать». Эти понятия распространяются и на студенческие суеверия. На экзамен надо идти, переступая

через *злополучный* порог только правой ногой. Нельзя нести сумку на правом плече. Кроме того, входя в экзаменационную комнату, надо трижды плюнуть через левое плечо.

Известны студенческой молодежи и гадания. Наши респонденты рассказывали о различных гаданиях для узнавания будущего. Гадание возможно и по цветку ромашки, а также производится по линиям ладони и с помощью толкования снов. Например, «маленький ребенок, увиденный во сне, предшествует беде». А «если приснится, что получишь хорошую оценку, то в действительности будет плохая». Дабы подстраховаться от неприятностей, необходимо «съесть цветок сирени, имеющий пять лепестков».

Многие магические (точнее, псевдомагические) практики наподобие поедания сирени (равно как и «счастливых троллейбусных и трамвайных билетов») достаточно широко распространены в студенческой среде. Магия является искусством или умением влиять на окружающий мир с помощью неких «непостижимых», или «таинственных», «чудесных» манипуляций. Круг магических манипуляций очень широк: это могут быть слова (заклинания, заговоры), предметы (амулеты, обереги), письма и различные действия.

К настоящему времени описаны и систематизированы многие тысячи магических манипуляций, различающиеся по следующим признакам: а) по степени сложности; б) по общей направленности; в) по психологическому механизму действия; г) по целевому назначению.

По степени сложности магические приемы подразделяются следующим образом: 1) индивидуальное или групповое магическое действие: например, человек верит, будто черная кошка, перебегающая дорогу, предсказывает несчастье; чтобы уберечься от воображаемой беды, человек совершает магическое действие — плюет три раза через левое плечо; 2) индивидуальный или групповой магический обряд; он отличается большей сложностью, нежели индивидуальное или групповое магическое действие и представляет собой систему нескольких действий (считается, что в магическом обряде отдельные действия должны производиться всегда лишь в определенном порядке с точнейшим соблюдением определенных условий; примером подобного обряда является обряд «ловли шары»); 3) коллективная магическая церемония (автором зафиксирована попытка студентов воздействовать на своего преподавателя с помощью коллективной магической церемонии, заимствованной из практики вуду).

В зависимости от общей направленности различают агрессивные, или протрептические, и оборонительные, или профилактические, типы магии. В свою очередь в составе обоих магических направлений

выделяются типы магии, которые отличаются друг от друга своим психологическим механизмом. Так, к протрептическим типам магии относятся: 1) контактная магия, когда воображаемая магическая сила передается или придается человеку путем непосредственного взаимодействия с носителем магической силы; например, ношение талисманов, употребление магических снадобий и т.п.; 2) инициальная (начинательная, трансмиссионная, инцепционная) магия, когда ввиду недостижимости объекта колдовства, скажем, из-за дальности расстояния, при магической манипуляции производится только начало желаемого действия, а окончание же его возлагается на магическую силу; 3) парциальная (контагиозная) магия, когда магические манипуляции производятся не с объектом колдовства, а с его частью или заменителем; 4) имитативная (гомеопатическая, симильная) магия, когда колдовство производится над изображением или подобием объекта колдовства. Возможно, отголоском этого вида колдовства стало весьма широкое распространение студенческих карикатур на преподавателей. К защитным (профилактическим) типам магии относятся следующие: 1) отгоняющая (апотрелеическая) магия — ношение амулетов от «дурного глаза» и т.п.; 2) очистительная (катаргическая) магия — ритуальные омовения и окуривания, прыганье через костер и т.п. Автор неоднократно сталкивался с ритуальным сжиганием студентами своих конспектов, которое также восходит к катаргической магии.

Судьба студенческих суеверий неоднозначна. Одни из них ослабевают и со временем отмирают, другие — напротив, усиливаются. Для того чтобы понять причины современного усиления некоторых суеверий в студенческой среде, следует, прежде всего, отметить, что многие исследователи считают, что по ценностным ориентациям люди делятся на четыре группы. К первой относятся те, для которых приоритетом являются духовные ценности. Ко второй группе относятся люди, главными для которых выступают материальные ценности. Третьи ориентируются исключительно на собственное «Я». Самую многочисленную группу составляют те, кто стремится соединить без учета иерархии ценности первой, второй и третьей групп (для них характерен так называемый «хаос ценностей»).

Существует корреляционная зависимость между системой ценностей респондентов и их подверженностью суевериям. Суеверия оказываются значимым элементом повседневной жизни, во-первых, тех студентов, которые в ходе исследования демонстрируют «хаос ценностей» (этот хаос проявляется в том, что, хотя абсолютное большинство студентов (91,8%) называют себя в настоящее время верующими, влияние суеверий на сознание этих респондентов оказы-

вается достаточно высоким). Во-вторых, как это ни странно, суеверия являются значимым элементом повседневной жизни и тех студентов, для которых характерна ориентация на материальные ценности. Можно вполне обоснованно предположить, что ориентация на материальные ценности коррелируется с высоким уровнем распространения суеверий. Это связано с тем, что многие суеверия — «пережитки» древнейших магических практик, пытавшихся воздействовать на окружающий мир, в том числе в попытках преумножить материальные ценности.

В заключение можно сделать **выводы** о том, что, во-первых, «живучесть» суеверий обоснована тем, что они отвечают определенным потребностям и, прежде всего социальным. Другими словами, они выполняют определенные социальные функции. Во-вторых, несмотря на то, что в ходе истории меняется структура и элементы религии как социального института, суеверия оставались и остаются структурным элементом повседневного уровня религиозного сознания. Эти представления реализуются и в практической сфере, сопровождаясь набором средств и приемов воздействия на окружающий мир, восходящих к мистике и магии. В-третьих, суеверия присущи всем или, по крайней мере, большинству людей вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. Они пронизывают всю их повседневную жизнь. Однако существуют социальные группы, которые в силу специфики своей социальной деятельности и особенностей своего мировоззрения в большей степени подвержены суевериям. К таким социальным группам относится и студенчество.

Литература

Астафьева 2002 — *Астафьева О.Н.* Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М., 2002.

Бачинин 2004 — *Бачинин В.А.* О двух парадигмах социологического мышления // Социологические исследования. 2004. № 7. С. 126—130.

Бергер 1990 — *Бергер П.Л.* Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7. С. 127—133.

Ионин 1996 — *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М., 1996.

Кырлежев, Троицкий 1993 — *Кырлежев А., Троицкий К.* Современное Российское Православие. Статья первая. Типология религиозного сознания // Континент. (Москва; Париж). 1993. № 75. С. 241—262.

Налимов 1993 — *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. М., 1993.

Панков, Подшивалкина 1995 — *Панков А.А., Подшивалкина В.И.* Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе // Социологические исследования. 1995. № 3 (11). С. 99—103.

Панков 2004а — *Панков А.А.* Взаимоотношения язычества и христианства в Древней Руси с точки зрения исторической социологии // Перспективы. (Одеса). № 1 (25). 2004. С. 127—131.

Панков 2004б — *Панков А.А.* Социальные аспекты происхождения и функционирования квазирелигиозных феноменов и проблема их социологического изучения // Матеріали ІІІ Міжнародної науково-практичної конференції «Динаміка наукових досліджень — 2004». Том 10. Філософія. Дніпропетровськ, 2004. С. 29—31.

Панков 2006а — *Панков А.А.* Социальная роль суеверий как элемента повседневной религиозности // Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету: Збірник. Одеса: Міжнародн. гуманіт. ун-т, 2006. Вип. 4. С. 148—154.

Панков 2006б — *Панков А.А.* Суеверия как объект социологического исследования. Проблема социальных функций суеверий // Материалы I Международной научно-практической конференции «Научная индустрия — 2006». Т. 3. Днепропетровск, 2006. С. 48—50.

Рыжов 2003 — *Рыжов Ю.* Социологи не виноваты: критерии религиозности не разработаны до сих пор // Независимая газета. 2003. 2 апреля.

Стёпин 1994 — *Стёпин В.С.* Философия и образы будущего // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 10—21.

Шевченко 1989 — *Шевченко М.Д.* Студенческие суеверия // Социологические исследования. 1989. № 1. С. 77—81.

Шудрик, Щедрин 1991 — *Шудрик И.А., Щедрин А.Т.* Поиски гуманистических путей решения глобальных проблем современности: религиозно-богословские интерпретации // Наука и культура: гуманистический аспект. Харьков, 1991. С. 51—60.

И.Ю. НАЗАРОВА
Санкт-Петербург

«НЕБЛАГОПРИЯТНЫЕ» ПРИМЕТЫ ТРЕХЧАСТНОЙ СТРУКТУРЫ

Минимальная структура примет — двухчастная: приметы условной структуры содержат информацию о взаимосвязи двух событий, приметы-правила — о действии и его последствиях¹. Некоторые приметы содержат факультативный третий компонент (предписание), которое представляет собой способ:

1) совершить желаемое действие, видоизменив его (напр.: *нельзя давать мерить обручальное кольцо — уведут мужа, или в кольцо перед этим нужно подуть*);

2) «нейтрализовать» негативный прогноз или последствия нарушения запрета (в тех случаях, когда избежать нарушения запрета или реализации приметы не удалось; напр.: *соль просыпалась — к ссоре, нужно посыпать соль через левое плечо*)².

Используя этнографическую терминологию, можно сказать, что в первом случае мы имеем дело с *апотропеической* магией, целью которой является охрана жизненных ценностей, во втором случае — с магией *реабилитационной*, призванной восстанавливать дестабилизированные участки культурного пространства³.

Приметы, в которых речь идет о *реальной трансформации исходного события* с целью вывести его из сферы действия запрета, немногочисленны. Например:

Два раза рюмки чекаться нельзя. Плохая примета⁴.

Если чекнулся дважды, надо чекнуться в третий раз (Masloff)⁵.

Нельзя чокаться с мужем последним в общем кругу, когда ты, вот, чокаешься со всеми, то если ты чокнулась с мужем, после этого надо обязательно перечокаться с кем-то другим (Б. Львович)⁶.

Большая часть примет предлагает изменить одно из событий или действий, о которых идет речь в примете, *на символическом уровне*. Рассмотрим основные семантические модели предписаний в приметах трехчастной структуры (на материале примет, бытующих в современном городе).

1. Отрицание

Символическое отрицание события, действия или негативного прогноза может быть реализовано как на вербальном, так и на акциональном уровне (как игнорирование произошедшего события, избавление от объекта, «виновного» в реализации приметы, возвращение к исходной ситуации и «правильный» повтор исходного действия).

1.1. Отрицание события/действия

Уронить сигарету — примета плохая, нужно произнести: «Быстро подтаявшая сигарета не считается упавшей» [ж., 18]⁷.

Если последний прогон <последняя репетиция> плохой, то премьера будет удачной, а если хороший, то <премьера будет неудачной>, надо всем вместе сказать: «Прогон прошел плохо!», чтобы все было нормально. Но лучше всегда так говорить, на всякий случай (kortuz) (актеры)⁸.

1.2. Отрицание негативного прогноза

Столкнуться головами — к ссоре, нужно сказать: «Раз-два-три, чтобы не было беды!» [ж., 15].

Падает один из столовых приборов — гости придут. Нужно постучать прибором по полу и сказать: «Сиди дома, сиди дома!» [ж., 18].

<Нельзя пришивать «на себе» — «разум» пришьешь> По поводу зашивания на себе <...> когда зашиваешь, нужно повторять «не ум зашиваю, а безумье» (Ewe)⁹.

Мертвую птицу, кошку встретить на дороге — можно той же болезнью заболеть, нужно сказать: «Тьфу-тьфу-тьфу три раза, не моя зараза, не папина зараза, не мамина зараза, не олина <имя информанта> зараза» [ж., 20]¹⁰.

...у нас было еще такое суеверие-зablуждение: если над тобой летит стая галок, надо было зажать в руке денежку, сесть, на корточки или как угодно и сказать: чур мои деньги все до копейки, а то галки все деньги унесут (gautama)¹¹.

Мама учила меня, что если нашла монетку, надо перед тем, как взять, сказать: «Деньги беру, поклад оставляю!» — потому что монетку могли потерять специально, переведя на неё какие-то неприятности, и их нужно не забрать случайно вместе с денежкой [ж., 23].

1.3. Игнорирование события/действия/объекта

Для некоторых нехороший знак, когда во время операции на пол падает инструмент. Чтобы нейтрализовать вредную примету, врачи стараются ее не замечать: не поднимают инструмент до конца операции или даже стараются на нем основательно потоптаться¹².

Первым пассажиром должен быть мужчина, тогда день будет удачным. Как-то мы с подругой рано утром пытались поймать маршрутку. Одна просто не остановилась, хотя явно была на маршруте, вторая остановилась, но шофер не стал с нас брать денег, чтобы мы «не считались» [ж., 30].

Самый главный ритуальный предмет на любой рыбалке — подсачник.

Забыл подсачник (дома, на берегу) — будет тебе трофей и скорее всего не один, а еще скорее будет тебе обрыв или сход и скорее всего не один.

Ну, а вот если подготовился капитально и взял ссобой подсачник (а еще хуже два — побольше и поменьше) будет полное бесклевье и чупа-чупс в обе руки!

Долгие годы изучения этого, не побоюсь этого слова — феноменального явления, мною были выработаны следующие методы противостояния невезухе при использовании подсачника:

Выгрузив подсачник не далеко от лодки(места ловли) постарайтесь просто забыть о нем как о приспособлении для ловли, носите так, как посторонний предмет (очень хорошо помогает если мысленно представить как Вы на летнем лугу носите с подсачником пытаетесь ловить им бабочек) Не в коем случае не раскладывать заранее, и не дай Вам Бог помочить его предварительно в воде (тогда лучше сразу домой ехать). Затем расположившись в лодке (на берегу) киньте подсачник куда нить рядышком и старайтесь на него не смотреть... не всегда но помогает (Mordmol)¹³.

1.4. Избавление от объекта

Если в присутствии других женщин у тебя упала какая-то вещь, подними ее (чтобы не подняли другие), отряхни, убери в карман, но потом обязательно избавься от нее, даже если она ценная. Иначе потеряешь свою привлекательность¹⁴.

О, я тоже вспомнил то, что мне говорила моя бабушка. Значит, нельзя держать дома треснутую посуду <...> надо вышвыривать немедленно (Б. Львович). — Обязательно надо разбить ее. Не просто вышвырнуть, а разбить обязательно (Ю. Мосиенко)¹⁵.

Если на сцене находишь большой гвоздь, но обязательно целый, значит, получишь большую роль, если средний — то среднюю, если маленький — роль в массовочке (...) Маленькие гвозди я выбрасываю — и в массовке практически не занята (Елена Липец)¹⁶.

В кардиореанимации как-то под Новый год врачам прикольные подарки подарили. В частности, определили реаниматолога, у которого больше всего трупов на дежурстве было за год и подарили ему лопатку детскую с траурной ленточкой — ну типа лучший копатель (больше всех закопал). Кстати это совсем не значит, что это плохой реаниматолог, а даже наоборот — один из лучших. Лопатку он почему-то домой не взял:). Так она и стояла в ординаторской, до тех пор пока на моем дежурстве не случилось 3 трупа за вечер. И выкинули мы этот сувенир в мусоропровод, и закончились трупы (Д.А.В.)¹⁷.

1.5. Возвращение к исходной ситуации

Разойтись мимо столба или дерева приятелям — к ссоре. Один из двоих должен вернуться и обойти столб или дерево с другой стороны [ж., 15].

Перешагивать через ноги лежащего нельзя — сглазить, ребенка — не вырастет. Если случайно перешагнешь, нужно перешагнуть назад [ж., 25].

1.6. «Правильный» повтор исходного действия

Самолет тем временем плавно коснулся земли и застрял, на огромной скорости несясь по бетонной полосе, в салоне раздались робкие аплодисменты. Ну что же, полет закончен и ничего так и не случилось, — подумал я. Либо примета неверна, либо все-таки ритуал по нейтрализации этой приметы действует. Дело в том, что отправляясь в эту поездку, я забыл паспорт¹⁸... <...> Я повернул машину обратно и понесся домой, значительно нарушая скоростной режим. <...> Добежав до серванта, я открыл ящик, так и есть, вот он. Сунув паспорт в карман, я небыстро пошел в двери, посмотрел на себя внимательно в зеркало, в общем всячески делал вид, что в первый раз я никуда и не собирался уезжать, и что только сейчас я по-настоящему отправляюсь в дальнюю дорогу... (Boris(093))^{19,20}.

2. Трансформация

Модель *трансформация* предполагает изменение отдельных аспектов события, таких как *субъект действия, объект действия, обстоятельство действия, характер действия*.

2.1. Смена субъекта

Уронить сигарету — потеряешь парня или девушку. Чтобы этого не случилось, все присутствующие должны затануться от упавшей сигареты [ж., 18].

...если второй-третий раз попадаешь на одном и том же авто в ДТП, надо менять авто, машина начала притягивать неприятности,

самое смешное в том, что после смены хозяина все проходит))) (yudo_522)²¹.

2.2. Смена обстоятельств (места) действия

Я в первую беременность решила обмануть плохую примету «не покупать ничего заранее» — покупала и складывала все на даче, а муж потом уже все привез домой перестирал и перегладил (frogling)²².

Кстати, моя «пузатая» подруга придумала такой компромисс: она все покупает, но хранит дома у друзей. Мол, нельзя покупки в дом приносить, а где-то хранить можно (Татьяна)²³.

Существуют свои суеверия и у оптовых продавцов автомобилей. У них плохой приметой считается из всей партии авто первой продать самую дешевую и самую плохую машину. Продаж после этого на этом месте больше не будет, уверяют оптовики, лучше переехать на другую площадку²⁴.

У нас однажды был такой случай, что попалась навстречу машина с гробом. Тогда у нас, конечно, не было НИЧЕГО <т.е., машины не остановивались>. Просто, мы, там, стояли, изнемогали, нам пришлось километр протащить эти рюкзаки, прежде чем у нас что-то начало ловиться (...) После этого мы полчаса убили, измучались все, решили перейти на другое место (автостопщики) [ж., 29].

2.3. Трансформация объекта²⁵

И вот однажды, примеряя свадебный наряд, я столкнулась с одной хитростью. Как известно, невесту поджидает неудача, если до свадьбы она увидит себя в зеркале в полном «облачении»: свадьба может не состояться. Поэтому принято во время примерки какую-то часть туалета не надевать. Если наряд не полный — это уже не наряд. И примета не действительна (wild)²⁶.

2.4. Трансформация действия

Еще нельзя оставлять пустую бутылку стоять на столе. В крайнем случае, для нейтрализации плохой приметы, можно ее положить (Викенция)²⁷.

А вот дарить фото слышала, что плохая примета.....Надо их тырить.....Я всегда так делала.....Но все равно не судьба, расставались..... (Лолочка)²⁸.

Если вы идете вдвоем, а между вами проходит человек, то вы поссоритесь²⁹. Надо, когда он пройдет, снова поздороваться³⁰, как при встрече [ж., 26]³¹.

<...> Не начинать изделия в воскресенье — т.к. это конец недели и по воскресеньям грех работать (правда, для заработка). Так что я хотя бы модель выбираю не в воскресенье — типа, начало уже положено :)))) (Fishchen) (портные)^{32,33}.

Однажды мама пошла занимать деньги у соседки т.Веры(мама очень дружит с ней). А та говорит, уже солнце зашло, не могу дать. А то у меня в доме ничего не будет (примета типа). Потом говорит, давай, мол, я их потеряю, а ты найдешь. И кинула сто гривен(20\$) на пол (phstudio)^{34,35}.

Ну, у меня есть коллекция охотничьих ножей. И каждый раз, когда мне дарят нож, я обязательно отдаю монетку, чтобы не быть с этим человеком на ножах — железная примета (Г. Гречко). — И за платки надо 4–5 копеечек отдать, чтобы не плакать, а только сморкаться в них (Б. Львович). <...> Нельзя принимать в подарок животных, за них нужно отдавать символическую монетку (Ю. Мосиенко)^{36,37}.

<взять на рыбалку пакеты для рыбы — к бесклевью> Про пакеты — точно! Так я стал брать два пустых, типа один использую для рыбы, второй — для мусора. Срабатывает (Дядя Женя).

Во, точно! Про пакет для рыбы забыл! Если спецом перед рыбалкой положу пакет в сумку, то пролёт обеспечен. А если он там (в сумке) с прошлой рыбалки лежит и я про него забыл, то клёв обеспечен на все сто. Теперь кладу пакет не для рыбы, а так на всякий случай, мало ли промокну, чтобы шмотки какие положить (Jeer)³⁸.

2.5. Использование намеков и эфемизмов

...и еще плохая примета — рассказал водила знакомый — незя говорить сока по времени осталось до конца пути, в километрах, в попугаях — мона.... (Nelly)³⁹.

У меня только одно — я никогда не считаю сколько времени осталось ехать домой. Считаю только километры. По пути «туда» без проблем, а «обратно» — никогда. Потому что обязательно случится что-то, что помешает тебе приехать за то время, которое ты сам себе отмерил. Доходит до забавного: «Дима, через сколько времени мы будем дома?» — «Через 250 километров» — «Блин, а по времени это сколько?» — «Смотри, за час мы проезжаем 90—100 километров, а сколько это по времени считайте сами, но не вслух» (elrid)⁴⁰.

3. Перемещение/уничтожение «неудачи»

В некоторых приметах нежелательный прогноз может быть представлен как переход или распространение субстанции «неудачи» (или одной из ее реализаций: болезни, опасности, несчастья и проч.). Чтобы избавить себя от «неудачи», необходимо:

3.1. Передать «неудачу» другому человеку или живому существу

Нельзя наступать на канализационный люк, беда будет. Если наступил, то <...> надо «сдуть» с ладони и сказать: «Тьфу-тьфу-тьфу на Рейгана», плюнув три раза; надо «передать» кому-нибудь живому (кошке, дереву, человеку), сказав: «Горе на тебя»⁴¹.

3.2. *Перенести «неудачу» на посторонний предмет*⁴²

В детстве слышал от приятеля, что, если дорогу перебежала черная кошка, надо бросить впереди себя (но не в кошку) камень, тогда зло уйдет в камень, и можно будет пройти [м., 36].

По дороге в институт нельзя наступать на крышки канализационных люков, а если все же зазеваешься и наступишь, надо чего-нибудь коснуться рукой, чтобы «отдать неудачу»⁴³.

Поговаривают, что актеры не любят играть смерть. Еще хуже, считается, показаться на экране в гробу. <...> Конечно, небольшой страх Валерий Золотухин, перед тем как играть сцену возлжания в гробу, все-таки испытывал. От переживаний избавили коллеги по съемочной группе. Кое-кто был большой специалист в таких «мистических» сценах. Золотухину вручили бутылку водки. Он должен был лечь в гроб вместе с «беленькой». Считается, что водка, побывавшая в гробу с актером, а потом распитая за его здоровье, возьмет все несчастья на себя⁴⁴.

3.3. *Переместить («сдунуть») «неудачу»*

Показывать на себе, в каком месте у кого-то что-либо болит нельзя: «переносишь» болезнь на себя. Если показываешь на себе, нужно «сдунуть» — держа перед лицом полусогнутую ладонь, подуть на нее. Но нельзя «сдунуть» в направлении вверх, так как может «упасть», нужно «стряхивать в землю» или «сдунуть в небо» — вперед. Нельзя «сдунуть» на другого человека и в противоположную сторону: болезнь может «вернуться» [ж., 17].

3.4. *Уничтожить («стереть», «смыть») «неудачу»*

Наступить на люк — плохая примета, нужно провести ногой, которая наступила на люк, по асфальту, как бы «стирая» горе [ж., 17].

Зеркало разбивается — «очень скверная примета, а недавно узнала, что достаточно смыть водой осколки, и ничего плохого не будет» [ж., 23].

Если упала ложка, придет женщина. Если упал нож, придет мужчина. Если упавший предмет сразу же вымыть, то никто не придет⁴⁵.

Дурным знаком считается также фотовидеосъемка автомобиля, выставленного на продажу, без разрешения хозяина. Если это произошло, машину надо срочно вымыть, иначе ее долго не удастся реализовать⁴⁶.

(Правда ли, что с машины после аварии ничего нельзя брать? — соб.)
С машины после аварии можно брать все, что угодно, только этот предмет надо sprыснуть водой свяченой из церкви, тогда это всё «уходит», можно ставить [м., 41].

Так, мне пришлось работать с покером, который изобрел генеральный менеджер. Стол постоянно был в минусе, за ним толпились игроки. Догадаться, что виной всему несовершенные правила, никто

не мог (...) После очередного «попадания» генеральный менеджер принес стакан с водкой и поставил между фишками, потребовав, чтобы я поменял шарик и перед каждым броском незаметно для игроков окунал его в водку — на удачу⁴⁷.

4. Реализация прогноза / результата нарушения запрета

В статье А.К. Байбурина «“Нельзя... но если очень нужно...” (к интерпретации способов нарушения правил и запретов)» эта модель построения предписаний получила наименование «символического перфекта»: «с помощью символических средств нежелательная ситуация (в том числе и наказание за нарушение запрета) изображается как уже свершившийся факт»⁴⁸. Е.Е. Левкиевская описывает сходную семантическую модель для оберегов. В ее основе лежит мотив моделирование ложной встречи с опасностью: «Для того, чтобы избежать ущерба от непредсказуемого, непредвиденного контакта с опасностью, нужно не уклоняться от встречи с ней, а назначить, “смоделировать” эту встречу на такое время, когда она не сможет принести ощутимого вреда»⁴⁹. В приведенных ниже примерах символическими средствами изображаются драка и ссора⁵⁰:

Соль просыпать — к ссоре, нужно «обзывать грязными словами» — вот и поругались! [ж., 17].

Нос чешется полностью — будут бить, по носу ударят. Нужно попросить легонько шелкнуть по носу, чтобы никто другой уже не ударил [ж., ок. 17].

Если надел какую-то одежду наизнанку, нужно (...) попросить кого-нибудь символически стукнуть тебя. Примета — «иначе быть битым» (festive_rifle)^{51,52}.

Была у нас в юности такая примета — прошел по крышке канализационного люка — получишь дюлей. Поэтому, для профилактики сего небогоугодного дела, шедший рядом должен быстренько стукнуть тебя куда-нибудь. Типа, уже получил, взятки гладки. А если никого рядом нет — то следует ощутимо хлопнуть себя самостоятельно (dozzer)⁵³.

5. Коммуникация

В тех случаях, когда объект, на который направлено действие, представляется в виде живого существа, а результат нарушения запрета — как реакция с его стороны, одним из способов обезопасить себя от нежелательного прогноза/последствий нарушения запрета может быть:

5.1. Коммуникация с персонифицированным объектом⁵⁴

<если решишь продавать машину, она «обидится»: начнет выходить из строя или попадать в аварии> На машине, которую четко решил продавать, можно ездить. При условии, что отдаешь в хоро-

шие руки. Знакомым. При этом нужно ей объяснить, что все будет нормально. Что «хорошие руки» точно также будут холить и лелеять, ставить брэндовые з/ч, лить только Mobil1 Rally Formula, часто мыть, обнимать, целовать и т.д. 8-))) (Анонимус)⁵⁵.

5.2. Принесение извинений персонифицированному объекту

Очень плохая примета садиться на мотоцикл справа. Если это неизбежно, погладь бак и попроси у байка прощения (weyron)⁵⁶.

«Сбил собаку — остановись, отнеси ее с дороги, попроси прощения и езжай.» Иначе следующей жертвой человек будет (Solo)⁵⁷.

Еще одна плохая примета, которой очень боятся все водители — сбить собаку. Говорят: «Сбил собаку — следующий будет человек». Один знакомый, которому, к несчастью, иногда приходится катать четырехлапых на своем бампере, уверен, что до сих пор не сбил человека только потому. Что каждый раз после этой неприятности покупает два килограмма колбасы и кормит бродячих псов (Goо)^{58,59}.

6. Действия с апотропеической семантикой

Еще один способ «обойти» запрет или «нейтрализовать» негативный прогноз в примете — совершить действия, выполняющие апотропеическую функцию в современной культуре (поплевать через левое плечо, постучать по дереву, освятить святой водой, держать фигу в кармане и проч.):

Против черной кошки или другой расхожей народной приметы вроде невезучего тринадцатого числа есть у меня такая контрмера: сплюну через левое плечо и еду. Десять лет уже за рулем, без серьезных ДТП (опять же, тьфу-тьфу) обходился (Александр Шкурин)⁶⁰.

Дядя моему подарили машину, ну сель он за руль началось кождодневное использование, а что не месяц так кто-нить да стукнет или поцарапает, неприятно согласиться. Тип езды у него спокойный, да и водит он хорошо, соблюдает правила и с уважением всегда относится ко всей водительской братье. Но вот незадача, стучают и все тут. Короче жена его самовольно пошла в церковь набрала там святой вода и побрызгала на машину. Не знаю как это всязано, но все как рукой сняло (NoWhereMan)⁶¹.

Мною были рассмотрены основные семантические модели, лежащие в основе третьего компонента «неблагоприятных» примет трехчастной структуры, такие как символическое отрицание и трансформация события/действия, перемещение (уничтожение) «неудачи», коммуникация с персонифицированным объектом, символическая реализация негативного прогноза и совершение действий, выполняющих апотропеическую функцию в данной культуре.

Можно отметить, что подобные действия не всегда приводят к нужному результату. Поэтому наиболее действенный способ борьбы с «неблагоприятными» приметами — избежать ситуации, в которой примета может быть реализована:

Я однажды наблюдал прелюбопытнейшую сцену — дирижёр при выходе споткнулся о мостик... Перекрестил его, даже трижды плюнул через левое плечо, и только потом поклонился. Но это не помогло... Постановка провалилась...:-((gravizapa)⁶².

Примечания

¹ Приметами условной структуры я называю высказывания типа: *Ласточки летят низко к земле — к дождю*; приметами-правилами — высказывания типа: *Нельзя прощаться через порог — к горе*.

² В работах А. Дандеса такая разновидность примет получает наименование конверсивных примет (conversion superstitions) (Dundes A. The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki, 1980. С. 105—106. Сокращенный перевод: Дандис А. Структурная типология индейских сказок Северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 191—192). О структуре конверсивных примет см. также: Маранда П., Кёнгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 241—243.

³ Третья разновидность магических действий — *производящая магия*, направленная на производство и создание жизненных ценностей, реализуется в приметах-правилах двухчастной структуры, целью которых является достижение желаемого результата (напр.: *На растущую луну показать монету, чтобы водились деньги*). О типах магических действий: Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 9, 21.

⁴ Здесь и далее орфография и пунктуация источников сохранены.

⁵ С а ч к о д р о м (URL: <http://sachkodrom.ru/?an=mimonext&kw1=6621&uid=8043&p=0&page=2>). 2004.

⁶ Мосиенко Ю. Пятница 13-ое: приметы и суеверия // Радиостанция «Эхо Москвы». 13.05.2005. (URL: <http://e.echo.ratry.ru/guests/3899>). 2005.

⁷ Ср. также предписания, относящиеся уже не к магическим, а к этикетным формам поведения: «Если сигарета упала, ее нужно очень быстро поднять и сказать: «На газетку!» — то есть, что она, как будто бы, упала не на землю, и тогда ее можно курить» [ж., 18]. Если упало что-нибудь съедобное, нужно поднять это и быстро произнести: «Упавшее и быстро поднятое упавшим не считается» [ж., 23].

⁸ Театромания.net (форум). (URL: <http://www.teatromania.net/showthread.php?t=978#post24181>). 2006.

⁹ Клуб на Осинке (форум). (URL: <http://club.osinka.ru/topic-1106?&start=45>). 2007.

¹⁰ См. также сходную примету: Шумов К.Э. Студенческие традиции // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 167. № 10.

¹¹ Skuki.net (форум). (URL: <http://skuki.net/lofiversion/index.php/t5466.html>). 2004.

¹² [Автор не указан]. Врачи боятся рыжих и посылают друг друга к черту // Челны Лтд. № 39 (671). 27.09.2006. (URL: <http://www.chelnyltd.ru/print.php?ArtID=4219>). 2006.

¹³ Питерский клуб рыбаков (форум). (URL: <http://fisher.spb.ru/forums/index.php?t=117&o=1&st=280>). 2004.

¹⁴ Постникова Е. Шагом марш! (URL: http://vsam1.narod.ru/library/other/shagom_m/s_m17.htm). 2006.

¹⁵ См. примеч. 5.

¹⁶ Петренко Е. Острохарактерная Елена Липец // Караван+Я. Тверской областной еженедельник. № 19 (271). 16.05.2001. (URL: <http://www.karavan.tver.ru/html/n362/article6.php3>). 2007.

¹⁷ Солвей-Фарма.ру (форум). (URL: <http://www.solvay-pharma.ru>). 2006.

¹⁸ Речь идет о «неблагоприятной» примете возвращаться, отправляясь в дальнюю дорогу: «дороги не будет».

¹⁹ Переднеприводные ВАЗы (конференция). (URL: http://samara-faq.auto.ru/page45_1.html). 1999.

²⁰ Или: *«Есть у меня подруга. Она очень верит в разные приметы. Очень верит. Один раз, когда я от нее уходила, я забыла одну вещь и вернулась. Она сказала: “Посмотришь в зеркало”. Я, памятуя о том, что это примета, спрашиваю: “Зачем?” (...) Она говорит: “Ну, я так это понимаю, что... как бы, таким образом ты, как бы, уходишь в первый раз, потому что ты перед уходом всегда смотришься в зеркало... прихорашиваешься. Ну, любая женщина это делает. Поэтому ты, как бы, моделируешь первый уход»* [ж., 23]. Другая интерпретация этой приметы предложена А.К. Байбуриным (*Байбурин А.К. «Нельзя... но если очень нужно...»* (к интерпретации способов нарушения правил и запретов) // Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001. С. 4–5).

²¹ Живой журнал (опрос). (URL: <http://irina-24.livejournal.com>). 2006.

²² Ребенок — беременность и роды, дети и родители (форум). (URL: <http://www.kid.ru/forum/index.php?s=fd9c67472c15d2c274ad84a9ad1cdf83&sho wtopic=2290&st=75>). 2005.

²³ Кубань (форум). (URL: http://www.kuban.ru/forum_new/forum42/arhiv/3181.html). 2003.

²⁴ [Автор не указан]. Откуда дровишки? Из-за моря, вестимо! 28.02.2005 // TRON. (URL: <http://www.tron.ru/papa/newsphp/showarticle.php?id=1407>). 2005.

²⁵ Ср. «принцип намеренного снижения статуса объекта» с целью избежать нежелательных последствий нарушения запретов, описанный А.К. Байбуриным на материале русской крестьянской традиции (*Байбурин А.К. Указ соч. С. 7–9*).

²⁶ Панина С. Верю — не верю // Клео.Ру 19.06.03. (URL: http://www.kleo.ru/items/about_you/primety.shtml). 2003.

²⁷ Осинка (форум). (URL: <http://club.osinka.ru/viewtopic.php?p=102006>). 2005.

²⁸ Глазами женщин. (URL: <http://www.womantalks.ru/lofiversion/index.php/t3068.html>). 2006.

²⁹ Другие варианты приметы: обойти с разных сторон дерево, столб или канализационный люк — к ссоре.

³⁰ Как варианты сказать: «Привет!» или «Привет на сто лет!».

³¹ Возможно, приветствие здесь призвано сконструировать ситуацию прощания и последующей встречи: приятели, как бы, разошлись в разные стороны, а затем снова встретились.

³² Клуб любителей шитья «Сезон» (форум). (URL: <http://www.season.ru/forum/read.php?f=5&i=150295&t=150295>). 2005.

³³ Здесь выбор модели для шитья представлен как начало работы.

³⁴ Живой журнал. (URL: <http://phstudio.livejournal.com/4642.html>). 2007.

³⁵ Ср.: «Наконец, можно говорить и еще об одной разновидности имущественных запретов, когда запрещается лишь “вручать” вещи из рук в руки другому лицу; передавая вещь в пользование другому, не “вручают ее, а кладут или ставят около заинтересованного лица, которое берет вещь самостоятельно <...> Мы тут усматриваем обман, характерную для поведения примитивного общества уловку, маскировку: запрет отдачи вещей сужается через то, что понятие передачи подменяется более узким понятием “вручения”; отдача без взаимного соприкосновения через посредство передаваемой вещи исключается из круга имущественных запретов» (Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917—1934. М., 1999. С. 184).

³⁶ См. примеч. 5.

³⁷ Оформление ситуации дарения как покупки.

³⁸ Рыболовный клуб «Каст-Мастер» (форум). (URL: www.master.ru/forum/index.php?topic=531.msg9781). 2006.

³⁹ Автофорум: автомобильный портал Ростова-на-Дону. (URL: <http://www.auto-rostov.ru/forum/lofiversion/index.php/t4507.html>). 2006.

⁴⁰ Живой журнал. (URL: http://community.livejournal.com/27_rus/9919.html). 2006.

⁴¹ Шумов К. Э. Указ. соч. С. 168—169, № 32.

⁴² Ср. обереги с семантикой «отгона, отращения опасности на сторонний предмет» в описании Е. Е. Левкиевской (Левкиевская Е. Е. Указ. соч. С. 132—137).

⁴³ Новочадов В. Студенческие приметы и ритуалы глазами психолога. (URL: <http://psy.piter.com/library/index.phtml?tp=1&rd=4&l=609>). 2006.

⁴⁴ Волошина Н., Фомина О. Этих актеров мы в гробу видали! // Комсомольская правда. 28.10.2004. (URL: <http://www.kp.ru/daily/23392/33439>). 2006.

⁴⁵ Шумов К. Э. Указ. соч. С. 167, № 8.

⁴⁶ [Автор не указан]. Откуда дровишки? Из-за моря, вестимо! // TRON. 28.02.2005. (URL: <http://www.tron.ru/papa/newsphp/showarticle.php?id=1407>). 2005.

⁴⁷ Баловнюк М. Властелин колес // Карьера. № 1 (87). Январь 2006. (URL: <http://kariera.idr.ru/items/?item=730>). 2006.

⁴⁸ Байбури А. К. Указ. соч. С. 6.

⁴⁹ Левкиевская Е. Е. Указ. соч. С. 55.

⁵⁰ В моем архиве есть единичный пример двухчастной приметы-правила, где используется этот принцип: «*Прежде чем сесть на байк <мотоцикл>, топни ногой о землю. После этого не упадешь, потому что удар о землю уже был*» (weyron) (Богородский городской форум . (URL: <http://bgforum.ru/auto/moto/60.htm>). 2006).

⁵¹ Живой журнал (опрос). (URL: <http://irina-24.livejournal.com/20113.html>). 2007.

⁵² Другой вариант приметы: *Одежду наизнанку одевать — побыют, надо эту одежду снять и самому ее поколотить* [м., 23].

⁵³ Живой журнал. (URL: http://community.livejournal.com/76_82/3272805.html). 2007.

⁵⁴ Ср. интерпретации способов предотвращения нежелательных последствий нарушения правил в фольклоре народов Сибири как сообщений, направленных определенному адресату — персонализированным объектам природного или культурного окружения (*Христофорова О.Б. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах*. М., 1998), а также описание группы оберегов, «*направленных на то, чтобы путем особых форм контакта с носителем зла, путем правильного поведения избежать возможной опасности*» (мотив «контакт») (*Левкиевская Е.Е.* Указ. соч. С. 188—196).

⁵⁵ Живой журнал (опрос). (URL: http://community.livejournal.com/spb_auto/349709.html?view=4163853#t4163853). 2006.

⁵⁶ Богородский городской форум. (URL: <http://www.bg.nnov.ru/forum/auto/moto/p69547.htm>). 2005.

⁵⁷ RU Форум. (URL: <http://www.ru-forum.com/index.php?s=f609897d184a2133e1c05a6f35c3913c&showtopic=17255&st=15>). 2005.

⁵⁸ [Автор не указан]. Плохие приметы. Как их избежать. (URL: http://kamenev.sitcity.ru/ltext_1501192309.phtml?p_ident=ltext_1501192309_p_3003095816). 2007.

⁵⁹ Здесь водитель приносит извинения «собратьям» погибшей собаки.

⁶⁰ *Солонец Г.* У плохого водителя семь пятниц на неделе (интервью с Александром Шкуриным) // Автобизнес—Weekly. № 22 (368). 05.06.2003. (URL: <http://www.abw.by/abw/arxiv/368/v-suever.htm>). 2003.

⁶¹ Центр тяжести (конференция). (URL: <http://bb.ct.kz/index.php?showtopic=50601>). 2005.

⁶² Forumklassika.ru (форум). (URL: <http://www.forumklassika.ru/archive/index.php/t-5141.html>). 2006.

Раздел 2

НОРМАТИВЫ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ

С.М. БЕЛЯКОВА
Тюмень

НАРОДНАЯ АКСИОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ (ЗАПРЕТЫ/ПРЕДПИСАНИЯ)

Традиционная культура русского народа изучается не только этнографами, но и лингвистами, прежде всего диалектологами, которые рассматривают этнокультурные константы через призму живой народной речи. Исследования подобного рода, идущие от языковой материи, позволяют делать выводы, касающиеся народного мировоззрения, традиционной картины мира.

Одним из важных свойств языка, проявляющимся во многих коммуникативных актах, в особенности в устной, ситуативно актуализированной речи, является аксиологичность (оценочность). «Объективный мир членится говорящими с точки зрения его ценностного характера — добра и зла, пользы и вреда и т.п., и это вторичное членение, обусловленное социально, весьма сложным образом отражено в языковых структурах» [Вольф 2002: 5]. Любая деятельность имеет свою мотивацию, во многом обусловленную ценностной ориентацией, «этической рефлексией» индивида. Представления человека и общества в целом о феномене времени порождают свою аксиологию. Каждая личность осознает ограниченность и невозполнимость отпущенного ей «временного ресурса», приобретающего тем самым особую ценность. Следует говорить об общих аксиологических константах — понятиях добра и зла, в поле которых вписываются и координаты жизни и смерти. Аксиологичность временных координат напрямую связана со спецификой картины мира. Каждый тип культуры создает свою темпоральную программу, или стиль темпорального поведения индивидуума. Представления и требования общества, опирающиеся на рациональные оценки, еще более актуальны для традиционной народной культуры, где норма имеет более императивный характер и в плане отношения человека

к природе, и — еще больше — в плане взаимодействия личностей внутри социума. С темпоральными номинациями коррелируют как общеоценочные, так и частнооценочные значения, выделяемые Н.Д. Арутюновой [Арутюнова 1988], что подробно будет рассмотрено ниже.

Объектом оценки служит, как правило, другой человек, а не сам говорящий. Оценка может выражаться различными элементами языка. В нашем материале данные значения реализуются как в хрононимах и квазихрононимах (лексемах, в которых временная сема является периферийной), так и в высказываниях в целом, что встречается чаще, Это отражение речевой прагматизации времени. Справедлива мысль Е.М. Вольф, что «высказывания воспринимаются как оценочные и при отсутствии оценочных слов, если описывается ситуация, имеющая соответствующий смысл в “картине мира”» [Вольф 2002: 7]. Оценка зачастую передается имплицитно, однако предполагает воздействие на собеседника.

Как нам представляется, можно выделить несколько видов аксиологии времени, формирующих соответствующие типы темпорального поведения человека в условиях сельской культуры. Это аксиология бытовая, природная, возрастная, сакральная и гетеротемпоральная (оппозитивная). При этом бытовая и возрастная аксиология носит рекомендательный характер, это именно **нормы**, которые могут быть более или менее жесткими и контролируются главным образом общественным мнением. Сакральная аксиология построена на запретах/предписаниях (разрешениях), природная также тяготеет к запретительной (используется модальность обязательности). Нарушение запретов грозит, по народным верованиям, стихийными бедствиями, а также различными несчастьями. Таким образом, в народном сознании разноплановые явления оказываются связанными причинно-следственными отношениями. Это объясняется представлениями о нарушении общего миропорядка в случае «неправильного» поведения человека, что свидетельствует о мифо-экологическом характере народной культуры. Разделяя мысль Т.А. Демешкиной, что русский человек «свое частное, индивидуальное бытие и быт рассматривает как частицу вселенной» [Демешкина 2000: 16], заметим, однако, что принцип единства мира характерен для многих традиционных культур. В языковом плане запреты и предписания реализуются в определенных синтаксических конструкциях (обобщенно-личные предложения, конструкции-директивы с предикативными наречиями *надо* — *нельзя* и др.). Материалом для данной статьи послужили записи диалектной речи, произведенные автором в селах юга Тюменской области.

Рассмотрим каждый из видов темпоральной аксиологии. Бытовая аксиология связана с трудовой деятельностью, главным образом с домашней работой. Имеется корреляция с суточными, недельными и годовыми циклами. Положительно оценивается деятельность в утренние часы, а начало работы, особенно требующей значительных временных затрат, в вечерние часы — зачастую отрицательно, с использованием модальности осуждения (например, употребление общерусской фразеологической единицы *на ночь глядя*). См. следующие примеры: *Мама говорила: ранняя птишка зоб набивает, а поздняя — шары продирает; Она заботлива, раным-рано станёт и еду сготовит и всё пришьёт*. Следует отметить особую ценность утра или первой половины дня для традиционной культуры (что уже утрачено современной массовой культурой). Об этом свидетельствуют поговорки *Думай ввечеру, а делай поутру; Кто рано встаёт, тому Бог даёт*, а также пословица *Свят день до обеда*, имеющая смысл «все дела успешно делаются в первой половине дня». Вероятно, здесь в какой-то степени отражаются архетипические представления о равнозначности дня и человеческой жизни: утро безгрешно, а к вечеру накапливаются грехи. Заметим, что совершение определенных действий в утренние часы может приобретать сакральный характер. См., например: *Ранёхонько-то сразу и заявится* (о нежеланном госте); *Больно ранний ты гость, добрые-то люди спозаранок не ходят* (М. Шолохов. «Тихий Дон»). Возможно, это связано с христианскими традициями, так как в первой половине дня совершается литургия, что и делает этот период особым, «святым». При этом положительную оценку в изучаемых говорах содержат, как правило, лексемы *ранний, раным-рано*, а словоформа *с утра*, напротив, чаще употребляется в высказываниях отрицательной модификации (*ругаться/напиться с утра* и тому подобное). Характеристика «работать ночами» в оценочном плане может быть амбивалентной, однако чаще содержит слабую негативную оценку, например: *Ночами пахали, не знали ни дня ни ночи. Спали когда придётся, надо ещё погулять было*. Таким образом, вряд ли можно согласиться с Анной А. Зализняк, что детерминированность деятельности, которой надлежит заниматься, временем суток — это черта западноевропейской, а не русской культуры. Как видно из приведенных примеров, это характерно для традиционной культуры нашего народа.

Как видно из представленного материала, бытовая аксиология связана, прежде всего, с общеоценочными значениями («хорошо — плохо», или одобрение — неодобрение), а также с некоторыми частнооценочными (этическими и утилитарными).

Природная аксиология находится в соответствии с суточными и годовыми циклами и связана с сельскохозяйственной трудовой деятельностью, как уже говорилось, она близка к запретительной. См.: *Коси, коса, пока роса, роса долой — и мы домой; Только ночью пары перепахивали, днём нельзя: жарко, овод большой; Поздно кто выезжает на полё — сама ленива соха поехала; Ране шибко запрешшалось не в срок чигать шишки, некто не покастили; Кедрач-от берегчи надо и раньше время не шишкарничать, не шишкарить, вырашывавать кедру-ту; После Троицы заготовливали веники. Когда не вовремя сделаешь виник, раз попарись и облетат.* На запретительный характер непосредственно указывают соответствующий глагол, а также глагольные инфинитивы, предикативные наречия *нельзя* и *надо*, наречия *не в срок*, *не вовремя* и сочетание *никто не...* Природная аксиология связана с частнооценочными утилитарными и нормативными значениями.

Возрастная аксиология строится главным образом на представлениях об уместности/неуместности каких-либо действий человека в определенном возрасте. Например: *Анька розмолодиста <молодящаяся>, коротку юбку надеват; Старику-ту под шийсят, а он розмолодистой, в шляпе да в щиблетах.* Также часто подчеркивается, что некоторые (положительные или отрицательные) черты характера человека присущи ему смолоду. Для указания на положительные качества используются лексемы и сочетания *смолоду, с детства, с малых лет, с юных лет, с пелёнок*. Например: *Оне с малых лет к земле припадали; Я работать с детства начала, все работы знаю; Он с юных лет сурьёзной, строгой к себе; С пелёнок начал плотничать.* При обозначении негативных качеств чаще употребляется наречие *сроду*: *Работник он хорошой, терёзовой всегда, а пустобрёшливой, сроду болтат чепуху; В ково он уродилса такой рострепаистой <неряшливой>, одёжа сроду в грязе.* Соответствие/несоответствие поведения с возрастом подчеркивается и при помощи указания на зрелый или преклонный возраст: *в годах, до седых волос* и т.п.: *Так и осталса до седых волос холостяюшой — ни на одну не поглядел.* Данный тип аксиологии создает частнооценочные этические и нормативные значения.

Сакральная аксиология имеет свою систему ценностей. Можно согласиться с С.М. Толстой, что ее главными координатами являются жизнь и смерть, однако это верно лишь в общем плане. Наш материал дает более частные «точки» ее приложения. К ним относятся работа, праздник, гадания, предсказания (например, погоды), свадьба, болезнь и некоторые другие. См., например, следующие контексты: *Понедельник — тяжёлый день, вторник — родительский, а в остальне — сади; Воду нельзя ночью тревожить; Полено **ночью** выбираешь: если растреснуто — муж грубый будет* (описание гадания);

Пусть на крест записку привяжет, трои сутки надо носить (чтобы выздороветь); *Свадьбу играли четыре дни и боле; Вышла замуж, и свекровка говорит: «В воскресенье не дай бог постираться.»* <...> *Я не стирывалась в воскресенье; К Пасхе надо обихаживать в доме всё; В праздники баню-то не топят; После двух часов не хоронят; В первый день Паски ничё нельзя стряпать.* Сакрализация событий, действий тесно связана с определенными временными точками. «Одно и то же действие может быть успешным, благоприятным или неудачным и опасным в зависимости от того, в какое время оно совершается» [Толстая 1997: 66]. Директивы (запреты/предписания) реализуются на лексическом уровне (лексемы и сочетания *надо, нельзя, не дай бог*) и синтаксическом (обобщенно-личные предложения, побудительная модальность). Данный тип аксиологии порождает частнооценочные нормативные значения. К сакральной аксиологии в наибольшей степени относится одно из положений теории оценки Е.М. Вольф: «В мире оценок действует не истинность относительно объективного мира, а истинность относительно концептуального мира участников акта коммуникации» [Вольф 2002: 203].

Следующий вид аксиологии назван нами гетеротемпоральным, или оппозитивным. Это противопоставление (эксплицитное или имплицитное) двух временных пластов, зачастую — двух жизненных укладов. Он реализуется в конструкциях типа *раньше — теперь* (*те годы — эти годы*) и под. Один из членов оппозиции может быть опущен в высказывании, однако он легко восстанавливается. Например: *Ране робетишек взбучивали, а теперь дунуть боятся; Женихи нонче никудышны, все повывелись; Нонешни девки косматчивы: волоса-те дыбом стоят, как у хороших рострён; Теперь бесстужой народ, не почитают старых.* Гетеротемпоральная аксиология создает общеоценочные значения, при этом, как правило (но не всегда), прошлое оценивается положительно, а настоящее — отрицательно, хотя эти оценки относительно.

Таким образом, различные типы временной аксиологии порождают различное темпоральное поведение человека. Как пишет Н.К. Рябцева, «оценке подлежат времяпрепровождение, соблюдение социального порядка, соответствие поведения ситуации и возрасту, случившегося — ожидаемому, адекватность реакции на происходящие изменения и контроль над ними» [Рябцева 1997: 83]. Добавим к этому соответствие определенной деятельности суточным и природным ритмам, сакральным периодам «благоприятного» и «неблагоприятного» времени, а также сопоставление различных временных периодов.

Соотношение типов временной аксиологии, их языкового выражения и оценочных значений можно показать в следующей таблице.

Тип темпоральной аксиологии	Характер аксиологии	Языковое выражение	Тип оценочных значений
Бытовая	Рекомендательный	Лексическое	Общеоценочное, утилитарное
Природная	Близкий к запретительному	Синтаксическое + лексическое (глагольные инфинитивы, предикативные наречия)	Утилитарное, нормативное
Возрастная	Рекомендательный	Лексическое	Этическое, нормативное
Сакральная	Запретительный	Преимущественно синтаксическое (обобщенно-личные предложения, побудительная модальность, предикативные наречия)	Нормативное
Гетеротемпоральная	Констатирующий	Синтаксическое + лексическое (конструкции: <i>раньше — теперь</i> и т.п.)	Общеоценочное

Оценочные значения в языке связаны с нормами бытия и поведения человека и могут быть квалифицированы как ценностная картина мира, специфическая для данного языкового коллектива. Многообразие аксиологических типов создает своеобразную систему координат, в которой существует представитель традиционной культуры.

Литература

Арутюнова 1988 — Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: Оценка. Событие. Факт. М., 1988.

Вольф 2002 — Вольф Е.М. Функциональная семантика оценки. 2-е изд. М., 2002.

Демешкина 2000 — Демешкина Т.А. Теория диалектного высказывания: аспекты семантики: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Томск, 2000.

Рябцева 1997 — Рябцева Н.К. Аксиологические модели времени // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997. С. 78–95.

Толстая 1997 — Толстая С.М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62–79.

С.Н. АМОСОВА
Санкт-Петербург

СИСТЕМА НАКАЗАНИЙ ЗА НАРУШЕНИЕ ЗАПРЕТОВ И ПРЕДПИСАНИЙ, СВЯЗАННЫХ С ДНЯМИ НЕДЕЛИ

Нарушение различных запретов и предписаний, связанных с днями недели, считалось в традиционной культуре одним из тяжких грехов [Толстой 1995а: 545; Толстая 2000а: 25—26; Толстая 2000б: 376; Мороз, 2000: 199].

Можно выделить несколько связанных с днями недели групп предписаний, нарушение которых считается грехом. Во-первых, это нарушение поста в среду и пятницу (реже — в понедельник), во-вторых, это сексуальные отношения между супругами в ночь на среду, пятницу и воскресенье, и, в-третьих, это работа в неурочное время в течение недели (чаще всего в воскресенье и пятницу).

Последствием нарушения этих предписаний всегда является наказание за совершенный грех. Если в христианской традиции наказание за грех всегда связано с посмертным существованием человека («отложенное наказание»), то в народной традиции возмездие за грех возможно как на «том», так и на «этом свете» [Толстой 1995а: 545; Толстая 2000а: 29—30].

Надо заметить, что часто наказание «на этом» свете за грех не отменяет наказание на «том свете» за этот же грех: *Бабушка говорила — не примывайся, не мой полы на воскресенье и на праздники, не стирай, не топн баню, а то будешь... тебя Бог будет этим водой поить на том свете. Грех... Случай вот. Вымыла я полу в воскресенье... срезало у меня всю мякоть с пальца. Как только саданула рукой-то, и попала бритва-та. Две недели не заживала она... палец!* [Белова 2005: 10].

Строгого соответствия между совершенным грехом и «мерой наказания» в традиционной культуре, как правило, нет [Толстая 2000а: 30], хотя в принципе мы можем найти «определенные соот-

ветствия между видом наказания и характером преступления», ср. также польскую поговорку: *Кто в чем согрешил, тем и бывает наказан* [Толстая 2000а: 31].

Наказание за грехи может быть индивидуальным (т.е. страдает только грешник) или коллективным, когда кара постигает весь социум, к которому принадлежит согрешивший человек [Толстой 1995а: 545]. Обычно наказание за нарушение предписаний, связанных с днями недели, носит индивидуальный характер, есть лишь несколько текстов, где говорится, что кара может постигнуть не одного человека: *Нельзя снавать у пятницу — буде нападение, шось будут лятать — самолеты людей наклевали* (ПА, РПП); *У понедельник хату не мажут — то од грому* (ПА, ОПС).

Наказание может исходить от конкретного мифологического персонажа (чаще всего персонифицированного дня недели: *Пятница придет, заколе веретенами* [Толстая 2005: 203]; подробно о таком типе наказаний мы поговорим позже) или быть «небесной карой», у которой нет «исполнителя»: «Одна молодича потрусила сажу у пятницу... бидна перелыкана молодича так зажурылась, ждучи кары за свий великий грех, шо чысто высохла и на третий тыждень Богу душу оддала» [Гринченко 1901: 39].

Остановимся подробнее на характеристике запретов, связанных с днями недели, и наказаний за их нарушение.

Нарушение поста в среду и пятницу обычно входит в список грехов, которые перечисляются информантами, тем не менее довольно часто это не считается «большим грехом»: *Это.. в это... когда постничают.. в это... вот на пятницу... постничают. А говорят, за еду Господь не нак... никогда не накажёт. За еду нету греху* (ЕУ-Хвойн-99, 33, ТАА).

Рассказов о наказании за этот грех немного. Обычно это наказание, которое совершается на «этом свете» — болезнь или смерть: «...начали нарушаты сырды. Тоди Бог наказав ии золотухою» [Иванов 1907: 11]; «Був такой человек, шо ны почитав ны сырды, ни пятницы... Тилко вин узав у руки сало, гадюка из стога зараз ему прямо на руки и укусыла его — не успив и сало зысты: руки попухли и вин ускорах умер» [Иванов 1907: 14].

Наказания такого рода являются более или менее универсальными, т.е. так же наказывают и нарушивших какие-либо другие предписания [Толстой 1995а: 545].

И. Абрамов приводит рассказ, в котором наказанием за несоблюдение поста в среду и пятницу является падёж скота [Абрамов 1905: 39]. Здесь, вероятно, можно говорить о симметрии греха и наказания: мясо — это скоромная пища, а нарушение поста ведет к тому, что, возникает угроза падежа скота.

Надо отметить, что у нас пока нет текстов, где наказание за нарушение поста исходило бы от персонифицированных дней недели. Есть лишь тексты, где они предупреждают о том, что нужно поститься в определенные дни недели ([Иванов 1907: 9]; АГ, 00-08-62-07, КЭГ).

Следует обратить внимание и на то, что текстов, в которых описывались бы наказания за этот земной грех на «том свете» пока найдено мало: «...и приведи ея Михаил архангел к неусыпаемым червям, и тут мнозии народы мучатся. И рече Пресвятая Богородица: Сии люди о которых грехах мучатся? И рече Михаил архангел: Не знали поста, среды и пятницы, и таинств духовных не имели....» [Дикарев 1900: 87]. Надо отметить, что в этом тексте наказание за нарушение запрета не есть скоромное в среду и пятницу настагает грешника не только за это грех, но и в целом за нарушение различных религиозных предписаний: несовершенство церковных таинств, несоблюдение «заповедей святых отцов» и т.п. [Там же].

Известен сюжет о том, что Среда и Пятница первыми встречают на «том свете» и расспрашивают, соблюдал ли человек пост в эти дни: <на том свете> *Среда и Пятка как стретят душу: «Ты соблюдала среду и пятка?»* [Савельева, Новикова 2001: 177, № 67]; *Первая стреча на том свете — не кошка, а Среда и Пятница, слышала от стариков — как в среду и пятницу себя вели* [Там же: 194, № 25].

Интересно, что несоблюдение поста редко наказывается, а за соблюдение поста человек чаще всего получает какое-либо вознаграждение. Так, например, в одном из рассказов женщина, которая хочет увидеть во сне свою умершую дочь, соблюдает для этого пост по пятницам: «...со времен смерти моей дочки Елены — рассказывает крестьянка, — прошло девять недель. Я неутешно плакала по ней и не могла забыть своего горя. Посоветовалась со старушкой Авдотьей Аксеновой, что мне делать, чтобы моя дочка приснилась мне во сне. Она меня и научила: вот что, Аксиньюшка, поговей-ка ты 12 пятниц, может быть и приснится. Я и проговела все 12 пятниц подряд. Вот на 12 пятницу мне и снится: приходит ко мне дочка, вся в бело зашнурована, а в левом боку цвет» [Герасимов 1900: 134—135].

Именно на обещании разнообразных благ за соблюдение поста в отдельные годовые пятницы построен такой текст, как «Двенадцать пятниц»: «1. Пятница на первой неделе поста Великого. Кто сию хранит, тот человек не умрет внезапной смертью. 2. Пред Благовещением Пресвятые Богородицы. Кто сию постится, тот от напрасного убийства сохранен будет...» [Бессонов 1863: 156; см. также с. 119—157].

Существует ряд рассказов, в которых за соблюдение поста персонифицированные дни недели могут спасти человека от смерти:

Одна у нас тут пошла в Урень корову продавать. Долго стояла, пошла домой — уж темно. Попросилась к одной ночевать, она ее пустила. Положила, а сама что-й-то с мужем шепчется. И слышит: стал он нож-от точить, что ли... Она обмерла, а тут в дверь постучали. Хозяйка-та отперла, а там два молодых человека, гожи таки... «Нам бы эту... На минутку...» Она вышла, они ее взяли за руки и бегом... Увели... «Дородные мое, да кто же вы будете?» — «Мы Среда и Пяток». Она середу и пяткок соблюдала, от оне ее спасли... [Савельева, Новикова 2001: 71 — 72, № 11; ср. также: с. 72, № 12].

Иногда спасение от смерти, как награда за соблюдение поста в среду и пятницу, может исходить от св. Николая [Фадеева 1994: 52].

Существует представление о том, что тот, кто постится в среду и пятницу, если не попадет в рай, то хотя бы его увидит: *Кто средуту и пятницу не чтет — душа не пойдет по мытарствам, а тех — в вечную тьму. И недостойны будут никакого моления. Нас-от в рай, может, и не пустят, дак хоть святы-ти места покажут* [Савельева, Новикова 2001: 176, № 64].

Таким образом, несмотря на то, что несоблюдение поста в среду и пятницу может считаться грехом, наказания за это обычно не предусмотрено. По-видимому, соблюдение поста — это часть личного благочестия, за которое человек может получить дополнительные блага на «том» или «этом свете».

Известно, что наиболее частое наказание за нарушение запрета на сексуальные отношения между супругами в ночь на среду, пятницу или воскресенье — это рождение ребенка с какими-либо физическими увечьями, с несчастливой судьбой (либо дети будут жить недолго), т.е. наказание переносится на ребенка [Иванов 1907: 17; Логинов 1993: 22; Кабакова 2001: 206; Байбурин 2005: 384—385]. В некоторых вариантах текста «Двенадцать пятниц» есть подробное описание такого наказания, которое может постичь ребенка, зачатого в одну из таких пятниц:

*Когда эту пятницу муж с женою
Приближается на худое наваждение,
Народится у их детище невдобное,
Отцу с матерью не кормилец будет,
Роду-племени не почетливый,
Либо хром, либо слеп,
Либо клеветник, или еретник,
Либо вор-разбойник будет,
Либо все вора наставник будет.
[Бессонов 1863: 143].*

Вообще этот запрет входит в круг представлений о том, что ребенок, зачатый в определенные периоды времени, родится калеккой. Наиболее опасными считаются кануны крупных годовых праздников, особенно таких, как Рождество, Пасха и Благовещение, поминальные дни. Так, ребенок, зачатый в канун поминальных дней, может родиться глухим или слепым [Толстая 2000а: 33; Кабакова 2001: 206]. Хотя есть и упоминания и о другом наказании за этот грех, которое ждет грешников на «том свете»: «...приведе ея Михаил архангел ко древу огненному, на нем ветви огненные, и там мнози народы мучатся. И рече Пресвятая Богородица: Сии люди в коих грехах мучатся? И рече Михаил архангел: по воскресении христовым блуд творили, того для мучатся» [Дикарев 1909: 87].

Запрет на работы в определенные дни недели также соотносится с более широким представлением о том, что грешно работать в праздники. Этот грех считался одним из наиболее тяжких. Известен, например, сюжет, в котором убийство ребенка считается менее тяжким грехом, чем работа в праздник или в воскресенье:

Вы знаете, что не знаю, грех или не грех. Я сейчас кажу, как я знаю. Вот шел. Да, две женщины. Идет бог, по берегу. Две женщины. Одна белье полощет, а вторая. Не женщина девушка, ребенка топит. Он прошел мимо ей: «Помогай бог». Девушке, которая ребенка топит. А на женщину ничего не сказал. Она: «Че же ты, она ребенка топит, сказал: “Помогай, Бог”, — а мне ничего». Ей был, говорит, выходной, тебе, это воскресенье, праздник, а тебе есть день, когда вытирать и выполоскать. Так что в праздники грех работать <нрзб.> (АГ, 99-03-10, БТП; ср. также: АГ, 2000-03-28-12, МАИ; КА, Ошевенск — М. Холуй — 99, ТАА; [Савельева 2001: 58—59, № 52]; [Белова 2004: 99, № 164].

В большей части известных нам вариантов этого сюжета время действия — воскресенье. В некоторых вариантах есть указание, что это происходит в праздник, ср. СУС-795* «Божье прощение и наказание: ангел прощает преступление девицы, топящей младенца, ибо она много терпела и молилась; не прощает женщину, которая в праздник стирает белье». В принципе праздник и воскресенье часто могут выступать как синонимы. Известен один сюжет, где это событие происходит в Благовещенье [Шеваренкова 1998: 10], другой, в котором речь идет о Пасхе (что вообще является таким «воплощением» воскресенья) (АГ, 00-03-17, МАМ), и еще один, где это приурочено к пятнице: «Шел однажды старичок такой, Николай Милостивый, а дело было в пятницу, и повстречал он двух женщин. Одна женщина белье полоскала, а в пятницу грех белье полоскать. И вот когда он проходил мимо этой женщины, то

ничего ей не сказал. А когда проходил мимо второй женщины, — а она перед этим ребенка своего сгубила, — то он, старичок этот, сказал ей: “Бог в помощь”. И первая женщина подумала: “Как это? Мне Никола Милостивый ничего не сказал, а ей сказал, хотя ее грех намного больше”. А это вот почему. Которая женщина ребенка сгубила, она покается. Она душу сгубила, и она покается, и поэтому ей Никола Милостивый сказал: “Бог в помощь”. А которая женщина белье полоскала, она не заметила свой грех, она не покается, и поэтому он просто молча прошел» [Алпатов 2005: 36].

Надо заметить, что именно грехом чаще всего называется работа в воскресенье, реже — в пятницу: *Воскресенье раньше грех был работать, не работали* (КА, Рягово-Лазаревская-98, ЛАА); *В воскресенье не прели, на воскресенье. Грех говорили, грешно вроде, праздник божий* (АА, ААА); *У пятницу нельзя прясть было — грех большой был* (ПА, СЕГ). Существуют запреты на работу и в понедельник, и среду. Интересно, что довольно часто может описываться наказание за работу в неурочное время, но само это действие (работа) не называется грехом.

Наказание за нарушения этих предписаний обычно совершается на «этом свете». Эти наказания могут быть также перенесены на детей согрешивших (дети рождаются слепыми или с какими-то уродствами, им уготована несчастная судьба): *Даже в воскресенье нельзя делать ничего, говорят, на детях будет, на детях определлица* (КА, Ошевенск-99, БМВ); *В воскресенье ни под каким видом нельзя. Ни на тебе это отразится, а на детю отразится* (ПА, ССЕДЕА).

Так, если беременная женщина белит перед праздником избу, то она замажет глаза своему ребенку [Толстая 2000а: 31]; «широко распространен запрет беременным шить в воскресенье и праздничные дни: “зашьешь ребенку рот”» [Байбурин 2005: 390]; «беременная не должна шить по праздникам — иначе зашьет младенцу глаза или рот, и он родится слепым или немым» [Байбурин 2005: 385]; «особенно грешно рубить в воскресенье что-нибудь топором; наколоть в этот день щепок и то грех, их следует в воскресенье ломать, а не колоть. Один заоскольский крестьянин отрубил топором в воскресенье кончик ремня от налыгача, и что же? — жена этого крестьянина родила ребенка рассеченной верхней губой» [Иванов 1907: 6]; *у панедэлак ны снуют — бо дэты будут по свету снавать* (ПА, ТАО).

В этом случае можно увидеть, что ребенок получает наказание, сходное с действиями родителей: мать мажет избу и таким образом «замазывает» глаза, отец рубит — у ребенка отметина соответствующей формы, женщина снует, и ее ребенок тоже все время будет «двигаться», ему не будет покоя.

Вообще кара за любые грехи часто сходна с самим прегрешением: мужик сжег иконы — сгорел сам или у него сгорел дом; рушил церковь трактором — сам был задавлен трактором [Мороз 2000: 203].

Часто запрет на работу в определенный день недели объясняется бесполезностью этой работы либо тем, что в этот день будет сделано очень мало или вообще работа будет безрезультатна (либо будет потрачено больше материала и сил для достижения результата): *Не ткали, не сновали у понеделок — утку буде богато идти* (ПА, ГМА); «в среду нельзя сновать пряжи — будешь ошибаться: перемоты будут, перепутается» [Иванов 1907: 12]; *Раньше все говорили, что в праздники нельзя работать. Ой, говорят, да ты заработал сегодня только маленькому на кашу, а это все вывернет с тебя. Не работали раньше, а сейчас, как воскресенье или какой праздник, дак больше нас поднимает* (ЕУ-Батецк-99, 21, ДВА); *Дедушка так сказал: «Праздник, воскресенье проработаешь, будний день проспишь, будний день проспишь — это бесполезный труд»* (АГ, 00-08-36-05, БИП).

У тех, кто работает в неурочное время, может быть несчастная судьба, случаются ссоры и неприятности в доме, рождается много детей: *Если прясть в пятницу, то божичка накажет — плохая жизнь будет* (ПА, неизв.); *Еще говорили, дети буду больше рождаться у тех, кто пряд в пятницу* (ПА, БАЕ); *<Тетья Маша, а не говорили, что в какие-то дни нельзя стирать или какую-то работу делать?> Всё говорят, что в пятницу нельзя стираться и убираться, примерно, дома по пятницам. Вот. Что это нехорошо. <Почему нельзя?> Скандал в доме будет* (ЕУ-Лавры, 7, ДМИ); *В воскресенье ни под каким видом нельзя... Или будет в доме чего-нибудь, али не благополучная жизнь* (ПА, ССЕДЕА); «не следует бучить холста — случится пожар» [Иванов 1907: 17].

Те, кто нарушил запрет, страдают от болезней глаз, рук, головы, от паралича, могут быть наказаны смертью: *В воскресенье не прядут — себе на гроб нарядешь* (АА, АФЧ); «другая женщина, которая пошла в воскресенье копать картофель, была наказана тем, что скорчилась и умерла тут же на поле» [Балов 1907: 111].

Разнообразные болезни рук — довольно частый мотив в рассказах о наказании за прядение или уборку в некоторые дни недели: *Бывало, кто ткёт в воскресенье, у того али палец, али сама заболает* (ПА, ССЕДЕА); *Будут крутити руки* (ПА, БОА). Такое наказание лишает человека возможности еще раз совершить подобный грех. Страдают руки, потому что именно ими совершается грех.

Наказание головными болями — тоже частый мотив: *Нельзя прясть в среду и пятницу. ... А ежели будешь прясть, то галава болеть и кружица будет* (ПА, КНТ); *В пятницу не можна робить — голова*

болит (ПА, РМП); *Мамка, бывала, иголки в... не даст ў руки взять. Э... скажэст: «Ну, ум свой зашьёшь — шей, шей! Ум зашьёшь!»*. *Ўтакие дни ничево не делаеца, ў васкрэсенья, а ана там...* (ПА, Красноборский — 05, АЛ). Наказание подобно совершаемому греху: кручение веретена приводит к головокружениям, безумие или слабоумие объясняется тем, что человек «зашил» свой ум.

Засорение глаз как наказание за нарушение запрета на работу в отмеченные дни — очень распространенный мотив в славянской мифологии [Толстой 1995в: 500]. Но существует большое количество рассказов, в которых работа в неурочное время приводит к «страданиям» умерших родителей, святых, Божьей Матери или Иисуса Христа. Например, совершение одного и того же действия (стирка белья в воскресный день) приводит к одному и тому же результату, но направленному на разных персонажей: *И тетя Люба, и мама говорили, что мыться и стирать в воскресенье до обеда, пока идет обедня, нельзя, глаза родителям заливаешь. Этой водой мыльной* (ЛА, АЕИ); *А стирать и полоскать вообще ни в какое воскресенье никакое стирать нельзя. Ни в коем случае стирать и полоскать нельзя. Делай хоть другое дело, но пол не мой. И пусть лучше грязно лежит, но не стирай и не мой. Говорят, что Иисуса Христа глаза... брызгаешь глаза грязным своим, этой водичкой, вот* (ЕУ-Мошен-01; 40, ВМА); *Вот стирать нельзя, Пятнице — матушке грязной водой заливаешь глаза. Якобы кому-то она приснилась. Молодухе. Это был такой разговор, что да, молодухе приснилась. Что, детушка моя, что ж ты по пятницам стираешь, полы моешь, ведь ты мне очень глаза заливаешь* (АГ, 98-08-16-36, НН).

Засорение глаз умершим или св. Параскеве Пятнице является и следствием прядения в неурочное время: «Большим грехом почитается мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, чтобы не оскорбить усопших родителей, которым будто бы кострика и шелуха конопляная может засорить глаза» [Мальхин 1853: 215]; «в пятницу нельзя ни ткать, ни прясть шерсть, чтобы не засорить глаза покойникам» [Бубнов 1893: 226, № 54]; «в этот день не прядут оттого, что бояться засорить глаза Пятнице» [Селиванов 1886: 70]. Здесь мы видим пример «типологического схождения между персонажами мира сакрального и мира мертвых» [Штырков 2001: 201].

Этот вид наказания (болезнь глаз у нарушителя запретов на работу в определенные дни), также как и остальные виды воздаяния за подобные грехи, «строится по универсальному принципу эквивалентности преступления и наказания», хотя и «на более высоком уровне — уровне не конкретных текстов, а традиционной семантики» [Штырков 2001: 201]: человек своими действиями (стиркой или

прядением) засоряет глаза умерших или святых, и за это он тоже может быть наказан слепотой.

Вообще существовало большое количество ритуалов, связанных со зрением умерших, направленных на то, чтобы на «том свете» умерший мог видеть [Толстой 1995б: 191; Толстой 1995в: 501]. В целом невозможность видеть на «том свете» связана с идеей «неблагополучного» пребывания там [Толстой 1995б: 205].

Кроме засорения глаз, существуют и другие формы «мучений» святых или Бога: *Так ведь в воскресение, вообще-то не положено, так-то вот по-настоящему-то стирать, ведь все говорят, что воду выливаешь на Господа Бога и так, а мы это делаем все* (ЕУ-Шимск-04, 13, СВАСАК); *Мне дак старушка одна говорила, что нельзя <в воскресенье париться в бане>. Стирать и мыца нельзя. <Почему?> Христовской кровью будешь мыца и стирать* (КА, Кречетово — 96, МВВМЛС). Таким образом, работа в неурочное время ведет к другому греху (т.е. собственно это и есть грех) — оскорбление умерших родителей, святых, Божьей матери или Иисуса Христа.

Существует еще один вид наказания за работу в неурочное время на «этом свете»: нарушившая запрет женщина вынуждена кормить грудью змей: «Одна жинка золыла в пятницу. Приходят до нее Бог та святыи Петро тай кужут: “Сегодня грих золыты: сегодня пятница! И за тэ, що ты се робишь, выбирай соби яке хочь наказание с трех: або дви жмени горячей золы зыжь, або дви ложки горячего шолоку выпий, або двох близнять выгодуй”. Вона й согласылась близнять годуваты; а йи дви гадюки и впьялось в груди. Так вона й ходыла по всій слободи, шоб уси люды дывылися на неи та каялися и ни золылы в пятницу» ([Иванов 1907: 15]; см. также: [Иванов 1907: 6—7; Демидович 1896: 98; Никифоровский 1897: 305]; КА, Казаково-98, ЗКИ).

Надо отметить, что этот сюжет не очень часто встречается. Кроме того, здесь нет обычного соответствия греха и наказания за этот грех. Похожее наказание предусмотрено, например, за жадность: жадная хозяйка дает нищим (Христу) лишь кусочек от чудесно увеличивающегося пирога (хлеба), за что в наказание должна кормить грудью двух змей (СУС-751В).

Довольно часто такое наказание на «том свете» предусмотрено женщинам, которые сделали аборт [Лурье, Тарабукина 1994: 24]: *<А что на том свете за аборты?> Старые люди раньше говорили, если умрешь, значит, там к тебе присосавши, вся грудь твоя, сколько ты сделала, змей на тебя вешают и сосут* (АГ, 99-03-10-15, БТП); *Вот одну жезницину показал, у ней двенадцать змей у сосков. Он говорит: “Почему же у ней змеи-то у груди?” Она двенадцать абортов сделала,*

они и будут сосать все время, бросила, значит, они и будут сосать. Так вроде (АГ, 99-03-06, СПИ). Такое же наказание ожидает и за блуд: ...а потом за всякие грешки тяжкие там мало ли что, дак блудные женщины, там женщины, что змеи все впивши в голову у ей, висят хвосты возле этого. Это вот грех неотмоленный у ей (АГ, 99-01-08, РА); ...потом обвинвши кругом (это и на карточке нарисовано), обвинвши кругом змии. И в груди сосут, две змеи. <Это за что?> — “А это блудницы”, — говорит. Значит, которые с чужими мужиками, значит, волочатся [Лурье, Тарабукина 1994: 26].

Изображение подобных наказаний встречается и на лубочных картинках, и на миниатюрах в рукописях: «Лист 65 под картинкой, изображающей притчу о “блудной девице”, имеет подпись: “знамение зло: в древние времена девица от блуда поносила чад и их умервшла, за оное сим наказана: вместо чад сосцы сосут змии ядовиты и [перси?] ея и на змее [страномил?] седаше”» [Соколов 1999: 122].

Здесь мы тоже видим соответствие греха и наказания: убивая своего ребенка, женщина как бы отказывается его кормить. В наказании за это она обязана кормить змей. Если женщина отказывается кормить нищих или Христа, она получает такое же наказание, т.е. тоже восполняет то, что она отказалась сделать.

Такое наказание явно специфически женское, кроме того, оно часто постигает за специфические женские грехи, которые мужчина просто не может совершить. Впрочем, и в некоторых рассказах о нарушении запрета на работу в воскресенье говорится о том, что женщине предлагается в качестве наказания кормить детей, и тогда к ней присасываются змеи [Иванов 1907: 6—7, 15; Никифоровский 1897: 305], иногда при этом подчеркивается, что она бездетна (КА, Казаково-98, ЗКИ). Следовательно, представление о такого рода наказании за работу в неурочное время, вероятно, заимствуется из круга представлений о других грехах.

Еще нужно отметить, что такая кара за блуд и аборт постигает грешницу на «том свете», а за нарушение запрета на работу — на «этом свете».

Рассказов о наказании на «том свете» за работу в неурочное время немного. Кроме того, в обмираниях и снах, где описываются путешествия по «тому» свету и мучения грешников, почти не встречаются упоминания о каких-либо карах, которые постигли бы тех, кто работал в отмеченное время. Есть лишь одно подобное описание: «...одна баба замирала, і як водили її по тому світі і показували все, то бачила вона в одном місті такого черви богата — страх. “Що се?” — пита. “А це, кае, та костриця, шо баби по пятницям прядут та трусят!” Тай і пихнув її туди. Тут вона і прокинулась» [Драгоманов 1876: 22].

У нас в основном есть лишь отдельные короткие упоминания об этом. Нужно заметить, что и здесь наказание сходно с прегрешением, грешнику «сопутствует» тот же предметно-акциональный ряд, что и сопутствовал ему, когда он совершал грех [Мороз 2000: 204].

Так, тех, кто прят в неурочное время, на «том свете» тыкают веретенами: *Той, хто прят у п'ятницю, попадав у пекло и в груди тому втикали десять веретен* (ПА, Житомирская обл.). Подобное наказание могло постигнуть человека и на «этом свете», именно таким образом могут наказать персонифицированные дни недели [Толстая 2005: 203]. Те, кто шьет, оказываются замотанными в те нитки, которыми они шили в неурочное время: *Еще про швею был сон. О том, как швея-портниха шила тайком платья своим заказчикам по воскресеньям. В будни-то она работала в ателье, а по воскресеньям тоже деньги зарабатывала, шила платья, а грех вроде как в воскресенье было шить, надо в церковь ходить. Ну и когда она умерла, родственникам снится сон, что она вся сидит в нитках замотанная, как в коконе. Они ее спрашивают: «Мам, ты че это в нитках-то вся?». Она говорит: «Вот меня тут накажали. Я шила по воскресеньям-то, вот теперь замотанная сижу»* [Запорожец 2002: 100]. Те, кто охотился в праздничные дни, страдают от крови убитых ими животных: «Охотившийся в воскресные и праздничные дни стрелок испытывает по смерти особые муки, а именно: над его головою висят животные, убитые им в святые дни, а из своих ран их каплет кровь, обливая невыносимую жгучестью голову и все тело охотника» [Никифоровский 1897: 294, № 2262].

Тех, кто стирает в пятницу могут заставить пить шелок или грязную воду: «...бо на том свити того лугом (шелоком) поити» [Иванов 1907: 15]; *Бабушка говорила — не примывайся, не мой полы на воскресенье и на праздники, не стирай, не топи баню, а то будешь... тебя Бог будет этим водою поить на том свете* [Белова 2005: 10]; «кто в пятницу моет полы, тот после смерти в помоях валяется» [Максимов 1995: 658].

Таким образом, нарушение предписаний, связанных с днями недели, может привести к разным последствиям для человека. В основном это наказания, которые происходят «здесь» и «сейчас», на «этом свете», — именно в момент совершения греха. Реже это «отложенное наказание», которое происходит на «том свете». Возможно сочетание этих наказаний — наказание на «этом свете» не исключает возможности наказания еще и на «том свете». Обычно это «индивидуальное» наказание, т.е. от совершенного греха страдает только один человек или члены его семьи (дети).

Работа в неурочное время ведет еще к одному греху — оскорблению персонифицированных дней недели, умерших родителей, Бога

или Богородицы. Существует группа рассказов, в которых наказание за этот грех или предупреждение о том, что не нужно совершать некий поступок, исходит от этих персонажей.

Литература

Абрамов 1905 — *Абрамов И.* Черниговские малороссы: Быт и песни населения Глуховского уезда (этнографический очерк). СПб., 1905.

Алпатов 2005 — *Алпатов С.В.* Николай Чудотворец в русских народных легендах // Традиционная культура. 2005. № 1 (17). С. 31—39.

Байбурин 2005 — *Байбурин А.К.* Этнографические заметки о языке и слове в русской традиции // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 381—397.

Балов 1907 — *Балов А.В.* Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив. 1907. № 1. С. 109—137.

Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

Белова 2005 — *Белова О.В.* Истории из Завражья // Живая старина. 2005. № 3. С. 8—11.

Бессонов 1863 — *Бессонов П.* Калики перехожие: Сборник стихов. Вып. 6. М., 1863.

Бубнов 1893 — *Бубнов А.* Село Рагули, Ставропольской губ. Новогригорьевского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 222—226.

Герасимов 1900 — *Герасимов М.К.* Обычай, обряды и поверья в Череповецком уезде Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1900. № 3. С. 133—136.

Гринченко 1901 — *Гринченко Б.Д.* Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.

Демидович 1896 — *Демидович П.* Из истории верования и сказаний. Гл. 1 // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 91—120.

Дикарев 1900 — *Дикарев М.* Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера, изданный его учениками и почитателями / Под ред. Н.А. Янчука. М., 1900.

Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Запорожец 2002 — *Запорожец В.В.* Сны и видения как часть ясновидения (По материалам, собранным в Москве летом 1998 г.) // Сны и видения в русской культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002. С. 95—115.

Иванов 1907 — *Иванов П.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907.

Кабакова 2001 — *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.

Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Лурье, Тарабукина 1994 — Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22—26.

Максимов 1995 — Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Куль хлеба. Смоленск, 1995.

Малыхин 1853 — Малыхин П. Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. Вып. 1. СПб., 1853. С. 201—254.

Мороз 2000 — Мороз А.Б. Представление о грехе в современной традиционной культуре Русского Севера // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2000. С. 195—205.

Никифоровский 1897 — Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Савельева, Новикова 2001 — «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент. О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. Новосибирск, 2001.

Селиванов 1886 — Селиванов А.И. Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Т. 2. Воронеж, 1886. С. 70—115.

Соколов 1999 — Соколов Б.М. Художественный язык русского лубка. М., 1999.

Толстая 2000а — Толстая С.М. Грех в свете славянской мифологии // Концепт греха... С. 9—43.

Толстая 2000б — Толстая С.М. Преступление и наказание в свете мифологии // Логический анализ языка: Язык логики / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова и др. М., 2000. С. 373—379.

Толстая 2005 — Толстая С.М. Материалы к этнодиалектному словарю полесских хронимов // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 26—335.

Толстой 1995а — Толстой Н.И. Грех // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 544—546.

Толстой 1995б — Толстой Н.И. Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1991. С. 185—105.

Толстой 1995в — Толстой Н.И. Глаза // Славянские древности... Т. 1. С. 500—502.

Фадеева 1994 — Фадеева Л.В. Лузяне рассказывают... // Живая старина. 1994. № 3. С. 52.

Шеваренкова 1998 — Нижегородские христианские легенды. Сборник народных христианских легенд / Сост., вступ. статья и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.

Штырков 2001 — Штырков С.А. Наказание святотатцев: фольклорный мотив и нарративная схема // Труды факультета этнологии. Вып. 1 / Отв. ред. А.К. Байбурун. СПб., 2001. С. 198—210.

Список информантов

АА, ААА — Архангельский архив института славяноведения РАН, зап. в Архангельской обл., Онежском р-не, с. Горушка от Анны Андриановны Авериной, 1903 г.р.

АА, АФЧ — Архангельский архив института славяноведения РАН, зап. в Архангельской обл., Онежском р-не, д. Сура от информанта с инициалами АФЧ.

АГ, 98-08-16-36, НН — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Тверской обл., Андреапольском р-не, д. Лебедево (?) от Надежды Никаноровны, пригл. 1929 г.р.

АГ, 99-01-08, РА — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Ленинградской обл., Лодейнопольском р-не, д. Стоговые от Раисы Александровны, 1919 г.р.

АГ, 99-03-06, СПИ — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Ленинградской обл., Лодейнопольском р-не, с. Алёховщина от Прасковьи Ивановны Савичевой, 1930 г.р.

АГ, 99-03-10-15, БТП — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Ленинградской обл., Лодейнопольском р-не, д. Стоговые от Таисии Павловны Бойцовой, 1928 г.р.

АГ, 00-03-17, МАМ — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Новгородской обл., Старорусском р-не, д. Пробуждение от Антонины Михайловны Митиной, 1927 г.р.

АГ, 2000-03-28-12, МАИ — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Новгородской обл., Старорусском р-не, д. Косорово от Анастасии Ивановны Малышевой, 1930 г.р.

АГ, 00-08-62-07, КЭГ — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Псковской обл., Локнянском р-не, д. Иванисово от Эльбины Григорьевны Кудрявцевой, 1928 г.р.

АГ, 00-08-36-05, БИП — Фольклорный архив Академической гимназии СПбГУ, зап. в Тверской обл., Торопецком р-не, д. Малиновка от Ирины Петровны Белковской, 1934 г.р.

ЕУ-Лавры, 7, ДМИ — Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородской обл., д. Бобренки от Марии Ивановны Дубовской (Веселовой), 1932 г.р.

ЕУ-Хвойн-99, 33, ТАА — Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородской обл., Хвойнинском р-не, д. Устрека от Анны Андреевны Тимофеевой (Ефимовой), 1916 г.р.

ЕУ-Батецк-99, 21, ДВА — Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородской обл., Батецком р-не, с. Михайловском от Валентины Андреевны Дмитриевой (Ивановой), 1916 г.р.

ЕУ-Мошен-01, 40, ВМА — Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородской обл., с. Мошенском от Матрены Александровны Вальцевой, 1920 г.р.

ЕУ-Шимск-04, 13, СВАСАК — Фольклорный архив Европейского университета в Санкт-Петербурге, зап. в Новгородской обл., Шимском районе, д. Менюша

от Валентины Александровны Савиновой (Ананьевой), 1937 г.р., Александра Константиновича Савинова, 1942 г.р.

КА, Кречетово-96, МВВМЛС — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Валентины Васильевны Мишиной, 1947 г.р., Леонида Сергеевича Мишина, 1941 г.р.

КА, Казаково-98, ЗКИ — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Клавдии Ивановны Зуевой, 1937 г.р.

КА, Рягово-Лазаревская — 98, ЛАА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Лазаревой Анны Алексеевны, 1932 г.р.

КА, Ошевенск-99, БМВ — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от информанта с инициалами БМВ.

КА, Ошевенск — М. Холуй — 99, ТАА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Анастасии Алексеевны Третьяковой 1923 г.р.

ЛА, АЕИ — Личный архив автора, зап. в г. Кирове от Елены Ивановны Амосовой (Чагаевой), 1956 г.р.

ПА, Красноборский — 05, АЛ — Пудожский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от информанта с инициалами АЛ.

ПА, БАЕ — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Курской обл., Курчатовском р-не, с. Чанше от Анны Егоровны Буровниковой, 1896 г.р.

ПА, БОА — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Житомирской обл., Дзержинском р-не, с. Врублевка от Одарки Александровны Борановской.

ПА, ГМА — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Гомельской обл., Брагинском р-не, с. Пирки от Марии Алексеевны Гуляй, 1934 г.р.

ПА, КНТ — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Калужской обл., Малоярославском р-не, с. Детчино от Надежды Терентьевны Киселевой, 1921 г.р.

ПА, ОПС — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Житомирской обл., Овручском р-не, с. Журба от Омоты Петровны Савжак, 1916 г.р.

ПА, РМП — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Прикарпатье, с. Днестровка от Марии Петровны Равлюк, 1924 г.р.

ПА, РПП — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Гомельской обл., Ветковском р-не, с. Присно, от Прасковьи Петровны Рябой, 1896 г.р.

ПА, ТАО — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Черниговской обл. Куликовском р-не, с. Ковчин от информанта с инициалами ТАО.

ПА, СЕГ — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Курской обл., Дмитровском р-не, с. Михайловка от Софии Егоровны Миряевой, 1905 г.р.

ПА, ССЕДЕА — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Курской обл., Дмитровском р-не, с. Бычки от Савиной Софьи Емельяновны, 1897 г.р., Доньшиной Елены Андриановны, 1927 г.р.

ПА, неизв. — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Курской обл., Курчатовском р-не, с. Дичня, инф. неизв.

ПА, Житомирская обл. — Полесский архив института славяноведения РАН, зап. в Житомирской обл., Попельнянском р-не, с. Харлеевка, инф. неизв.

А.В. ЧЕРНЫХ
Пермь

«ГРОЗНЫЕ» ЛЕТНИЕ ПРАЗДНИКИ НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ЗАПРЕТЫ У РУССКИХ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ

Характерной особенностью летнего периода народного календаря Русских Прикамья является целый комплекс представлений, связанных с грозами и дождями. Особенности восприятия времени второй половины лета, от Иванова/Петрова до Ильина дня определяют мифологические представления о природе грозы. Народные характеристики этого периода также определяют его как «грозный»: «С Петрова до Ильина — грозные дни» (Октябрьский р-н, с. Р. Сарс). Эпитетом «грозный» наделены в Прикамье все без исключения летние праздничные и почитаемые дни — *Девятая, Петровская, Ильинская пятницы, Иванов день* (7.07), *Петров день* (12.07), *Прокопьев день* (21.07), *Ильин день* (02.08), *день Кирика и Иулитты* (28.07), *день почитания иконы Божьей Матери Неопалимая Купина* (11.07), канун Ильина дня (01.08), суббота накануне Ильина дня — *Ильинская суббота*, а также *Ильинская и Грозная недели* (недели накануне и после Ильина дня). С этим периодом связаны и представления о страшных, грозных «воробьиных», или «стрелиных», ночах, игре ночных грозových зарниц — *калинников*. Материалы по другим регионам несколько расширяют число «грозных» праздников. К «грозным» относился и день *Марии Магдалины* (4.08)¹, и день *Святого Пантелеймона* (30.07)²; и *Смоленской Божьей матери* (31.07)³. Приведем некоторые примеры «грозных» календарных дат и связанных с ними представлений.

Иванов день. «*Иван Грозный, 7 июля. И шибко была гроза страшенная. Как-то давно метали сено в Ивана Грозного, и мужика одного убило*» (Куединский р-н, д. Альняш); «*Дом тут был. Старушка жила, ребята у нее на плотине робыли. Так она их на Иванов день заставила двор перебирать. Сама в кухне сидела, радио было невыключенное. Гроза*

была, дак весь косяк расхиляло, у нее гребенка в голову ушла, убило ее, в борозду закапывали — не ожила» (Соликамский р-н, с. Городище).

Петровская пятница. «*Всегда в Петров день или в пятницу до него, в Петровскую пятницу, гроза бывает. Это петровские полони. Эту грозу Бог повелел*» (Еловский р-н, д. Крюково).

Неопалимая. Почитание праздника отмечено в Прикамье только в Сылвенско-Иренском поречье (Кишертский и Суксунский р-ны). Там, где он был известен, его считали «грозным»: «*Сегодня праздник — Неопалимая Пресвятая Богородица (11.07). Робить нельзя, а к вечеру гроза должна быть. Каждый год в этот день гроза, дождик. Так положено по Божьему делу*» (Кишертский р-н, с. Осинцево). В Суксунском р-не в этот день не топили печи: «*Неупалимая, печи не топят в этот день, чтобы не сгореть, пожаров не было. Неупалимая Купина Божья Матерь*» (Суксунский р-н, д. Киселево).

Петров день. «*Петров день редко без грозы обходится, Петров день — грозный. Грозы идут*» (Куединский р-н, с. Бикбарда); «*Мужик с бабой пошли в лес в Петров день. Баба сказала — нет, не пойдем, не пойдем в лес. Мужик сказал — надо поехать дрова рубить. Уехали в лес, а у них дом пятистенный был. Дети остались одни, залезли в чуланку, зажгли, и дом сгорел. Одна корова осталась. Все сгорело. Вот он такой, Петров день. Остались нагишом в Петров день*» (Бардымский р-н, д. Зязелга).

Прокопьев день. «*Прокопий — гроза всегда бывает*» (Красновишерский р-н, д. Бахари); «*Прокопьев день грозной, сено не мечут. В колхозе две бригады метали. Семь стогов сметали — поехали домой. Через лог переехали — всё сгорело*» (Октябрьский р-н, с. Бияваш); «*Прокопьев день, он больше грозной бывает. Пошла по клубнику, не знала, что праздник, гроза быстрюче накатилась — Прокопий Грозной*» (Октябрьский р-н, с. Петропавловск).

День «Кирики и Улиты». «*Грозные, вот Кирики и Улиты, гром шибко гремит дак*» (Юрлинский р-н, д. Черная); «*Кирики, Улиты. Они тоже сердито живут. Стирать да, че да нельзя*» (Юрлинский р-н, д. Елога).

Ильинская неделя считалась временем сильных гроз: «*Это неделя-то Ильинская-то, она самая дождливая и грозная живет*» (Юрлинский р-н, д. Келич).

Ильинская пятница. «*Ильинская пятница тоже грозная бывает*» (Еловский р-н, д. Крюково); «*Кирики-Улиты, Ильинская пятница, они тоже сердитые живут. Одна женщина постиралась, полы помыла, гром ударил, и убило ее*» (Юрлинский р-н, д. Елога).

Ильин день. «*Ильин день — грозный день*» (Куединский р-н, с. Бикбарда); «*Работать нельзя в Ильин день до полдёнки. Мы как-то жали,*

тут грянуло, и сулон сгорел» (Гайнский р-н, д. Плёсо). *«А вот это, сколько раз помню, Ильин день всегда вот обычно гроза бывает. И вот небо чистое-чистое, и ниоткуда собирается туча, и пойдёт гроза, и дождь прольет и пройдет и гроза и всё»* (Суксунский р-н, с. Ключи).

Грозная неделя: *«После Ильина дня Грозная неделя живет»* (Чердынский р-н, с. Кольчуг).

При всей многочисленности «грозных» праздников большинство из них связывается с представлениями об Ильином дне и Ильепророке. Этим можно объяснить бытование в Прикамье, как и в других русских регионах, календарного термина «Ильинский месяц» для обозначения «грозного» месяца в июле — августе. «Грозность» летнего периода несомненно обусловлена не только природными особенностями, но и сложными мифологическими представлениями, связанными с грозой, «грозным» периодом в календарном цикле праздников и почитаемых дней.

В Прикамье были распространены представления о «божественном» происхождении грозы в почитаемые «грозные» праздники, о грозах в Ильин и Петров день говорили: *«Эти грозы Бог повелел»* (Еловский р-н, с. Крюково), отмечали, что *«в Неопалимую каждый год в этот день гроза, дождик, так положено по Божьему делу»* (Кишерский р-н, с. Осинцево).

Характерная особенность «грозных» праздников — строгие запреты на выполнение различного вида работ в эти дни и суровость наказаний за нарушение запретов. Чаще всего распространены запреты на работу в поле, прежде всего уборку сена, реже — на жатву. Однако их спектр достаточно широк. *«В Ильин день старики сено не метали. Если, говорят, в Ильин день сено смечут — обязательно сгорит»* (Куединский р-н, д. Китрюм). *«В Ильин день даже не жали. Спаси Бог в этот день жать, большой праздник. Нанимались жать, дак даже по найму в Ильин день не работали»* (Куединский р-н, д. Трегубовка). Считали, что *«в Ильин день работать нельзя, а то урожай поьет градом»* (Куединский р-н, д. Китрюм), *«Даже по малину не ходили в лес. Говорили, стрела по лесу летает — нельзя»* (Куединский р-н, д. Искильда). В Юрлинском р-не не выполняли вообще никакую домашнюю работу: *«В эти дни стираться, мыться нельзя»* (д. Елога). Подобные запреты и представления встречались у русских других регионов⁴. Например, в Воронежской губернии в день Святого Пантелеймона (27.07 ст.ст.) и Смоленской Божьей Матери (28.07 ст.ст.) не косили и не убирали ни сено, ни хлеб. Считалось, что молния сожжет и хлеб, и сено, собранные в эти дни. В Курской губернии дни «Кирики и Улиты», Ильи и Панте-

леймона считались «грозными», в эти дни не производили никаких работ⁵.

Строгие запреты на работу в эти дни, суровые наказания за их нарушение определили «строгость», «сердитость» как праздников, так и святых, которым они посвящены: «*Грозные дни, они сердитые живут*» (Юрлинский р-н, д. Елога); «*А все говорят — Илья Грозный, Сердитый*» (Куединский р-н, д. Китрюм); «*Ильин день строгой, головешку подсунуть может*» (Куединский р-н, д. Степановка).

Рассказы о суровом наказании за нарушение запрета работать в грозные праздники фиксировались в Прикамье повсеместно: «*Ишибко была гроза страшенная. Как-то давно метали сено в Ивана Грозного, и мужика одного убило*» (Куединский р-н, д. Альняш); «*В Прокопев день такая погода хорошая была. Сосед поехал, сгреб сено, сметал, стог большой сметал. Через час — он ушел только домой — и его все как ударил, всё сено и сгорело — молнией*» (Октябрьский р-н, с. Бияваш); «*Ильин день — сердитый день. Один мужик вез сено, года три назад, и раньше не работали в него, искра от трактора попала в сено, и загорелся воз сена*» (Очерский р-н, с. Токари). Как показывают приведенные примеры, многочисленны и вариативны способы наказания за нарушение запретов. К наиболее частым следует отнести поражение молнией, пожар от молнии. Реже встречаются свидетельства о появлении у нарушивших запрет физических недостатков: «*Пошел дед мой на Ильин день рожь жать, да как грянула гроза, и его глаза закрылись. Ослеп на две недели*» (Куединский р-н, д. Тапья).

Целый комплекс поверий связан с представлениями о «грозных» святых, которыми выступают в пермских традициях святые Егорий, Петр, Илья, Прокопий, а также Иван и Конон. В большинстве случаев «грозность» связывалась лишь с Ильей-пророком: «*Говорили Илья, Илья-пророк по небу катается*» (Очерский р-н, д. Киприно); «*Илья-пророк, где телегу проволоок, там и гремит, там на телегах и молния*» (Юрлинский р-н, д. Осинки); «*Гром гремит — на небе Илья-пророк видно проволоок*» (Юрлинский р-н, д. Елога); «*А все говорят — Илья грозный, сердитый, он объезжат на своей колеснице свои владения*» (Куединский р-н, д. Китрюм); «*Это Илья-пророк едет на своей колеснице и на четырех конях, а он так, он по небу едит, кони у него такие, знашь, копыта у них подкованы золотом, искры летят. Это, значит, молнии летят*» (Соликамский район, д. Половодово). Подобные представления были известны повсеместно как в Прикамье, так и в других восточнославянских традициях и проанализированы в этнографической литературе⁶.

Известны про Илью-пророка и «шутливые» легенды. В с. Ключи Суксунского р-на так рассказывали о «неминуемых» дождях во время

сенокоса: *«Бог позвал Илью-пророка к себе и говорит: “Давай людям дождя там, где просят!”*. А Илья-пророк старый был, глуховат, услышал: *“Давай дождя там, где косят!”*. Поэтому когда сенокос, всегда дождь идет». Связь с грозой и громом Святого Егория и Егорьева дня (весеннего) прослеживается в поверьях, что *«первая гроза бывает около Егорьева дня»* (Чайковский р-н, д. Кемуть), как и Кононова дня с предупреждением грозы и града.

Представления о грозных святых Петре (реже — Петре и Павле) и Илье связывается с почитанием Петрова и Ильина дней: *«Да, на Петров и на Ильин день всегда гроза бывает. Это Петр да Илья сердятся. И кто им неугоден, кто из людей их рассердил, того уж наказывают — молнией да громом»* (Еловский р-н, с. Крюково); *«С Петрова дня до Ильина Петры и Павлы ездят на колеснице, и гром гремит»* (Чайковский р-н, д. Коптелы). Русские Вятского края также считали, что «в Петров день гроза — Петруша на телеге катается. Сердитый праздник»⁷.

Гораздо меньше примеров, рассказывающих о «грозных» святых Прокопие и Иване. Наименования Прокопий Грозный, Иван Грозный можно рассматривать и как относящиеся к святым, и к праздникам, им посвященным, которые часто получали персонафицированные названия святых: Иван, Петр, Прокопий, Илья. Немногочисленные приведенные примеры говорят, скорее всего, о распространении представлений, связанных с Ильей-пророком, на «соседних» (согласно календарным срокам празднования посвященных им дат) святых Ивана, Петра и Павла, Прокопия. Об общих элементах свидетельствуют, в частности, и особенности обрядности Прокопьева дня, которая повторяет обычаи, связанные с Ильиным днем⁸.

«Грозными» считаются исключительно «мужские» праздники Иванов, Петров, Прокопьев, Ильин дни. «Мужской» характер праздника закреплён и в соотношении «грозных» святых и коней⁹. Все «грозные» святые «на конех ездят»: *«Вот быват Егорий 6 мая... Егорий Храбрый ездит — и гром гремит, до Петрова дня; Потом Петр и Павел ездят до Ильина дня. А после уж Илья ездит»* (Чайковский р-н, д. К. Ключ).

Особое почитание именно «мужских» праздников в летний период от Иванова/Петрова до Ильина дней позволяет говорить и обо всем этом периоде, второй половине лета, как о «мужском» периоде. В этнографической науке уже высказывались мнения, что восточнославянская обрядность характеризуется последовательной сменой «женских» и «мужских» периодов¹⁰. В.Г. Холодная на основе анализа христианских легенд о святых Петре и Павле, почитании Петрова дня, их обрядовой наполняемости в традициях западных украинцев

также отмечает, что Петров день характеризовался наступлением «мужского» времени¹¹. На русском материале «мужским» периодом считается время летне-осенних праздников¹² либо летний-ранне-осенний период¹³. Однако «мужской» статус этого периода не соотносится исследователями с его «грозностью», в значительной мере определяющей, по нашему мнению, его «мужской» характер.

Представления о доминировании «мужского» или «женского» начала, определение места «грозных» праздников в системе народного календаря, также связываются с представлениями о календарных периодах как о периодах человеческой жизни. Т.А. Бернштам так определяет положение летнего периода: «К Иванову дню, (иногда к Петрову) заканчивались обряды “проводов весны”, символически воспроизводящие проводы девичества на первом этапе свадебного ритуала. Состояние земли-нивы в короткий период лета (от Иванова/Петрова дня до Ильи-Успения) как бы соответствовало беременности нивы-молодухи»¹⁴.

Актуализация «мужского» начала в этот период не случайна и может быть объяснена материалами календарной, и семейной обрядности. «Грозные» праздники соотносятся со временем завершения цветения хлебов. Об этом свидетельствуют представления об особом периоде в конце июля—августе, связанном с зарницами, всполохами, молниями без грома — временем, когда «калинники играют», «калинки играют», «зарницы играют»: «...калинники играют уж больно тогда, когда лето кончается — молонья сверкает, а грому нет»; «калинники играют, когда рожь жнут, хлеба уж поспеют»¹⁵. Игра зарниц связывалась с вызреванием хлебов — «калинники хлеба зорят»; «в калинники — хлеба лучше спеют». В Прикамье отмечен и другой термин для обозначения этого времени — *хлебодары*, *хлебозары*: «Хлебодары — перед Ильиным днем, небо открывается, делается светло-светло, и вроде как пение слышно» (Кунгурский р-н, с. Калинино). При этом иногда отмечается, что небо раскрывается «при частых грозах»¹⁶.

Некоторые параллели можно наблюдать и при сопоставлении «грозного» периода лета с семейной обрядностью. Если принять во внимание, что период от Иванова/Петрова дня до Ильи/Успения соответствует беременности нивы¹⁷, то земля в этот период (как и беременная женщина) нуждается в особой защите, охраняется системой многочисленных предписаний. С ней можно связывать широко распространенные представления о поражении молнией нечистой силы¹⁸. Один из примеров подобных поверий: «*Не надо вешать летом занавески на окна. Колды гроза тут-де ишиши заплетаться, больше-де вьются, в их молния и попадет*» (Юрлинский р-н,

д. Осинка). С поражением нечистой силы связаны и некоторые поверья о «воробьиной» ночи¹⁹, известной в Прикамье также как «стрелиная» ночь, с сильными и продолжительными грозами, и также связанной с периодом от Петрова до Ильина дня: «*В Петров день всегда стрелиные²⁰ грозы бывают*» (Еловский р-н, с. Крюково); «*Накануне Ильина дня воробьиные грозы бывают, это когда всю ночь гроза страшная идет*» (Куединский р-н).

Связь с культом плодородия прослеживается и в обрядовых песнях, в которых Илья выступает помощником землепашца, покровителем многих сельскохозяйственных работ²¹. В Прикамских материалах также отражаются следы подобных представлений. В текстах подблюдных гаданий Илья «ходит по полюшку», «считает Илья суслончики». Исследователи В.В. Иванов, В.Н. Топоров, реконструируя древние мифологические представления о боге грозы и его противнике также отмечают возможность преобразования мифа в связи с комплексом представлений о плодородии²².

«Грозные» дни, как правило, образуют оппозицию «мужской/женский». К «женским» праздникам следует отнести Петровскую и Ильинскую пятницы, Ильинскую субботу, день почитания Неопалимой Купины Божьей Матери перед Петровым днем. На женские дни также распространялись запреты на работу в этот день. Однако в противоположность «мужским» дням, мужским «грозным» святым «женские» выступают защитниками от грома и молнии, пожара. В текстах о двенадцати почитаемых пятницах в году, широко распространенных в Прикамье, о девятой, Ильинской, пятнице говорится: «Кто чтит пятницу перед Ильиным днем — от смерти от молнии спасен будет». Почитание праздника «Неопалимой», выполнение запретов, предписанных на этот день, также спасает от пожара. Неопалимой Купине молились, прося о защите дома и скота от пожара и молнии. В случае пожара с образом следовало обойти вокруг горящей постройки, чтобы огонь «утих», «отошел». Подобные поверья были известны в Прикамье повсеместно, как и у русских других регионов²³. Материалы по другим славянским традициям также указывают на это. Сербы, например, называют Богородицу Огненной Марией и считают ее сестрой Ильи-громовитого. Почитание Огненной Марии приходится на время перед Ильиным днем²⁴. Следует лишь отметить универсальность представлений, основанных на оппозиции «мужской/женский». «Защитниками» от дождя и града выступают не только «женские» образы: «*Господь Бог, Матерь Святая Богородица, спаси, сохрани*» — это от грому, от грозы, уйду за печку, там вот и говорила» (Юрлинский р-н, д. Таволожанка). Защитниками от грозы считаются и святые, к которым обращались с молитвами в случае грозы, чаще

всего это Илья-пророк, в некоторых случаях — Николай Чудотворец, Иосиф Прекрасный²⁵.

Одними из характерных для «грозных» праздников Петрова и Ильина дней в некоторых традициях Прикамья были запреты на употребление молока, дойку коров. На первый взгляд они ничем не мотивированы. Петров и Ильин дни не входят в число постных дней. Наоборот, в ряде традиций в Петров день было принято разговляться молоком. Записи подобных поверий хотя и немногочисленны, но известны в различных районах Пермской области, что исключает их случайный характер. В д. Белово Кишертского р-на отмечали: «У нас говорят, Петро корову унес — в Петров день не едят молосное». В других случаях отмечали: «В праздник Петры и Павлы молосно не едят» (Нытвенский р-н, с. Григорьевское)²⁶. Считали, что «в Петров день нельзя корову доить — грех» (Юрлинский р-н, д. Черная). Подобные запреты актуализировались на Ильин день: «Ильин день постный, на Ильин день молоко не едят» (Чернушинский р-н); «Илья-пророк, выхлебал творог» (Бардымский р-н, с. Печмень).

В поверьях о грозе известны и другие сюжеты, связанные с молоком. Считали, что «во время грозы молоко быстрее скисает». Распространенным в Прикамье следует считать поверье, что пожар от молнии следует тушить только молоком: «Говорят, от молнии загорит, ничем не зальешь, заливать можно только молоком (Гайнский р-н, д. Плёсо). Русские Юсьвинского р-на считали, что во время первого грома «чем глубже воткнуть палец в землю, тем больше сливок будет на молоке у коровы». Связь коровы с представлениями о природе грозы и грома прослеживается и при анализе русских загадок: «Тур ходит по горам, турица по долам. Тур свиснет. Турица мигнет» (гроза, гром и молния); «Ревнул вол за сто сел» (гром)²⁷.

Исследователями неоднократно выдвигалось предположение о метафоризации «тучи — коро́ва», «дождь — молоко небесных коров»²⁸. Как отмечает Н.И. Толстой, «это представление не выражено явно, а реконструируется из ряда поверий...»; так, белорусы считали, что «если в Великий четверг идет дождь, то будет много молока у коров»²⁹. Известны и другие примеры, доказывающие подобные представления³⁰. Соотнесение «дождь — молоко» было характерно и для мифологии других индоевропейских народов³¹. Бытование подобного рода представлений в контексте «грозных» праздников связывается с мифом о Боге грозы, согласно реконструкциям которого Бог грозы освобождает скот, закрытый покровителем подземного мира³².

В приведенных нами поверьях о молоке, связанных с грозой и «грозными» днями, скорее всего, запреты на его употребление направлены на предотвращение грозы и дождя. Запрещающая употреб-

ление молока в «грозные» праздники, исключается и вероятность грозы, дождя (и как следствие, Петровской и Ильинской поводи). Соблюдение поста во время Ильинской пятницы также позволяет избежать смерти от грозы.

Обращаясь к реконструкции мифологических представлений, связанных с природой «грозного» периода лета, «грозных» праздников, следует отметить, что существуют и другие суждения относительно рассматриваемого периода лета. С.А. Токарев, исследуя религиозно-мифологическую картину мира восточнославянских народов, видел особенность летнего периода лишь «в повышенном внимании к летним грозам и дождям, от которых зависела судьба их урожая»³³. Т.А. Агапкина также отмечает: «Следующее за весной лето (точнее — вторая половина лета, на которую приходится сбор урожая), наступающее после того, как природа прошла пик своего вегетативного развития, с точки зрения его места в традиционном календаре, выглядит, пожалуй, самым бедным и отмеченным лишь приметами погоды, существенными для периода жатвы, а также многочисленными праздниками и запретами, призванными уберечь урожай от стихийных бедствий (пожаров, засухи, града)»³⁴.

С защитой урожая в летний период можно связывать целый ряд представлений о природе «грозных» праздников, прежде всего запреты на работу в этот день, на употребление молока в Петров и Ильин дни (основные «грозные» праздники) и т.д. Опасность «грозного» периода как для человека, так и в первую очередь для будущего урожая нашла отражение в поверьях о наводнении, выходе рек из берегов во время летних гроз — поводи: *«Большая гроза, а потом наводнение. Это называется поводье»* (Осинский р-н, с. Гамицы). С летним периодом в Прикамье связываются Ивановская, Петровская, и Ильинская, реже — Успенская/Госпожинская поводи: *«Ивановская, Петровская, вот сейчас Ильинская поводь должна быть»* (Карагайский р-н); *«К Петрову дню обязательно бывает Петровская поводь, поднимается в реке вода от дождей, а к Ильину дню — Ильинская поводь, к Господжинкам — Господжинская поводь»* (Гайнский р-н, д. Плёсо); *«Обязательно перед Ильиным днём или после него Ильинская поводь бывает, Илья воду спускает»* (Еловский р-н, д. Плишари). В противоположность весенней поводи — Егорьевской (Еловский р-н, с. Крюково), которая по срокам связывалась с Егорьевым днем, с половдьем³⁵, — летние поводи считались не благом, а наказанием.

Сравнивая поверья о грозе в весенний и летний период, можно наблюдать некоторую противоположность представлений об этих календарных периодах. Если весной гроза, гром, дождь — это благо, способствующее пробуждению земли, вегетации растений (см. пове-

рья о первом громе, например: «до первого грома трава не растет» и т.д.), то после Иванова/Петрова это природное явление приобретает некоторый «отрицательный» контекст. В период созревания хлебов гроза становится уже источником опасности (например, града и поводи) для будущего урожая. «Грозный» период лета заканчивался в Ильин день. По народным поверьям, после праздника Ильи-пророк утрачивает свою власть над природой³⁶. Считали, что «*после Ильина дня грома не бывает*» (Куединский р-н, д. Степановка).

В рассмотренных нами представлениях о «грозном» периоде лета реализуются две основные идеи: с одной стороны, они связаны с культом плодородия и направлены на обеспечение урожая, а с другой — соотносятся с представлениями об опасности, которая ему угрожает.

Примечания

¹ *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877. С. 162.

² *Громыко М.М.* Традиционные нормы поведения и формы отношений русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 127.

³ Там же.

⁴ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. Д—К (Крошки). С. 402—405; *Дубровина С.Ю.* Представления об Илье-пророке в традиционной культуре Тамбовщины // *Живая старина*. 2002. № 1. С. 29—33; *Кузнецова В.С.* Пророк-Илья и Богородица Купина Неопалимая в Урало-Сибирском патерике // *Живая старина*. 2002. № 1. С. 33—36.

⁵ *Громыко М.М.* Указ. соч. С. 127.

⁶ Народные русские легенды, собранные Афанасьевым А.Н. М., 1859. С. 137; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 395—400; Славянские древности... Т. 2. С. 405—407; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 56—60; *Макашина Т.С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982. С. 87; *Дубровина С.Ю.* Представления об Илье-пророке в традиционной культуре Тамбовщины // *Живая старина*. 2002. № 1. С. 29—33; *Кузнецова В.С.* Пророк-Илья и Богородица Купина Неопалимая... С. 33—36.

⁷ Вятский фольклор: Народный календарь (под ред. А.А. Ивановой). Котельнич, 1995. С. 114.

⁸ *Громыко М.М.* Указ. соч. С. 91; *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 70.

⁹ В традиционной культуре конь напрямую связывался с мужскими видами работ. На пермских материалах известно, что в отличие от других домашних животных, конем занимался исключительно мужчина, ухаживал, кормил его и т.д.

¹⁰ *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; *Холодная В.Г.* Роль Петровского поста в разграничении «женского» и «мужского» времени в западно-украинской весенне-летней обрядности // *Время и календарь в традиционной культуре.* СПб., С. 32; *Шангина И.И.* Образ жизни русского народа: мужские и женские праздники // *Культура славян Оренбуржья: Материалы межрегиональной научно-практической конференции.* Оренбург, 2003. С. 155—157.

¹¹ *Холодная В.Г.* Указ. соч. С. 32—38.

¹² *Шангина И.И.* Указ. соч. С. 155—157.

¹³ *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 220.

¹⁴ Там же. С. 152.

¹⁵ *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002. С. 159.

¹⁶ *Подюков И.А.* Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001. С. 9.

¹⁷ *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 152.

¹⁸ Поверья о смерти от грозы в Прикамье противоречивы и диаметрально противоположны, хотя и вписываются в общий контекст представлений об «избранности» тех, кто убит грозой. С одной стороны, молния поражает грешников: «*И кто им неугоден, кто из людей их рассердил, того уж наказывают — молнией да громом*» (Еловский р-н, с. Крюково); с другой стороны, грозой избираются и праведники: «Молния убивает только безгрешных, у кого греха нету, грешных не убивает» (Кишертский р-н, с. Осинцево).

¹⁹ *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // *Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы.* М., 1989. С. 246.

²⁰ Этимологию термина «стрелиные ночи», синонимичного таким широко распространенным в славянском мире понятиям, как «рябиновая» и «воробьиная ночь», следует, видимо, связывать с представлениями о «громовой стреле». См. пермские примеры о «громовой стреле» как разряде молнии: «Громовая стрела грохнула, и оба овина сгорели, и лошадь убило» (Соликамский р-н, д. Ефремы).

²¹ *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1. С. 59—60; *Макашина Т.С.* Указ. соч. С. 89.

²² *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

²³ *Кузнецова В.С.* Указ. соч. С. 33—36.

²⁴ *Веселовский А.Н.* Опыт по истории развития христианской легенды: Берта, Анастасия и Пятница // *Журнал Министерства народного просвещения.* 1877. № 2. С. 189—191; *Славянские древности...* Т. 2. С. 432—433; *Кузнецова В.С.* Указ. соч. С. 33—36.

²⁵ Во время грозы, града прибежали и к другим способам защиты. К наиболее распространенным в Прикамье способам противодействия грозе и граду следует отнести действия с печным инвентарем: хлебной лопатой, помелом, кочергой, ухватом: «*Вот лопату хлебную и помело выкидывали от града вот двор*» (Юрлинский р-н, д. Мухоморка); «*В грозу кочергу на улицу выкинуть надо*» (Куединский р-н). Способность останавливать грозу и прекращать град имело и пасхальное яйцо («*Когда град сильный, то яйцо-то это кидают на улицу*» (Юрлинский р-н, д. Дубровка); пасхальная или четверговая свеча, широко представленная не только в Прикамье, но и в других славянских регионах. Во время грозы ритуализировалось поведение человека: «*Во время грозы кушать не надо - молния может ударить*» (Юрлинский р-н, д. Лопва); «*В косинке надо сидеть, говорят, на волосы молния тоже очень влияет*» (Юрлинский р-н, д. Лепухино).

²⁶ Нытва: Традиционный фольклор, язык и фольклор: Сборник полевых фольклорно-этнолингвистических материалов. Нытва-Пермь, 2001. С. 10.

²⁷ Загадки русского народа... С. 224—225; Подюков И.А., Черных А.В., Шумов К.Э. Пять пятиканов да дваста бодаста: Сборник русских загадок Пермского Прикамья в записях последнего времени. Пермь, 2004.

²⁸ Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд, текст. М., 1981. С. 44; Славянские древности: Этнолингвистический словарь М., 1995. Т. 1 (А—Г). С. 503—504.

²⁹ Славянские древности... Т. 1. С. 503—504.

³⁰ Славянские древности... Т. 2. С. 106; Толстая С.М. Дождь в фольклорной картине мира // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Окленд, 1997 С. 105—109.

³¹ Антонова Е.В., Чвырь Л.А. Таджикские весенние игры и обряды и индоиранская мифология // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 33—35. В данной работе на основе примеров таджикской мифологии также приводятся примеры представлений, по которым с мифом о громовержце связано появление молока у коров, метафоризация «облако — корова, дождь — молоко».

³² Иванов В.В., Топоров В.Н. Указ. соч. С. 5.

³³ Токарев С.А. Религиозные верования восточных славянских народов XIX — начала XX в. М.; Л., 1957. С. 121.

³⁴ Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 699—700.

³⁵ Словарь говора деревни Акчим Красновишерского р-на Пермской области (Акчимский словарь): П. Пермь, 1999. Вып. 4. С. 56.

³⁶ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 35.

К.В. ПЬЯНКОВА
Екатеринбург

«ПИЩЕВЫЕ» ПРЕДПИСАНИЯ И ЗАПРЕТЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Кулинария — одна из самых регламентированных областей народной культуры. Множество предписаний контролирует приготовление блюд и не меньшее число правил и запретов регулирует процесс приема пищи, ее хранение и одалживание.

Отметим, что всякое предписание может эксплицироваться в виде высказывания с двучастной структурой («если М, то N») или растворяться в тексте обряда (например, предполагается, что если будешь есть жирную пищу на Масленицу — год будет богатым и урожайным). В последнем случае мотивировка обрядового действия чаще всего отсутствует, не осознается или не вербализируется носителем. Мы ограничимся теми «пищевыми» предписаниями, в которых присутствует заявленная двучастная форма — собственно запрет/предписание и мотивирующая часть.

Основой исследования явились севернорусские материалы (этнографической картотеки Топонимической экспедиции УрГУ, Каргопольского архива лаборатории фольклора РГГУ¹), а для сопоставления использовались польские и белорусские данные. Цель исследования видится в том, чтобы охарактеризовать «пищевые» предписания как особую группу прескрипций, описав их прагматическую структуру (категории субъекта, объекта, целей) и сопроводив мотивационной интерпретацией.

Мы остановимся на тех прескрипциях, которые определяют собственно употребление той или иной пищи. Предписания, регулирующие процесс приема пищи, контролируют не только гастрономические предпочтения², но и время употребления (например, постных/скоромных блюд, в праздники, в определенное время суток), поведение субъекта по отношению к пище (рекомендации юношам,

девушкам, беременным и т.п.) и даже порядок перемены блюд, т.е. в целом — когда, кто, что, как и зачем должен или не должен есть.

Большую самостоятельную группу составляют регламентации, определяющие *время* употребления пищи — в контексте календарного года, недели и одного дня. Например, широко известный запрет есть скоромное в пост на Русском Севере мотивируется тем, что это *грех* [БДКА, Погост; Семановская]; *Боженька запретила* <?> [БДКА, Ширияха]; *Боженька накажет* [БДКА, Большой Халуи]. Однако религиозно-нравственные наказания сочетаются здесь с конкретными физическими «угрозами», видимо, адресованными детям — *Боженька палкой вас* [БДКА, Низ]; *поп уши отрежет* [БДКА, Низ]; *Иван Постный / Бог уши отрежет* [БДКА, Кувшиново]. Думается, что мотив отрезания ушей возникает под влиянием нескольких факторов: во-первых, отрезание ушей в древности было одним из распространенных наказаний, а теперь выражение «уши оторву» повсеместно используется как угроза детям; во-вторых, согласно одному из записанных поверий, уши отрезает Иван Постный в день Усекновения головы Иоанна Предтечи (29.VIII/11.IX): *<Есть праздник Иван Постный?> Есть... <Что, говорили, нельзя делать?> А што вот нельзя репу рвать, да ничего там нельзя вот таки. А говорили, што Иван-постный уши отрежет, раньше детей так пугали* [БДКА, Семеновская]. Вполне возможно, что мотив «отрезания» пошел именно с этого дня и метонимически перенесся с головы на уши.

Множество «пищевых» предписаний было связано с кануном Крещения и Нового года. Так, в Польше в канун нового года многие хозяйки воздерживались от приготовления крупяных блюд, потому что верили: у домашних, поевших в этот день кашу, будут нарывы, сыпь и струпья [Dworakowski 1964: 55]. Каша здесь уподоблялась кожным воспалениям по признакам размера и множественности, ср.: «Кто оставляет недоеденной кашу, у того будет жених или невеста рябыми» (калуж.) [Тенишев 2005/3: 197]. В Архангельской области, напротив, в канун Крещения варили гущу (распаривали рожь или овес) и заставляли есть детей, пока не рассвело: *Тёмно ещё, пока ма-тицы не видно, дак — вот еште эту гущу, а то её будете есь потом, дак вороны ваш живот выключот* [БДКА, Ширияха].

За ужином не советовали начинать новый хлеб: «За ужином хлеба не починать, не спор будет»; «Когда солнышко закатилось, новой ковриги не починают, нищета будет» [ПРН, № 937]; *Буханку на ночь начинать нельзя, если начнешь — горбочек клади на божницу* (волог.) [ЭМТЭ]. А есть в полночь вообще запрещалось — во избежание контакта с нечистой силой: «Грешит точно так же и тот, кто вздумает есть в полночь. В полночь едят, обыкновенно, те, кто

знаются с нечистой силою. Один богатый крестьянин ел постоянно в полночь и предварительно выносил ломоть хлеба, посыпанный солью, предназначавшийся “ему”, “нечистому”» (яросл.) [Тенишев 2006/2/1: 202].

Подобных предписаний, определяющих время, а также ситуации (свадьба, поминки и т.п.) употребления пищи, конечно, намного больше, чем приведено нами. Они, несомненно, требуют отдельного изучения и отчасти уже рассматривались в научной литературе. Среди исследований, посвященных подобной проблематике, интересны работы, в которых «пищевые» регламентации изучались в контексте календарных [Агапкина 2002], родинных [Седакова 2007] и поминальных [Алексеевский 2005] обрядов.

Подробнее рассмотрим вопрос, *что предписывается* или запрещается есть.

Во-первых, определяется, *следует ли вообще есть или не следует*. Так, и русские, и поляки верят, что нельзя ложиться спать без ужина — цыгане приснятся: рус. *Если плохо поешь вечером — всю ночь цыгане сниться будут* (костр.) [ЭМТЭ]; польск. *będą ci cyganie śniłi* <цыгане тебе будут сниться> ‘если кто-нибудь идет спать голодным, ему должны сниться неприятные сны’ [NKPP I: 343; Komenda: 104]; *tatary mu się przyśnią* <татары ему приснятся> [NKPP I: 343]. Ср. укр. (лемк.) *цигане в брюсі гравають* <цыгане в животе играют>; *цигане са по череву бьють* <цыгане в животе бьются> — о голодном человеке [ФСЛГ: 141]. Подобные предписания вполне объяснимы в свете того, что названия инородцев часто используются для обозначения неприятных физиологических состояний — голода, дремоты, головокружения, дрожи, озноба (см.: [Березович 2007: 442]).

Во-вторых, регламентируется употребление *своей / чужой пищи*. Считается, что обязательно следует доедать свой кусок, но не откусывать от чужого: белорусы полагали, что у того, кто подбирает и ест чужие огрызки, будут болеть зубы; они же верили, что нельзя откусывать от чужого куска хлеба (даже у члена своей семьи), не то будешь с этим человеком «кусаться», т.е. грызться, ссориться [Васілевіч 1998 (2): 573]. По всей видимости эти предписания — следствие осмысления внутренней формы слов *кусок*, *кусать*, соотносящего их с глаголом *кусаться* ‘ссориться’. Кроме того, до сих пор бытует поверье, что отдавая свой кусок хлеба чужому, человек тем самым «делится» своими мыслями, своей долей³: «Ніколі не трэба пакідаць пасля яды “кусаніка”: калі яго з’есць чалавек, яму будучь вядомыя ўсе думкі і таямніцы таго, хто пакінуў “кусанік”, апрача таго, сіла і здароўе нядбайнага едака могуць перайсці да таго, хто з’есць “кусанік”. Калі ж “кусанік” аддаць жывёле, то на яе пераход-

зяць тья хваробы, якія меў чалавек» <Никогда не следует оставлять после еды «куска»: если его съест человек, ему будут известны все мысли и тайны того, кто оставил кусок, кроме того, сила и здоровье «беззаботного» едока могут перейти к тому, кто съел кусок. Если же кусок отдать скотине, то ей перейдут все болезни, какие были у человека> [Васілевіч 1998 (2): 573].

В-третьих, прескрипции предостерегали от злоупотребления каким-либо видом пищи, **пристрастия к определенному блюду** (или, напротив, рекомендовали его употреблять). Отметим сразу, что объектом подобных предписаний становилась далеко не всякая пища, а в основном какие-либо кулинарные «аномалии». Так, поедание шей, каши, кваса чаще всего не имело каких-либо последствий (по крайней мере, дурных), ср. «Ешь ши — будет шея бела, голова кудревата» [Кабакова 2005], поскольку эти блюда составляли повседневный, привычный рацион. А вот употребление пищи, которая в традиционном, весьма скромном «меню» присутствовала не всегда (чай, масло, яйца и т.п.), употребление несоленых, подгоревших, заплесневелых, острых и т.п. блюд, а также кусков, корок, огрызков и остатков могло явиться причиной физиологических, социальных или природных «трансформаций», ср. «Кто ест без соли, того никто не любит» [Кабакова 2005]. Приведем некоторые примеры.

Хлебная корка. Поляки полагали, что того, кто ест горбушки от свежее испеченного хлеба, будут любить люди, поэтому их давали девушкам, чтобы они были счастливы в любви [Chleb: 216; MatLim, z. 2: 59; Cisek 1889: 67]. При этом русские не советовали есть горбушки мужчинам — «кто любит краюшки, т.е. *горбики* хлеба, того жена не будет любить» (волог.) [СРНГ 7: 17]. Вероятно, горбушка, противопоставляемая мякишу по признакам крайнее/внутреннее, твердое/мягкое, могла расцениваться как мужское, а мякиш — как женское начало. Поэтому съеденная краюшка и обеспечивала девушке счастье в любви, а мужчине — неудачу. Подобная символика горбушки проясняется в прескрипциях «для беременных»: русские крестьяне верили, что для рождения сына следует есть корки и горбушки хлеба [БВКЗ 1993: 138], ср. также «Если ты все хочешь мальчика, а у тебя одни девки, то попроси повивальню, и она благословит тебе горбушки... Ешь горбушки каждый день — мальца родишь, это верно» [ФСК: 128]. В Архангельской области девушкам адресовывалось присловье «Ешь горпки <горбушки>, не лезай в портки» [КА, Ивашково, Курниково].

Горелое. Согласно распространенному русскому предписанию *черну корку съешь, волков не будешь бояться* (костр.) [ЭМТЭ]; *Нас раньше учили — ешь горелое, ешь — волкоф да медведей не будешь*

бояца в лесу (арх.) [БДКА, Ширяха; Лукино]. Подобные «советы», приписывающие горелой корке функцию оберега от волков, можно объяснить связью горелого и огня, который, как известно, считается оберегом от диких животных, ср.: *<Что делали при встрече с волками?>* — *Спички чиркали, чтобы, говорят, волки огня бояца...* [БДКА, Стряпково].

Заплесневелое. В Буйском районе Костромской области существует поверье, согласно которому, если съешь *плисневое, медведей бояться не будешь* [ЭМТЭ]. Согласно иной версии, тот, «кто заплесневелый хлеб ест, легко плавать будет» [Кабакова 2005]. Поверье могло быть мотивировано тем, что плесень обычно образуется на поверхности жидкости, продукта (*плесень покрыла*), и поддерживаться звуковым подобием слов *плыть* — *плесень*.

Пенки. Жители Кадыйского района Костромской области полагают, что у того, кто любит пенки, может вырасти борода или грудь: *Пенки будешь есть — борода вырастет* [ЭМТЭ]; *Будешь много пенек <от молока> жрать — титьки, чу, вырастут* [ЭМТЭ]; *Когда пенку с топленого молока ели, то половником в титьки стучали и приговаривали: «Девушка расти, титечки расти»* [ЭМТЭ]. Связь «пенки — борода», возможно, наведена «молочными» усами и так же, как и соотношение «пенки — грудь», вполне объяснима, если вставить промежуточное звено «молоко». Думается, что изначально в этих поверьях имел место традиционный принцип наказания за нарушение бытовых запретов — появление у мужчин женских половых признаков, а у женщин — мужских (т.е. бородой угрожали девушке, а «титьками» — юноше).

Физическими «метаморфозами» припугивали детей, любящих овсяный **кисель**: *Не пей лошадино молочко <гуца в овсяном киселе> — вырастет кобылий хвост. Ребятишек пугали* (костр.) [ЭМТЭ] — и девушек, пьющих крепкий чай: *Говорят, крепкий чай пьешь, дак красоту теряешь. А какая боится красоту терять, дак слабенький пьет* (арх.) [ЭМТЭ].

И поляки, и русские предостерегали от злоупотребления **медом** и **маслом**, потому как верили, что от этого могут ухудшиться слух и зрение: польск. «Кто хочет иметь хороший слух, не должен есть много меду, потому что мед через уши вылезает» [Wierzchowski 1890: 197]; рус. (костр.) *Баушки говорили, нельзя масла, мёда много исти — глаза слипятся, слепаком <слепым> будешь* [ЭМТЭ]; *Много масла ешь — ослепнешь или ж... слипнется* (костр.) [ЭМТЭ]; рус. «Не ешь масляно, ослепнешь!» [Даль 2: 700]; польск. «Kto je masło, temu oszu gniją na wierzch» «Кто ест масло, у того глаза воспаляются» [Ulanowska 1892: 95]. Ср. **сало**: блр. «Няможна есці сала і запіваць

яго вадою, бо будзе вадзянка» <Нельзя есть сало и запивать его водой, потому как будет водянка>; «Хто вельмі шмат есць сала, у таго вочы запухнуць» <Кто съест большой кусок сала, у того глаза заплывут> [Васілевіч 1998 (2): 582]. Подобный мотив «вытапливания масла из тела» находим в польских пословицах — «Nie z masła jesteś, nie stopisz się pod słońcem» <Не из масла, на солнце не растаешь>; «Kto ma masło na głowie, niech na słońce nie wychodzi» <У кого на голове масло, пусть на солнце не выходит> [NKPP 2: 401; 402] — и, например, в русских народных сказках: «Волк хотел олады печи, пошел на вышку, а масла-то нету. Спрашивает он куму: “Ты, кума, съела масло?” — “Нет — ты, кум! Ляжем-ка на шесток-от: у кого масло выпрежится?” Волк уснул, а у лесички выпреглось масло; она им и вымазала кума. Пробудился волк; лисичка ему и говорит: “Ведь ты, кум, съел!”» [НРС I: 22 (№ 10); 24—25 (№ 12)]. Кроме того, мотив «помутнения» зрения после употребления масла объясняется наблюдениями С.М. Толстой на семантикой слав. корня **slěp-*, согласного которому, значение ‘не видящий, плохо видящий’ восходит к исходному ‘закрытый, замкнутый, залепленный’ (т.е. слепой, как тот, у кого «закрыты», «загорожены», «залеплены» глаза): «Такая семантическая реконструкция полностью соответствует этимологии слав. **slěp-*, предложенной В.Н. Топоровым (1960), который связывает это праславянское слово с и.-е. корнем **leip-* ‘намазывать (жиром)’ и далее с **lěpiti, lipñiti* [Толстая (в печати)].

Также употреблять **масло** и **яйца** не советовали из-за того, что *комары будут кусать* [БДКА, Тороповская; Волосовская]; ср. *Штоб комары не кусали, так меньше яйц на Пасху, не ешь яйца* [БДКА, Подрезовская]. С целью на всё лето защититься от мошек в Пасху первым делом ели редьку: *<Что делать, чтобы комары не кусали?> ...в Пасху первый раз только вставай и ешь редьку. Редьку. Стряпни не ешь на первой ничево, только <редьку>... Меня как это, тожо в деревне бабушка научила. «Ты, говорит, в Пасху стряпни не ешь сначала. Поешь редьки. Тебя не будет есть мошкара никогда»* [БДКА, Семеновская]. В подобных поверьях комары играют роль наказания⁴ за употребление скоромной пищи. А вот острые на вкус редька и лук осмысляются как символическое приобщение к земным страданиям, избавляющее от больших земных и загробных мучений, ср. «Кто ест лук, того бог избавит от вечных мук» [Кабакова 2005].

«Пищевые» предписания и запреты определяют и то, **каким образом следует есть**⁵. Во-первых, регламентируется **доедание/недоедание** пищи: того, что лежит в тарелке, последнего куска. Среди жителей Русского Севера бытовало мнение, что нужно доедать кусок, *чтобы дети не сопливые были* (волог.) [ЭМТЭ] и что

беременной после приготовления пищи следует облизывать мутовку, тарелки и прочую посуду, чтобы дети были красивые [БДКА, Кукли] (видимо, имеет место логическая цепочка «чистый → гладкий → красивый»).

И русские, и поляки, и белорусы полагали, что необходимо доедать суп, чтобы погода была хорошая: рус. *Если весь суп съешь — завтра будет ведро* (костр.) [ЭМТЭ; см. также: Тенишев 2005/3: 197; 2006/2/1: 202]; *Похлёбка пошла хорошо — к межени*⁶ (арх.) [ЭМТЭ]; блр. «Калі ад вячэры астаецца страва, то назаўтра няма чаго чакаць добрае пагоды» <Если от ужина остается пища, то назавтра не стоит ждать хорошей погоды> [Васілевіч 1998 (2): 587]; кашуб. *to bądzie pogoda* <будет хорошая погода> ‘если ничего не осталось из еды (гость должен съесть все, что положено)’ [Sychta IV: 110]; ср. «Если при резании хлеба последний пристанет к ножу, то это верный признак того, что на утро будет ненастная погода» (яросл.) [Тенишев 2006/2/1: 202].

Комментируя данные предписания, можно, во-первых, отметить наличие языковой полисемии *кваситься* ‘о пище’ и *кваситься* ‘о погоде’ (ср. смол. *кв́аситься* ‘становиться пасмурным, покрываться облаками (о небе, погоде)’ [СРНГ 13: 159], *кíслиться* ‘портиться (о погоде)’ (*погода кислится* ‘идет к ненастью’) [СРНГ 13: 230]), которая могла «навести» подобные прескрипции: «суп остался → прокиснет, испортится → погода испортится, прокиснет». Во-вторых, стоит вспомнить обряды кормления дождя и прочих стихий (мороза, ветра, огня), когда стихии (ветру, дождю) оставляют часть трапезы с целью угощения-отгона или приглашения. Так, в Белоруссии в случае засухи в колодец выливался борщ, а в русских и белорусских детских песенках-закличках дождь приманивается гушей, хлебом и борщом: рус. «Дождик, дождик, пуше! / Дадим тебе гуши, / Дадим тебе ложку: / Хлебай понемножку. / Я убогий сирота / Отворяю ворота / Крючком, пяточком, / Беленьким платочком» (ряз.) [Шейн: 35]; «Дождик, дождик, пуше! Дам тебе гуши, Выйду на крылечко, Дам огуречка, Дам и хлеба каравай — Сколько хочешь поливай!» (твер.) [ТФ, 108]; блр. «Дощику, дощику, зварю тобі борщику. Мени каша, тобі борщ, щоб ишов густийшій дощ» [СД 2: 107]. Возможно, что оставшаяся в тарелке пища — не что иное, как «случайно» оставленная жертва дождю, которая может его приманить. В предписании обрядовый сюжет обращается в сильно редуцированный текст, упоминающий только действие (оставить суп) и его результат (дождь).

Однако дождливая погода могла быть и следствием того, что девушка облизывала мутовку или соскребала пригоревшую пищу, ср. архангельское поверье: нельзя лизать мутовку — будет непогода

во время свадьбы [БДКА, Кузино] — и аналогичное польское: если девушка отскабливает (*skrobie*) пригоревшие горшки, в день ее свадьбы будет идти дождь [Udziela 1886: 86]. Здесь, видимо, важна уже не столько символика остатков, сколько символическая функция кухонной утвари в метеорологической магии⁷, а также символика горелой пищи и самих совершаемых действий (*лизать* (ср. созвучие с *лить*), *skrobać* ‘скрести, чистить, царапать’).

Также предписывалось доедать кусок хлеба, допивать налитое, чтобы *не оставлять силу* (здоровье, зло, счастье), ср. польск. «Кто ест хлеб, не должен того куса, который уже надкусил, отдавать другому человеку, коту или собаке, потому что это отберет силы и здоровье и перенесет их на того, кому этот хлеб отдан» [Chleb: 215], рус. *Если у людей хлеб не доел — значит, не уважаешь или зло оставляешь; Хлеб не доедаешь или суп — говорят, что вся твоя сила остается в них; Кусок не доел — силу свою оставляешь. Если не можешь доесть, положи в карман* (волог.) [ЭМТЭ]; *Доедай обязательно, а то силу оставляешь; Хлеб не доел — умрешь скоро* (костр.) [ЭМТЭ]; *Щастье оставляешь, как не доел <кусок хлеба>* (арх.) [БДКА, Волосовская]; (владим.) «Все, что налито в рюмку, надо допить, а если оставляешь, то, значит, зло хозяину желаешь» [ФСК: 228]; «Если что-то в рюмке оставил, то, значит, свое здоровье оставил. Ведь говорят: “На здоровье”, а ты здоровье-то и оставил» [ФСК: 229]. В подобных поверьях воплощается представление о человеческой доле — «подобно тому, как Доля единственна и уникальна у человека, единственен и кусок хлеба за обедом, воплощающий ее» [Страхов 1991: 60]: перераспределение кусков тождественно перераспределению доли, кусок — это то, что тебе выделено, поэтому, чтобы долю не перераспределять, следует доедать свой кусок и не «заедать» чужой. Предписания доедать пищу, связанные с представлением о своей доле, близки предписаниям, определяющим «пищевую» норму. Например, на Русском Севере не рекомендовалось есть второй кусок (не доев первый), потому что в этом случае кто-то из родных останется голодным [БДКА]. Ср. негативная оценка употребления второго куса в поговорке «Одним куском не наешься — вторым задавишься» [Кабакова 2005].

Отмечается и способ употребления пищи. Например, запрещается макать хлеб в солонку: «Никогда не следует макать кусок хлеба в солонку, так как Иуда, предавший Христа, съел кусок, обмокнутый в солило» (яросл.) [Тенишев 2006/2/1: 202]. Это предписание апеллирует к библейскому тексту, согласно которому на вопрос учеников, кто же окажется предателем, Иисус отвечает: «один из двенадцати, обмакивающий со Мною в блюдо» [Марк 14: 20], «<предатель> тот,

кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подаю Иуде Симонову Искаротию» [Ин 13: 26].

Наконец, определяется **порядок перемены блюд**. По архангельскому поверью, после киселя (в праздник) следует съесть хлеб, *а то будешь бедно жить* [БДКА, Ухта]. Мотивация этого предписания заключается в семантике киселя как постной, бедной пищи (ср. «Собрался, как голодный на кисель»; «Кисель ноги подъял»; «Кисель да сыта бабья еда»; «Судила судьба киселем заговеться» [Даль 2: 110]) и хлеба как символа богатства и достатка.

Многоспектность «пищевых» предписаний находит поддержку и в проработанном перечне **субъектов**, которым прескрипции адресовались. Субъект может указываться напрямую (беременной следует доедать, чтобы дети были красивые; детям нельзя оставлять хлеб, а то умрут родители; девушке следует есть горбушки, чтобы ее любили парни), а может определяться по характеру «наказаний». Например, в поверье «если будешь есть много пенок, то вырастет или борода, или грудь», в первом случае скорее всего адресатом является девушка, а во втором — юноша, потому как известно, что нарушение бытовых запретов часто карается аномальным развитием вторичных половых признаков у мужчин и женщин. Если в результате нарушения предписания ухудшается погода, то, вероятно, оно адресовано крестьянину-земледельцу, а если ухудшается материальное состояние — то хозяину.

Субъекта прескрипции можно вывести и из типа использованной мотивировки. Если адресатом является ребенок, то запрет или предписание часто «подкрепляется» апелляцией к персонажу чужого мира, которым принято «запугивать» (цыган, волк, черт), ср. <Цыганом детей пугали?> Да. Цыган придёт, цыган придёт. <А волком пугали?> Да. Волк придёт, и собакой [БДКА, Погост]; <Пугали детей, что если будут непослушны> волк или чудище могут забрать [БДКА, Тороповская]. Для детей «изобретаются» метонимические мотивировки, которые вполне доступны для понимания и легко «раскручиваются» (поешь «гушу» днем → вороны увидят → [вороны едят крупу/кашу] → прилетят и расклюют живот; поешь гушу от овсяного киселя → [овес едят лошади] → вырастет хвост). На наш взгляд, регламентация поведения за трапезой как раз и предполагает, что чаще всего ее адресатом будут дети. Основная функция таких предписаний — контроль над телом, регуляция отношений с семьей — социумом — моралью, преодоление страхов перед животным миром. Кроме детей наиболее «чувствительными» к запретам оказываются беременные, потому что их поведение программирует

жизнь будущего ребенка, а также юноши и девушки, поскольку от их «пищевых» пристрастий зависит взаимоотношение с противоположным полом и замужество.

Следствия нарушения «кулинарных» запретов или соблюдения предписаний могли влиять непосредственно на физиологосоматическое состояние человека, нарушающего запрет («титьки вырастут», «борода вырастет», «кобылий хвост вырастет», «ворон брюшину выклюет», «ослепнешь», «уши отрежут», «потеряешь здоровье, силу»), на физические качества будущих детей («красивые будут», «сопливые будут», «мальчик/девочка родится»), на состояние окружающих (не доев кусок — родителей потеряешь, а съев второй, не доев первый, — оставишь голодным кого-то из родных), на взаимоотношение с окружающими (съешь горбушку — люди любить будут, соль просыпал — к ссоре). Кроме того, следствия могли носить религиозно-нравственный («Бог накажет», «грех на тебе будет», «родителей уважать будешь») и онтологический («счастье оставишь») характер. Употребление пищи определяло погодные условия (хорошая/плохая погода) и регулировало контакт человека с животным миром: съев горелую корку, волков, медведей бояться не будешь, а если воздержись от масла и яиц, то комары кусать не будут. Иногда пища влияла на материальное благосостояние (не заесть кисель хлебом — значит обречь себя на бедность; «Чашку полную наливают, а то жизнь бедна будет. Всё хватать чего-то не будет. Бедным всю жизнь будешь» [ФСК: 229]).

Каждая группа следствий соотносится с предписаниями, определяющими употребление определенного вида пищи. Например, употребление хлеба и соли чаще всего имеет социальные последствия, употребление скоромной пищи — религиозно-нравственные, а пристрастие к какому-либо виду пищи — физиологосоматические. Зачастую следствие апеллирует к доминантному мотиву, важному для семантики этого вида пищи: соответственно оппозиция «постный/скоромный» будет рассматриваться в связи с этическими категориями, а хлеб и соль «вписаны» во множество «семейных» ситуаций.

В итоге выстраивается несколько принципов интерпретации связи между левой и правой частью прескрипции. Во-первых, соотношение левой и правой частей можно объяснить на базе самого предписания, исходя из наблюдаемых свойств реалии. В этом случае левая и правая части могут быть связаны метонимически. Подобная связь вполне очевидна и осознаваема носителем языка. Например, овес, из которого приготовлен кисель, соотносится с лошадьё, у лошади — хвост, следовательно, будешь есть гушу от киселя — вырастет лошадиный хвост. Или, например, молоко связано с грудью, поэтому, если бу-

дешь есть молочные пенки, «тительки вырастут». Также соотношение правой и левой частей может строиться на уподоблении, например: соль — мелкое, рассыпавшееся → ссора; каша — мелкое, множество → струпья (в таком случае оно, вероятно, затемнено для автора прескрипции). А кроме того связь может быть наведена фонетическими сближениями, ср. «Kto jada przuwary (goraco), to lubi swary» [Kolberg 60: 147], «Поешь *рыбки* — будут ноги *прытки*», «С *рыбки* глаза *прытки*» [Кабакова 2005]⁸.

Во-вторых, мотивирующая часть прескрипции может вырастать из смыслов, которые закрепились за реалией (упомянутой в первой части) в языке и культуре. Например, кисель традиционно считается пищей постной, скудной, непитательной, а хлеб — богатой и сытной (примеры см. выше), поэтому, чтобы не накликать бедность, кисель следует заедать хлебом; с куском связано представление о доле, ее отмеренности и отчуждаемости, поэтому считается, что с недоеденным куском человек оставляет свою долю силы. Как мы видим, корни подобных прескрипций — в культурно-языковой семантике регламентируемых реалий — «куска», «хлеба» и «киселя».

Наконец, предписание может апеллировать к культурному, прецедентному тексту (например, библейский сюжет об обмакивании Иисусом и Иудой хлеба в одно блюдо послужил основой для запрета макать хлеб в солонку) или представлять собой редуцированный текст обряда — так, смысл поверья доедать суп, чтобы была хорошая погода, проясняется при обращении к обряду кормления стихий.

Источники и литература

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

Алексеевский 2005 — *Алексеевский М.Д.* «Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX—XX вв.» (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний): Дис. ... канд. филол. наук. М., 2005.

БВКЗ 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1993.

БДКА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ: база данных (РГГУ, лаборатория фольклора) (CD).

Березович 2007 — *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура. М., 2007.

Васілевіч 1998 (2) — Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2 / Уклад., прадм. і пер. У. Васілевіча. Мінск, 1998.

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1955.

Кабакова 2004 — *Кабакова Г.* Тело молчашее — тело звучащее: две стратегии контроля над телом // *Wiener Slawistischer Almanach*. 2004. V. 54. P. 31—41.

Кабакова 2005 — *Кабакова Г.* L'alimentation dans les proverbes russes // *Revue des etudes slaves.* 2005. V. 76. F. 2—3. P. 219—237.

Кривошапова 2007 — *Кривошапова Ю.А.* Русская энтомологическая лексика в этнолингвистическом освещении: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2007.

НРС — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984—1986. Т. 1—3.

ПРН — Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.

СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995—. Т. 1—5.

Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Лингвокультурные основы родинного текста болгар: Дис. ... докт. филол. наук. М., 2007.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1969[—]. Вып. 1[—].

Страхов 1991 — *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян: Опыт этнолингвистического исследования. München, 1991.

Тенишев 2005/3 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2005.

Тенишев 2006/2/1 — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ярославская губерния, часть 1. Пошехонский уезд. СПб., 2006.

Толстая (в печати) — *Толстая С.М.* Почему слепой не видит? (к этимологии слав. *slěp-). Београд (в печати).

ТФ — Тверской детский фольклор / Сост. Л.В. Брадис, В.Г. Шомина. Тверь, 2001. (Сер. «Тверской фольклор», кн. 3).

ФСК — Фольклор Судогодского края. М., 2001.

ФСЛГ — *Вархол Н., Левченко А.* Фразеологічний словник лемківських говірок Східнопо Словаччини. Братіслава, 1990.

Шейн 1989 — *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах: Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. М., 1989.

ЭМТЭ — Этнографические материалы Топонимической экспедиции УрГУ (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).

Chleb — *Kubiak I., Kubiak K.* Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981.

Cisek 1889 — *Cisek M.* Materiały etnograficzne z miasteczka Żołyni w powiecie Przemyskim // ZWAK. 1889. T. XIII (Cz. III). S. 54—85.

Dworakowski 1964 — *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.

Komenda — *Komenda B.* Holendrować z angielskim humorem: Słownik znaczeń sekundarnych nazw narodowości i krajów w języku niemieckim i polskim. Szczecin, 2003.

MatLim — Materiały etnograficzne z powiatu Limanowskiego. Wrocław, 1971. Z. 2.

NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowionych polskich / Oprac. zespół red. pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1969—1978. T. 1—4.

Sychta — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967—1976. Т. 1—7.

Udziela 1886 — *Udziela S.* Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // ZWAK. 1886. Т. X. S. 75—156.

Ulanowska 1892 — *Ulanowska S.* Łotysze Infantant Polskich a w szczedólności, z gminy Wielońskiej powiatu Rzezezyckiego. Obraz etnograficzny // ZWAK. 1892. Т. XVI. (Cz. II). S. 104—219.

Wierzchowski 1890 — *Wierzchowski Z.* Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzckiego i Niskiego w Galicyi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1890. XIV. S. 145—251.

Примечания

¹ Выражаем глубокую благодарность Г.И. Кабаковой, которая познакомила нас с выписанными ею материалами из Каргопольского архива РГГУ.

² Самостоятельную группу предписаний, не рассматриваемую в статье, составляют прескрипции, определяющие приготовление и употребление хлеба (см. о них в кн.: [Страхов 1991]).

³ В современно городской среде существует представление, что если кто-то отхлебнул из чужой чашки, то узнает мысли «пьющего».

⁴ О сюжете наказания насекомыми см. в [Кривошапова 2007].

⁵ О «кулинарных» предписаниях как элементе народного этикета см. в [Кабакова 2004].

⁶ Ср. арх. *межёнъ* 'хорошая теплая погода' [СРНГ 18, 85].

⁷ В поверьях горшок и другие сосуды связаны с атмосферными осадками (подробнее см.: [СД 1, 529]).

⁸ Фонетическое сближение — далеко не единственная причина появления подобного предписания. Очевидно, что поевшему рыбу человеку могли сообщить ее «прыгучесть» и подвижность (ср. загадку о рыбе: «Есть крылья, а не летает; ног нет, а не догонишь» [Даль 4: 116]).

С.А. МОИСЕЕВА
Магнитогорск

**РЕГУЛЯТИВЫ ПОВЕДЕНИЯ МОЛОДЕЖИ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
ГОРНОЗАВОДСКИХ СЕЛ ЮЖНОГО УРАЛА
(первая половина XX века)**

В культуре горнозаводских сел Белорецкого района Республики Башкортостан в первой половине XX в. основными регуляторами поведения молодежи являлись обычаи, нравственные нормы и этические установки, предписанные традицией. Главной ценностью традиционного общества, «исходной клеточкой» являлся род (семья). Следовательно, на первый план выступало предписание строго выполнять репродуктивную функцию — продолжение рода. Поэтому в исследуемых селах до 60-х гг. XX в. четко регламентировалась организация добрачных ухаживаний. Матримониальный период для девушки в местной традиции начинался с 16 лет. К этому времени каждая девушка должна была «своерушно» приготовить себе праздничный костюм, основными элементами которого, в 30—50-е гг. прошлого столетия являлись красная/бордовая юбка и запон с вышивкой по подолице, называемый в местной традиции «калинка». Красный цвет в народе считался особым. Это цвет жизни, огня, плодородия и здоровья. Поэтому предписание обязательно иметь красную или бордовую юбку в гардеробе девушек брачного возраста было не случайным. Оно выполняло социодетерминирующую функцию, защитную и отчасти функцию заговора на благополучное продолжение рода. Как только девушка надевала такую юбку, это означало, что она готова к замужеству. Говорили: «эта девка на выданье (на возрасте)».

Матримониальный цикл открывался в регионе церемониальными шествиями шестнадцати-семнадцатилетних девушек по централь-

ным улицам села в ранневесенний период. *Как тепло станет: юбки с уборками, запоны, кохты расшитые, ленды и идём по главной улице до базару и обратно, а все смотрят на нас*¹. Такие «хождения» девушек в Верхнем и Нижнем Авзяне в 30-е гг. XX в. происходили на Троицу и сопровождались песней-игрой «Репей». Закреплялось это ритуальное шествие поцелуем. Итак, ранневесенние церемониальные шествия девушек среднего возраста по центральным улицам села являлись смотром «новых девичьих кадров». Посредством этих шествий 16—19-летние девушки старались показать себя и добиться расположения парней, по словам информантов, «чтоб парни липли, как репей». Зафиксированная экспедициями конца 90-х гг. прошлого столетия информация в селах Нижний и Верхний Авзян отмечает обычай смотра и выбора невест родителями для своих сыновей во время празднования Красной горки: *Бывалочи, матери сыновьям на кашелях у Красную горку выбирали невесту. Вот Ивану Платонову мать ведь Настю-то так и приглядела. Говорит: «Вот, Иван, какую невесту тебе приглядела, с уборкой». У Настю-то юбка красная с уборкой была, красивее всех*². Таким образом, средневесенние смотры — это «стояние» девушек вблизи сакральных мест села — у кладбища, на возвышенностях, на концах деревни. В данном случае выбор делали не парни, а их родители.

В п. Ломовка родители для своих сыновей невест выбирали в осенне-зимний период народного календаря: *На особки святочные на нас ходили глядеть. Глядельщики это были. А мы все на лавки с девками встанем и пляшем, а все родители смотрят на нас. Бывало, родители парня ходили девчонку смотреть: хороша ли невеста. А одёжа плохая была, то мы прятались куды-нибудь в уголок, чтоб на народ не показываться*³. Как видим, в смотрах невест основную роль играла праздничная одежда.

Следующий этап «выбора» невест женихами проходил в русских селах Башкирии во время ссыпок. Ссыпками в исследуемой традиции называли праздничные собрания молодежи с обязательным угощением пришедших парней: *Кажная девка своему ухажэру должна пашкетник или курник спечь. И вот он придёт на ссыпку, она ему и поставит это угощение. А тот должён попробовать: вот это уж она кака хозяйка*⁴. Еще одной формой «заданного поведения» молодежи в исследуемой этнолокальной зоне являлась «особка».

*Посиделки были, особой избу называли. Так и говорили: «Пойдем в особку». Особа — дом, где одиночка есть, ей на салазках дров привезут, затопят и сидят там прядут*⁵; *В особах парни присматривались, кто как вязать, не смеется ли лишнего. Штук пять-шесть девчонок сидели в избе у какой одиночки*⁶. Как видим, «особкой» в регионе

называли дом одиночки, вдовы, т.е. «дом особый», поскольку в нем жила женщина, социальный статус которой в традиционной культуре оценивался двойственно: с одной стороны, как социально ушибный, а с другой — ритуально-чистый. Все это способствовало тому, что женщина, став вдовой, получала новые для нее магические возможности и наделялась особыми ритуальными функциями, что и отразилось в названии дома, где она жила. Таким образом, в отличие от посиделок, которые устраивались в любом из домов участвовавших в них девушек, «особка» первоначально организовывалась только в доме вдовы. Но уже к середине XX в. термины «посиделка» и «особка» стали подменять друг друга. Так, всякая изба, где проходили посиделки, в 50-е гг. XX столетия называлась особкой, соответственно, посиделка и особка стали составлять единый семантический ряд и свободно взаимозаменялись в речи информантов.

Между тем, было еще одно существенное отличие этих двух форм организации поведения молежи — это возрастной состав участников. На посиделки девку в регионе начинали отпускать с 11—12 лет, на которую не допускались парни, т.е. это были рабочие посиделки младшей девичьей группы. Посиделки средней девичьей группы предусматривали участие парней и, соответственно, имели двухчастную композицию: работа — веселье. В особку девку в регионе начинали отпускать лишь по достижении ею совершеннолетия. *На посиделки ходили лет с 13, а с 15 к девкам парни на посиделок шли, их домой начинаешь отправлять — они ночевать просят, а на ночевки-та лет в 17 можно, как в особку пойдешь*⁷. Таким образом, как правило, особка заканчивалась ночевкой и, соответственно, состояла из трех частей: работа — веселье — покой. *На ночевки ходили, особками называли, это уж когда побольше становились, лет в 16—17, а кто и в 18 лет. Парни приходили, посидать, а котеры дык пондравятся — ночевать останутся*⁸.

Девушки, таким образом, в изучаемой этнолокальной зоне постепенно посредством игры, проходящей в форме рабочей посиделки, затем в форме посиделки средней девичьей группы и, наконец, особки/ночевки вовлекались в атмосферу предстоящей взрослой жизни, которой было присуще работу/будни чередовать с отдыхом/праздником и делать это совместно с мужем в одном доме. *«Раньше ведь спали вместе в особке, но всё было честно. А если кто в девках родит, ей ворота дегтем мазали»*⁹.

Таким образом, регулятором поведения в данных случаях выступает обычай «демонстрации свободных девичьих кадров и выбора невест» женихами и их родителями. Чтобы успешно прошли «эти выборы», девушка должна была выполнить ряд предписаний, кото-

рые представляют собой архетипы сознания: охотнее выбирали ту девушку, у которой, во-первых, праздничный наряд был выполнен «своерушно», значит, она уже освоила сложную технологию создания национального костюма: кройку, шитье, вышивку, способы украшения, т.е. она прошла школу подготовки к будущей жизни в семье, когда требовалось всех обшить; во-вторых, выбирали девушку, у которой была удачная стряпня — ей придется кормить многочисленную семью будущего мужа; в-третьих, девушку честную, в меру скромную, «чтоб лишнего не смеялась».

Итак, совместные собрания молодежи в регионе назывались особки, ссыпки, вечера, и заканчивались они, как правило, ночевкой. Во время таких сборищ формировались «любовные пары», закрепление которых происходило посредством поцелуйных игр.

В местной традиции самой популярной игрой, характерной для середины XX в., являлась песня-игра «Дрёма». В ходе разыгрывания «Дрёмушки» девушка должна была подарить своему жениху вышитый ею платочек и кисет, таким образом происходило закрепление союза между молодыми парами. На платочке вышивали по углам цветы, называемые вензелем, по краям — инициалы жениха-ухажёра, часто вышивались слова любви «**Я ВАС ЛЮБЛЮ И ВЫ ПОВЕРЬТЯ БИЗ ВАС ДУША МАЯ БАЛИТЬ И Я ЛЮБИТЬ БУДУ ДО СМЕРТИ ПАКА НА СВЕТИ БУДУ ЖИТЬ**» (данные слова вышиты на платочке Т.И. Бочаровой, 1912 г.р., п. Верхний Авзян). О.И. Беляева вспоминала, что *когда парня в армию провожают, везут его на тройке, а он этим платоцком машет*¹⁰. В Нижнем Авзяне И.Я. Козлов (1930 г.р.) хранит вышитый платочек и кисет, подаренные ему когда-то его невестой (в настоящем женой) в «смертном узле». Традиция дарить платочки и кисеты отразилась и в песнях, частушках, широко распространенных в регионе до 80-х гг. прошлого столетия: *Жил бы миленький поближе, / Был бы миленький сосед, / Шила юбочки бы уже / Оставляла на кисет; Вышивала я платочек / Все четыре уголка / Утирайся, мой хороший, / Моя лёгкая рука; Вышивала я платочек / Тоненькой иголкой / Поздравляю тебя, милый, / С новой ухажёрочкой*¹¹.

Окончательное закрепление любовной пары происходило во время ночевки. *А парни в карты наиграются, а когда их домой начнешь отправлять, они ночевать просят. Вот, примерно, ты меня заметил, ты со мной хочешь ночевать и товарища подсылаешь: «Поди к Таньке, скажи, что я буду с ней ночевать». Подумаешь, подумаешь, возьмешь да оставишь ночевать. Спать ложишься оденши: кофта с рукавами, штаны не носили, юбка длинная, а парень в рубашке, в брюках обязательно, такого охальства не было, была честная любовь. Даже не целовались, если только жалелись. Если парень задумает поцеловать,*

он такую пощечину получит, чтоб знал свое место. Дружили по три-четыре года¹².

В молодежной культуре существовали и знаки разрыва отношений. Если парень попросится на ночевку, а его не оставят — значит, щайник повесили. А если парень придет на ночевку, поляжить 15—20 минут и уйдет — значит, шугунок повесил. Или девка так же. Так спокон веков шло. Били девку иногда. Это када бывает долго дружить, а потом с другим — ей и попадет на щай, на сахар¹³; Раньше ведь ночевали. Если «баловать» парни нащинали — уходи. Если девушка не пришла сама, по башке придётся; не пришла она — набудзырить её парень. А если он не пришёл — «лопатку затесал»¹⁴. Таким образом, этикетные формы поведения молодежи, связанные с традицией обмена предметами, вербальными формами приглашения на ночевку и наказание за отступление от норм как на вербальном, так и на акциональном уровне, выполняли регулятивную функцию чувственных отношений внутри молодежного коллектива.

Близость к глубинным, «базовым», архетипическим структурам общественного сознания демонстрирует обычай «слушания земли» девушками во время празднования Красной горки. Информация о хождении в этот день молодежи на кладбище, на гору и слушание девушками земли, зафиксированная в 1999 г. в Каге, указывает, на наш взгляд, на остатки архаического ритуала, посредством которого девушки брачного возраста обращались за поддержкой к плодотворной силе предков. Гора в народной традиции — один из основных элементов переправы в «вечный мир». Так, С.Л. Сальникова (1918 г.р., с. Нижний Авзян), рассказывала: *Я все себе смерти прошу. Я бы сходила за смертью на гору*. По словам А.К. Ефимовой (1923 г.р., п. Верхний Авзян), на гору выливают воду, когда покойного обмуют: *Это ведь плохая вода — мертвая вода, вот на гору ее и снести надо*. А. Терещенко отмечал, что «у всех народов были священные горы, горки и крутицы. Там стояли истуканы, горели огни для жертвоприношений и совершались разные священные обряды и моления»¹⁵. Поэтому, думается, не случаен выбор горок и возвышенностей для девичьих хороводов и гуляний. Напомним, что и обряд «кормления весны» тоже проходил на горе. В Нижнем Авзяне нами зафиксирован ритуал «прощания с горушкой», который символизировал прощание со светом: *Поляшка у нас тут есть. Мы молоды всегда туды ходили. Вот я у прошлом годе лезла на её, прощаться хотела, говорю: «Поляшешка, прощай. Я больше не приду на тебе. Ты нас всегда примала, прощай». А мама вот моя ходила перед смертью тоже прощаться. Говорит: «Я нонче помирать буду». Потом говорит: «Я пошла с белым светом прощаться. Спасибо, матушка красно солнышко, погрело ты*

мене. Спасибо тебе, батюшко месяц, посвятил ты мне до гроба жизни. Спасибо, белый свет пожила я до гроба жизни, прощай. Выйдет на улицу, поклонится на щетыре стороны. Говорит: «Прощай, белый свет. Прощай, ветерощек. Прощай лесощек». Так долго ходила¹⁶.

Итак, судьба женщины была неразрывно связана с «судьбой горы». С горы начинался матримониальный цикл женщины, на горе заканчивалась ее ритуальная жизнь. Все это свидетельствует о том, что гора в региональной традиции до середины XX в. являлась сакральным местом. Именно поэтому на Красную горку молодые девушки собирались на горах или возвышенностях. *Красную горку справляли, бывало, у кого были моложайки — девки на выданье. Землю на Красную горку слушать ходили, вот на гору подымутся, что у городка¹⁷; С умершими говорили. Кто пойдет поплащеть, кто помолится, кто покланется, кто ще¹⁸.* Таким образом, хождение девушек в предбрачный период во время празднования Красной горки на кладбище и возвышенности символизировало наступление самого сакрального периода ее близость к миру «чужих», «потусторонних» сил. В данном случае регулятивом стандартизованного поведения молодежи выступают своего рода сакральные архетипические рефлексы, связанные с культом предков, который во многом укреплял правовой авторитет старших: *Мам, ты у нас ведь корень. Ты живи! Это зять мне так говорит¹⁹.*

Ритуальная стратегия поведения молодежи четко прослеживается во время Троицких гуляний. Неслучайно семантика семицкотроицкого цикла связана с брачно-эротической темой, которая нашла отражение, прежде всего, в мотиве «завивания» и «развивания». Практически во всех селах Белорецкого района до середины XX в. бытовала традиция завивания венков в субботу перед Троицей или в первый день Троицы для умерших родственников. После Троицы — во вторник, известном в регионе как «девичья сипенька» — девушки обязательно должны были развить эти венки. Как средство любовной магии может расцениваться традиция, распространенная главным образом в п. Ломовка: завивание девушками «косняков», длинных полос из травы, которые использовались здесь как обереги. *Пляли косняки мы из подорожника, вот как прямо косы девки себе плятут, так мы и косняки пляли, а потом домой принесешь и вот так у косяка-то на окошке и повесишь²⁰.*

В первый день Троицы в регионе были традиционны хождения девушек по улицам села с наряженной яркими лентами веткой березы. *На Троицу матку наряжали, это ветку березовую. Матка должна быть самая лохматая. Наряжали ее всякими тряпочками,*

лендоцками. Ходили одни девки. Матку по переменке девки несли²¹. Хождения с «маткой» заканчивались у реки бросанием ее в воду. В таких хождениях, по замечаниям информантов, принимали участие девушки, которые готовились в этом сезоне выйти замуж, т.е. девушки брачного возраста. Неслучайно ветку березы украшали яркими девичьими лентами. Эротическая тема в ритуале, на наш взгляд, может проявляться в семантической близости слова «матка», обозначающего с одной стороны березовую ветку — главный атрибут ритуала, а с другой — «женскую утробу, череву, ту часть, в которой вынашивается детеныш»²².

Эротический мотив прочитывается и в троицких хороводных играх, зафиксированных нами уже как воспоминание о традиции от самых пожилых информантов региона. Многие такие игры к середине XX в. стали составлять игровой комплекс «У венщик ходить», разыгрываемый на свадебной вечерке у невесты.

Наиболее распространенной хороводной игрой явной эротической символикой в середине XX в. в регионе с была песня-игра «Репей». *На Троицу венки завивали. Сэпью идешь, бывало, на пару, одна пара за другой. Много шло ребят и девок. С могильника до Авзяна шли и пели «Репей». Вот сцепются девка и парень парой, дальше пара, и так много пар друг за дружкой. И вот последняя пара под руки идёт, как по ручейку, и наперед встает, потом опять другая пара под руки. Вот так и идём, передвигаемси, народу много и поём*²³.

Эротическая символика, на наш взгляд, прочитывается в мотиве «катания/валяния по репью», который тесно связан с мотивом кувыркания. И.А. Морозов отмечает, что «кувыркание могло быть элементом розыгрыша, подшучивания и включало в себя окрашенные эротически элементы испытания на искусственность»²⁴. *Когда девки поют: «Поваялась по репью, прилепился мой репей к девушке молодой», дык вот едак и валялись жа: так вот шутили*²⁵. Следует обратить внимание и на указанную исследователем близость мотивов кувыркания/перекидывания с «окрутничеством» — переменной облика (а для девушки и парня — социального статуса). В современном языке «окрутить парня» — женить его на себе. Поэтому было важно, чтобы каждая девушка фертильного возраста обязательно участвовала в разыгрывании песни «Репей» и поваялась по земле. По замечанию М.М. Бахтина, снижение «значит приземление, приобщение к земле как поглощающему и одновременно рождающему началу... Снижение значит также приобщение к жизни нижней части тела, жизни живота и производительных органов. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее...»²⁶.

Итак, закрепление статуса брачного возраста за девушкой в весеннем цикле происходило в регионе посредством разыгрывания поцелуйных песен, в основе которых лежали архаические мотивы инициационно-посвятительного характера, безусловно, к середине XX в. сохранившиеся в трансформированном виде, но продолжавшие еще выстраивать стратегию поведения молодежи и стимулировать социальное, психологическое взросление.

Таким образом, организация добрачного поведения молодежи в первой половине XX в. в местной традиции происходит за счет:

— культурных стереотипов — долговременных структур архетипического или ценностного порядка, которые неосознанно воспроизводятся в каждом новом поколении (ориентация на коллективное, а не индивидуальное, строгое соблюдение предписания по продолжению рода, ритуальная стратегия поведения, в основе которого действия, направленные на поклонение перед родовыми предками);

— системы социальных представлений конкретного коллектива, общение внутри которого происходит посредством социально установленногo кода: демонстрация и выбор невест, создание любовных пар, закрепление/разрыв любовных отношений, система наказаний за нарушения.

Примечания

¹ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-10, 1997 г. Запись сделана от Калашниковой А.А., 1910 г.р., п. Верхний Авзян.

² Там же, ЭК-20, 2000 г. Запись сделана от Телятниковой М.Е., 1912 г.р., с. Нижний Авзян.

³ Там же, ЭК-11, 1998 г. Запись сделана от Гореловой Е.И., 1935 г.р., п. Ломовка.

⁴ Там же, ЭК-10, 1997 г. Запись сделана от Илисёвой А.Г., 1915 г.р., п. Верхний Авзян.

⁵ Там же, ЭК-21, 2000 г. Запись сделана от Чертихиной А.Ф., 1911 г.р., п. Тирлян.

⁶ Там же, ЭК-23^а, 2001 г. Запись сделана от Осокиной А.П., 1924 г.р., с. Узян.

⁷ Там же, ЭК-13^а, 1998 г. Запись сделана от Калиничевой Т.Е., 1928 г.р., с. Кага.

⁸ Там же, ЭК-17, 1999 г. Запись сделана от Беловой Р.Г., 1925 г.р., п. Тирлян.

⁹ Там же, ЭК-13, 1998 г. Запись сделана от Быковой А.В., 1941 г.р., п. Верхний Авзян.

¹⁰ Там же, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Беляевой О.И., 1913 г.р., с. Нижний Авзян.

¹¹ Там же, ЭК-21, 2000 г. п. Тирлян; ЭК-20, 2000 г. п. Верхний Авзян, с. Нижний Авзян.

¹² Там же, ФП, 1999 г. Запись сделана от Калиничевой Т.Е., 1928 г.р. с. Кага.

¹³ Там же, ЭК-23, 2001 г. Запись сделана от Сухова Н.П., 1929 г.р., с. Кага.

¹⁴ Там же, ЭК-23^a, 2001 г. Запись сделана от Осокиной А.П., 1924 г.р., с. Узян.

¹⁵ *Терещенко А.* Быт русского народа. Забавы. Игры. Хороводы М., 1999. Ч. IV, V. С. 225.

¹⁶ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-20, 2000 г. Запись сделана от Беляевой О.И., 1913 г.р., с. Нижний Авзян.

¹⁷ Городок — местное название кладбища.

¹⁸ Там же, ФП-1999. Запись сделана от Трифионовой П.А., 1916 г.р., с. Кага.

¹⁹ Там же, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Кудряшовой В.М., 1925 г.р., с. Кага.

²⁰ Там же, ЭК-11, 1998 г. Запись сделана от Зарубиной Е.А., 1927 г.р., п. Ломовка.

²¹ Там же, ЭК-10, 1997 г. Запись сделана от Илисёвой А.Г., 1915 г.р., п. Верхний Авзян.

²² *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1989. Т. 2. С. 307.

²³ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Исаевой Ф.З., 1921 г.р., с. Нижний Авзян.

²⁴ *Морозов И.А.* Женильба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы/женильбы». М., 1998. С. 120.

²⁵ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Исаевой Ф.З., 1921 г.р., с. Нижний Авзян.

²⁶ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 28.

О.В. ЕГОРОВА
Чебоксары

ЧУВАШСКИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ПЕРИОДА БЕРЕМЕННОСТИ: РОЛЬ ЗАПРЕТОВ И ПРЕДПИСАНИЙ¹

В последние годы повысился интерес к исследованиям по родильной обрядности чувашей, проживающих как на территории Чувашии, так и за ее пределами. Основной задачей данной статьи является описание традиционных обрядов, связанных с беременностью, охранения беременной женщины от разного рода опасностей, угрожающих и со стороны «материального мира», и со стороны сверхъестественных сил.

Настоящая статья написана на основе анализа и обобщения историко-этнографической литературы, архивных документов и материалов экспедиций, проведенных Чувашским государственным институтом гуманитарных наук в 1961 г., и собственных полевых исследований автора в Чувашии, Марий Эл, Башкирии и Татарстане.

Комплекс родильной обрядности состоял из трех основных циклов, относившихся к беременности, собственно родам и послеродовому периоду. Всевозможные запреты (табу) в период беременности, направленные на сохранение плода и здоровья ребенка, на благополучные роды, вызвали появление целого ряда норм поведения, которые женщина должна была соблюдать в период беременности, чтобы оградить себя и ребенка от неблагоприятных последствий. Это в основном магические обряды, не видоизмененные даже под влиянием церкви. Почти все запреты, регламентировавшие поведение беременной, опирались на дохристианские религиозно-магические представления народа и, по существу, были иррациональными, а подчас даже вредными. Многие из них уходят корнями в ранние религиозные представления, для которых было характерно непонимание физиологических процессов, происходящих в организме жен-

щины, естественных причин зачатия ребенка, которые осознавались как сверхъестественные, магические. В таком виде выступает связь между матерью и ребенком, отцом и ребенком. Однако в некоторых запретах усматривается и рациональный смысл.

О наступлении беременности женщины судили по отсутствию месячных, тошноте, изменению вкусовых предпочтений (появление аппетита на кислую пищу и ягоды, и наоборот, отвращение к сладкой еде) и прочим индивидуальным признакам². Существовали разные термины, подчеркивавшие внешнее телесное изменение женщины: йв̄в̄р сын ар̄м³, иккен-ха⁴, мал-ѐметл̄ѐ⁵, с̄ире пур, йв̄в̄р сын, х̄ум̄енче пор⁶, х̄ыр̄ам пур⁷, х̄ыр̄амл̄а, ы̄в̄рл̄а⁸. В основном все термины означают появления некоего груза в теле женщины и переводятся как «тяжелая», «с грузом», либо означают, что в ней теперь не одна душа, а две, которые неотделимы друг о друга.

Здоровье ребенка во многом зависит от физического состояния будущей матери, тем не менее забота о ней в период беременности не всегда проявлялась. В редких случаях заботились об улучшении ее питания, освобождении от тяжелых работ по дому. Некоторые послабления предоставлялись первороженнице. Забота о физических качествах ребенка во внутриутробный период чаще всего была в сфере суеверий, но в основе их лежало рациональное стремление людей оградить будущую мать от нервных и физических перегрузок, которые могли вызвать преждевременные роды или смерть ребенка. Свекровь по отношению к беременной снохе являлась охранительницей или же, напротив, притеснительницей. От ее благоволения зависело благополучие молодой женщины. Мужчины не вмешивались в женские дела, а молодому мужу считалось непристойным заступаться за свою жену; молодая сама должна заслужить симпатии старших и, конечно, в первую очередь свекрови⁹.

Трудовой режим беременной женщины в целом изменялся незначительно. Она продолжала выполнять свою обычную работу, поскольку считалось, что движение и нагрузки — естественно, не чрезмерные — полезны и для матери, и для ребенка. Чуваши считали, что если женщина не будет работать, ребенок в животе может вырасти большим, и она не сможет родить¹⁰. На ее плечах продолжала лежать значительная часть семейных забот. Ей приходилось участвовать во всех полевых работах — поливке, прополке, сенокосе, жатве и т.д. Традиции обычаев родильного цикла в большой семье передавались из поколения в поколение без особых изменений. Молодуха, попадая под влияние свекрови, следовала заведенному в доме порядку, в том числе и исполнению принятых обычаев и обрядов. Старшие женщины в большой семье помогали ей советом, делом и, когда требовалось,

позволяли отдыхать. В малой семье хозяйке, как правило, приходилось самой выполнять все женские работы независимо от самочувствия. Впоследствии на горьком опыте она убеждалась в бессилии перед многими болезнями. Кроме того, женщине во время беременности не рекомендовалось поднимать пудовку и держать ее в области пупка, иначе у ребенка голова будет приплюснутой. Нередко вследствие тяжелой работы происходили выкидыши. Чувашек не особо беспокоили первые выкидыши. Существовало мнение, что выходит ненужное¹¹. Когда же выкидыши повторялись, женщины беспокоились и переживали: «Куҫа валли пур та: алла валли сук» (Глаза видят, а руки не держат)¹². Чтобы ребенок родился живым, беременная женщина давала носить свое платье многодетной женщине¹³.

При тяжелом состоянии будущие матери молились:

Эй тураҫам, тураҫам:	О, Боже, Боже,
Мана ҫамӑллӑх пар,	Дай мне облегчение,
Ачана алла пар.	Дай ребенка на руки.

Строго соблюдались меры, призванные защитить будущую мать и ребенка от угрожающих им сверхъестественных злых сил, глаза, порчи. Свою беременность, особенно в первые месяцы, чувашки обычно всячески скрывали от сглаза. Для того чтобы не привлекать внимания и тем более не вызывать зависти, беременная не должна была носить новую красивую одежду, говорить о своем хорошем самочувствии, она старалась избегать встреч с людьми, слывшими среди населения колдунами, ни в коем случае не вступать с ними в конфликты.

Женщина никому не сообщала о беременности, пока родные и близкие не увидят сами или не догадаются по каким-либо признакам. Информатор из д. Пшонги Красноармейского района ЧР сообщила нам, что не могла забеременеть долгое время, а когда это произошло, то живот прятала от окружающих под кофтой¹⁴. В чувашской крестьянской семье беременные женщины работали по дому и в хозяйстве до последнего дня беременности отчасти и потому, что из страха порчи считали необходимым сохранять в тайне, особенно от посторонних, время родов. По этой причине чувашки часто рожали на покосах, на поле и т.д.

С момента зачатия, по народным воззрениям, каждый шаг женщины и ее поведение оказывают влияние на формирование различных качеств ребенка, благоприятно или отрицательно сказываются на прохождении родов. Беременная женщина должна была заранее позаботиться о здоровье ребенка. На вере в симпатическую магию основывались некоторые запреты, связанные с беременностью.

Еще в древности знали, что рассматривание красивых предметов благотворно влияет на беременную. Считалось, что если мать увидит в момент первого движения плода горбатого или рябого, то и ребенок родится таким¹⁵. Любая аномалия, уродство рассматривались чувашами как печать «инога» мира, поэтому смотреть на увечных и смеяться над ними запрещалось, так как мог родиться ребенок, похожий на них. Не рекомендовалось также обижать животных, например, свинью, собаку, иначе ребенок родится с щетиной или с шерстью¹⁶.

Обоснованность этих правил отчасти подтверждается современной медициной. Ребенок еще в материнской утробе чутко реагирует на звуки, свет, эмоциональное состояние матери. Поэтому будущим мамам рекомендуется чаще смотреть на что-либо красивое, эстетически привлекательное, испытывать больше положительных эмоций, поскольку это сказывается на внешности и психологии будущего ребенка.

Беременной не рекомендовалось подниматься по лестнице, танцевать, кружиться, говорили, что иначе у ребенка будет кружиться голова¹⁷; проходить между двумя столбами¹⁸; наступать на кривые предметы (оглоблю, дугу, хомут, коромысло) или даже переступить через них, иначе ребенок будет горбатым; наступать на веревку, иначе дитя при родах может запутаться. В данном обряде в первую очередь речь идет о предосторожности. Общее здесь одно — нельзя переступать через препятствие, делать широкие шаги, противопоказанные при беременности.

Еще до наступления родов опасения за их благополучный исход и желание заранее узнать пол и, хотя бы отчасти, судьбу младенца заставляли волноваться и беспокоиться не только беременную женщину, но и ее близких родственников. Существовало множество примет и гаданий для определения пола ребенка. Чувашам особенно рады были рождению мальчика-первенца. Дифференцированный подход к мальчикам и девочкам проявлялся еще до их рождения. Чтобы узнать, какого пола дитя пошлет Господь, наблюдали за внешним видом и поведением самой беременной, над последним из ее детей и над событиями, происходившими в то время. Если беременность была не первой, пол ребенка определялся по некоторым особенностям внешности и поведения его старших братьев и сестер. Так, следовало ожидать мальчика, если у последнего ребенка на шее волосы были скобочкой, а если на затылке имелась косичка (завитушка) — дочь. Если ребенок произнесет первое слово «мама» — следующий за ним ребенок будет дочь, если произнесет «тятя», то сын¹⁹. Сажали за стол первого ребенка беременной и раскладывали перед ним разные хозяйственные принадлежности (веретено, шило, моток пряжи). Если ребенок возьмет предмет мужского обихода — родится мальчик,

женского — девочка. Наличие у старшего ребенка складки на бедрах говорит о том, что у него родится сестренка²⁰.

Пол ребенка можно было узнать по поведению будущей матери и по форме ее живота. Если живот у беременной женщины был плоский, то говорили, что должна быть девочка, круглый — мальчик. Женщине предлагали сесть на пол (с какой целью — она не должна была знать). Если она садилась правым боком, то говорили, что родится сын, а если левым — дочь²¹. Если у беременной женщины потемнеют соски или на животе появится черная полоска, то она родит сына, если цвет сосков не менялся, то дочь²². Когда ребенок находился на правой стороне живота, то должен быть мальчик, если на левой — девочка. Мальчик, по мнению чувашей, в животе матери двигается проворно, а девочка — вяло²³. Объясняются эти приметы древнейшими представлениями чувашей о том, что мужчина с рождения должен быть крупнее, здоровее, проворнее и бойче, что правая половина в любом месте (помещении, избе) должна быть мужской половиной.

Пол будущего ребенка пытались определить, ориентируясь на окружающих людей. Если у кого-либо чешется правая ноздря, то беременная родит сына²⁴. Если в дом новорожденного первым придет мужчина, то следующий ребенок в этой семье будет мальчик, если женщина — девочка²⁵.

Пол ожидаемого ребенка старались разгадать и по увиденным снам. Если отец увидит во сне предметы мужского обихода (кнут, топор, серп, ключ или что-нибудь металлическое), то родится сын, если что-либо «женское» (платье, платок, украшения), то дочь.

Можно определить пол будущего ребенка и по самочувствию: если первые месяцы беременности протекают легко — родится мальчик, тяжело — девочка. По представлению некоторых женщин, период беременности не одинаков (если она вынашивает мальчика, то этот период короче, а если девочку — длиннее²⁶).

О внешности ребенка и о его качествах судили также по самочувствию матери. Если в животе урчит, значит ребенок будет петь. Наличие изжоги у матери во время беременности говорит о том, что ребенок родится с длинными волосами на голове²⁷.

Строгому регламенту подвергался и пищевой рацион. Существовал целый ряд кулинарных и пищевых запретов, нарушение которых, как полагали, могло неблагоприятно отразиться на умственных и физических данных ребенка. Согласно «кодексу» пищевых запретов беременной женщине-чувашке не разрешалось есть желудки куриц и других птиц, иначе губы ребенка будут синими; употреблять рыбу, потому что ребенок не будет долго говорить. В остальном чуваша рекомендовали

беременной женщине есть всё, что хотелось. У одной новорожденной девочки на руке было фиолетовое пятно, мать вспоминала, что в период вынашивания ребенка ей очень хотелось есть сливу²⁸.

Беременная не должна была присутствовать при убое животных или даже слышать крики забиваемых животных, иначе ребенка «обуяет родимчик» и он не будет по ночам спать, будет плаксивым или храпуном²⁹. Не рекомендовалось также подходить к очагу, варить пищу³⁰ (в этом запрете есть рациональное зерно — женщину охраняли от жары или случайного ожога), пить воду из ведра, иначе ребенок будет слюнявым³¹.

Испуганная пожаром женщина не должна касаться руками своего тела, пока не пройдет испуг, иначе у младенца на тех же местах будут красные пятна, которые останутся на всю жизнь³².

Беременной женщине рекомендовалось соблюдать целый ряд запретов: так, она не должна красть, иначе ребенку будет причинен ущерб — например, на теле появятся «знаки» такого же цвета, как похищенные предметы (впрочем, такая же примета действует при случайном проглатывании предмета)³³. В работе Н.В. Никольского зафиксирован случай, когда женщина, будучи беременной, украла на базаре отрезок красной ленты. Положила в рот и отошла от лавки. Воровство было наказано, по ее мнению, тем, что ребенок родился с несколькими пятнами на теле в виде продолговатых широких лент, из которых две были на самых видных местах — на правой стороне шеи, на правой щеке и левой руке. Красные пятнышки ребенка обличают воровство матери. Информант из д. Савгачево Аксубаевского района РТ вспоминала о девочке с увечной рукой. Ее мать не раз была замечена в воровстве³⁴. В д. Кошки-Куликеево Яльчикского района ЧР информант объясняла появление висячей бородавки на лице тем, что положила в карман мешочек с перцем³⁵. Во время уборки дома не рекомендовалось класть мусор в карманы, иначе у ребенка могли появиться пятна на теле³⁶.

Таким образом, поведением матери в период беременности (кража, желание взять/съесть чужое, воровство, укрывательство краденого), ее поступками или эмоциями (испуг) объясняется появление телесного знака на ее ребенке. Предметом кражи очень часто выступает что-либо съестное, отсюда и объяснение появления пятна в форме продукта. До сих пор во всех регионах проживания чувашей эти поверья весьма устойчивы. Можно записать множество прецедентных рассказов, причем со всеми приведенными выше примерами, в любой чувашской деревне.

В период беременности женщина ни в коем случае не должна была работать по церковным праздникам — это запрет для всех

верующих, а нарушение его беременной, как считали, неизбежно должно было отразиться на новорожденном.

Некоторые запреты были направлены на предотвращение рождения близнецов, считавшегося нежелательным. Грядущее рождение двойни распознавали по таким признакам: живот раздваивается; скатерть ложится вдвое, когда накрывают стол³⁷; женщина ест орехи или подсолнух с двумя ядрышками³⁸. Боясь родить близнецов, чувашки остерегались грызть парные орехи. Поэтому парные орехи служили лишь игрушками для девочек. Они нанизывали их на нитку и носили как ожерелье³⁹.

Колдунья, слегка помыв анус домашних животных, у которых рождалось много детенышей (как правило, такими животными были свинья и кошка), поила использованной водой роженицу. Во время питья она приговаривала шепотом, чтобы беременная рожала, как свинья (кошка). Такое действие должно было привести к тому, что женщина рожала двойню или тройню⁴⁰.

Чуваши стыдились рождения двойни, особенно если дети были разного пола; их обвиняли в инцесте, совершенном еще в чреве матери, а рождение тройни предвещало несчастье в доме. Этнограф В.К. Магницкий в 1876 г. наблюдал случай, когда отношение к женщине, родившей тройню, было настолько плохим, что мать и новорожденные вскоре умерли (он сообщает даже о том, что были случаи истребления троен). Появление двойни чувашки иногда объясняли тем, что женщина имела внебрачные связи (идея двойного отцовства). Представление о неестественном рождении близнецов вызывало поверье о том, что они сами и их родители опасны⁴¹. Повитуха, прежде чем кто-либо узнает о рождении тройни, беспощадно умерщвляла младенцев в предупреждение светопреставления.

Этнограф К.В. Элле описывал случай, который произошел в Чебоксарском уезде примерно в 1916 г. Жена гуслияра Мария Ивановна родила четырех девочек. Мать настолько испугалась их рождения, что сочла позором нести в церковь для крещения. В деревне не нашлось и желающих быть крестным новорожденным. От предложения родителей быть восприемниками все категорически отказывались. Детей объявили «чертенятами» и боялись подойти к ним. Мать уморила детей голодом, будучи в полном убеждении, что рождение этих детей не приведет к добру⁴².

Таким образом, случаи, когда матери морили голодом близнецов, хотя и редко, но встречались. Чуваши отмечали, что женщина-близнец тоже будет рожать двойню⁴³. Информатор из Моргаушского района ЧР сообщила, что двойню не убивали, поскольку один из них обычно рождался слабым, то он сам не выживал⁴⁴. Проклина

девушку, чувашки желали ей не остаться бесплодной, а родить двойню, чтобы она не знала покоя.

Количество ожидаемых детей определяли по количеству морщин на лбу у рассердившегося мужа и количеству шишечек и бородавок на грудях вокруг сосков у женщины⁴⁵.

Нежелательным было участие беременной при венчании молодых⁴⁶, в общественных праздниках, похоронах, иначе ребенок будет синюшным. Ей запрещалось целовать покойника при прощании, присутствовать во время похорон на кладбище, но проститься с покойником она должна была обязательно, используя при этом традиционные защитные средства: втыкала в подол платья иголку, закалывала булавку, клала в карман острый железный предмет (обычно нож, ножницы), перепоясывалась черной или красной⁴⁷ шерстяной ниткой⁴⁸, старалась не смотреть людям в глаза и по возможности отводила их⁴⁹, нашивала на видное место лоскут красной ткани (кумач), чтобы не прикасался к голому телу⁵⁰. После завершения похорон беременная женщина д. Яскуль Буинского района РТ получала нитки за себя и за будущего ребенка, находящегося пока в чреве матери⁵¹.

Ряд запретов и мер предосторожности, которые беременная, а также роженица должны были соблюдать в повседневной жизни, был обусловлен представлением о ее магической «нечистоте». В этот период она наделялась способностью заражения окружающих: ей не следовало посещать чужие семьи, а если она это делала, то только со специальными мерами предохранения.

Нарушение запрета, по поверью, могло повлиять на состояние самой беременной и новорожденного младенца. Для охраны беременной женщины существовала особая молитва, которую ей следовало читать на ночь, чтобы греховные дела, совершенные (даже нечаянно) в течение дня, не отразились на вынашиваемом ребенке. Распространены были и поверья о возможной порче беременной и похищении или подмене еще не родившегося младенца, для предотвращения чего будущая мать должна была не забывать регулярно креститься и читать молитвы. К постели она подвешивала охранительные амулеты и ладанки с заговорами и молитвами⁵². По сведениям В.К. Магницкого, в д. Маслово Чебоксарского уезда беременные женщины ходили молиться об облегчении родов к березе-родильнице и просили: «Береза-роженица, не оставь меня! Дай облегчение родить этого младенца!». Приносили ей жертвы, некоторые оставляли по копейке денег⁵³.

Беременная женщина считалась «нечистой», поэтому ей нельзя было быть восприимницей детей, чтобы не принести беды крестья-

нам, возможно, потому, что ребенок в чреве еще некрещеный⁵⁴. Если она станет крестной, то ее крестник не будет жить, а у нее могут быть неблагоприятные роды⁵⁵.

Осуждению подвергалась женщина, которая вышла замуж беременной. О распущенной женщине говорили *пётеленче*⁵⁶. В д. Захаркино Абдулинского района Оренбургской области о девушке забеременевшей вне брака говорили: *мёйрака тухнӓ* («рог появился») или *сӓмартине туса кайнӓ* («снесла яйцо»)⁵⁷.

Особенно трудным было положение женщины, если случалась внебрачная беременность. Ей не только не облегчали работу, но и заставляли работать, постоянно ругая и укоряя за беременность. Это было большим позором для рода и семьи (*ӓт сӓрет*). Вследствие такого обращения нередко беременная женщина кончала жизнь самоубийством⁵⁸. Женщин с внебрачной беременностью высмеивала молодежь. Так, например, в с. Первостепаново Цивильского уезда был случай, когда девушка Укахви возвратилась из соседней деревни беременной. На посиделках парни и девушки сплели для нее из лыка колыбель. Это вызвало смех окружающих. Она, не найдя себе места, выпила отраву и умерла⁵⁹.

Беременность вне брака и незаконнорожденное дитя приравнивались к «заложным покойникам», умершим неестественной смертью (*сарӓмсӓр виле, пӓкле виле*) (им приписывали способность задерживать дожди). По обычаю, для прекращения засухи беременную женщину следовало облить водой⁶⁰. В случае засухи также поливали могилы заложных покойников, беременных внебрачно, а также незаконнорожденных, выливали на них «сорок и одно» ведро родниковой воды. Вряд ли под этим суеверием есть какое-либо основание, кроме мистического, связывающего беременную женщину как символ плодородия и дождь, от которого зависит урожай. Считалось, что если родится незаконнорожденный ребенок, то год будет неурожайным, поэтому не любили таких детей⁶¹. В п. Такмаккран (выселок из с. Зириклы Бижбулатовского района Башкортостана) незаконнорожденному сыну не давали земельной доли⁶².

Случаи искусственного прерывания беременности были редкими и рассматривались окружающими как нарушение морально-нравственных норм. Есть сведения, что женщины, не желавшие иметь детей, собирали в лесу серу⁶³ и особые травы⁶⁴, обладающие противозачаточными свойствами. Однако не только употребление, но и сбор этих (убивающих, по народным представлениям, ребенка) трав осуждался и считался греховным. «Не мать, а змея та, которая позволяет себе пить коренья или порох, или хину, чтобы выжить

ребенка», — говорили чувашки⁶⁵. Выкидыш производили различными способами: принятия яда, умерщвляющего плод, насильственное умерщвление плода тяжелыми работами или специальными приемами. Еще в 1920-е гг. детоубийство в тогдашней Чувашской области рассматривалось как «общее бытовое явление, особенно когда матерью собираются быть молодые девушки или ничем материально не обеспеченные вдовы». Таким преступницам при вынесении приговора почти всегда мера наказания определялась исходя из низшего предела.

Причиной прерывания беременности, по поверью, могло быть появление злого духа (усал сывлэш), который являлся под видом повитухи и способствовал ускорению родов, пока женщина была в беспамятстве и оцепенении. Он якобы вел себя как повитуха: принимал ребенка, обмывал его, а потом, завернув ребенка в холщевую рубашку, уносил с собой⁶⁶. После выкидыша женщине рекомендовали пить теплое молоко⁶⁷. Если зародыш уже принял человеческие формы, то его хоронили на кладбище; если же нет, то клали в лапоть и зарывали где-нибудь в землю⁶⁸.

В традиционном чувашском обществе период беременности характеризуется множеством запретов, предписаний. Их можно разделить на запреты, необходимые для благополучия ребенка; самой матери; окружающих ее людей и вещей. Большинство нормативов для беременных женщин сформировались на основе ранних магических представлений народа, а не на характере физиологических процессов, происходящих в организме женщины. На древнюю систему обрядов в дальнейшем оказала влияние церковь и в небольшой степени — научные медицинские знания. Поэтому лишь малая их часть имеет рациональный смысл. Чувашки издревле считали зачатие ребенка явлением сверхъестественным и магическим. С момента зачатия повседневность беременной становилась строго регламентированной. Существовал целый ряд пищевых табу. Нежелательным было участие в общественных праздниках, похоронах, общение с людьми, известными своими способностями к колдовству и порче. Запретов для благополучия самой беременной намного меньше, чем предписаний, связанных с судьбой будущего младенца. Нарушение запретов, несоблюдение предписаний, по поверью, могли негативно повлиять на состояние самой беременной, новорожденного младенца и окружающих. Существовало множество способов защиты беременной от «злых сил», например, с помощью амулетов. Сформировавшиеся одновременно с запретами нормативы и предписания и сегодня продолжают играть большую роль в чувашской традиционной культуре.

Примечания

- ¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ. Проект № 07-01-22102 а/В.
- ² Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее НА ЧГИГН). Отд. I. Т. 574. Л. 27.
- ³ *Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Т. I. Чебоксары: Чебоксары, 2000. С. 327.
- ⁴ Там же. Т. III. С. 96.
- ⁵ Там же. Т. VIII. С. 179.
- ⁶ Там же. Т. XVI. С. 281
- ⁷ Полевые материалы автора (далее ПМА). Павлова Ольга Павловна, 1923 г.р., с. Шимкусы Янтиковского р-на Чувашской Республики (далее ЧР).
- ⁸ ПМА. Павлова Фаина Гурьевна, 1965 г.р., д. Кожай-Семеновка Меякинского р-на Республики Башкортостан (далее РБ).
- ⁹ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 572. Инв. № 7007. Л. 42.
- ¹⁰ Там же. Т. 327. Л. 341.
- ¹¹ Там же. Т. 184. Л. 77.
- ¹² *Ашмарин Н.И.* Указ. соч. Т. VII. С. 46.
- ¹³ ПМА. Петрова Анна Петровна, 1918 г.р., с. Батырево Батыревского р-на ЧР.
- ¹⁴ ПМА. Павлова Ольга Тимофеевна, 1928 г.р., д. Пшонги Красноармейского р-на ЧР.
- ¹⁵ *Волков Г.Н.* Этнопедагогика чувашей. М., 1997. С. 204.
- ¹⁶ ПМА. Иванова Агафия, 1919 г.р., д. Пизинеры Аликовского р-на ЧР.
- ¹⁷ ПМА. Васильева Любовь Андреевна, 1916 г.р., с. Именевое Красноармейского р-на ЧР.
- ¹⁸ ПМА. Иванова Агафия, 1919 г.р., д. Пизинеры Аликовского р-на ЧР.
- ¹⁹ *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде. Этнографический сборник. Казань, 1888. С. 11.
- ²⁰ ПМА. Петрова Анна Петровна, 1918 г.р., с. Батырево Батыревского р-на ЧР.
- ²¹ Рукописный отдел Казанского государственного университета. Инв. № 2376. *Михайлов В.И.* Быт и нравы чуваш и их обряды, обычаи. Л. 253.
- ²² *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи... С. 9.
- ²³ *Никольский Н.В.* Народная медицина у народов Поволжья. М., 1915. С. 24—25.
- ²⁴ *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи... С. 9.
- ²⁵ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 380. Л. 26.
- ²⁶ *Никольский Н.В.* Указ. соч. С. 24—25.
- ²⁷ ПМА. Симонова Татьяна Инвановна, 1920 г.р., д. Янгорчино Вурнарского р-на ЧР.
- ²⁸ ПМА. Терентьева Зоя Петровна, 1937 г.р., с. Альшеево Буинского р-на Республики Татарстан (далее РТ).
- ²⁹ *Ашмарин Н.И.* Указ. соч. Т. XVI. С. 60.
- ³⁰ ПМА. Васильева Любовь Андреевна, 1916 г.р., с. Именевое Красноармейского р-на ЧР.
- ³¹ *Ашмарин Н.И.* Указ. соч. Т. V. С. 47.
- ³² ПМА. Михайлова Клавдия Кирилловна, 1935 г., д. Исаково Красноармейского р-на ЧР.
- ³³ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 177. С. 109.

- ³⁴ ПМА. Петрова Татьяна Гавриловна, 1920 г.р., д. Савгачево Аксубаевского р-на РТ.
- ³⁵ ПМА. Барнинова Александра Семеновна, 1934 г.р., д. Кошки-Куликеево Яльчикского р-на ЧР.
- ³⁶ ПМА. Федорова Матрена Ивановна, 1919 г.р., с. Шигали Урмарского р-на ЧР.
- ³⁷ *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи... С. 9.
- ³⁸ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 177. Л. 43.
- ³⁹ Там же. Л. 14.
- ⁴⁰ Васильева Любовь Андреевна, 1916 г.р., с. Именево Красноармейского р-на ЧР.
- ⁴¹ *Денисова Н.П.* Человек в традиционных религиозно-мифических представлениях чувашей // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. Чебоксары, 1989. С. 52.
- ⁴² НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 562. Л. 145.
- ⁴³ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 177. Л. 434.
- ⁴⁴ ПМА. Муравьева Юлия Герасимовна, 1939 г.р., д. Карамалькасы Моргаушского р-на ЧР.
- ⁴⁵ *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи... С. 9.
- ⁴⁶ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 574. Л. 110.
- ⁴⁷ ПМА. Абрамова Валентина Арсентьевна 1958 г.р., с. Чуваш-Отары Звениговского р-на МР.
- ⁴⁸ ПМА. Михайлова Клавдия Кирилловна, 1935 г., д. Исаково Красноармейского р-на ЧР.
- ⁴⁹ ПМА. Филиппова Антонина, 1939 г.р., д. Дубовка Красноармейского р-на ЧР.
- ⁵⁰ ПМА. Эскаева Любовь Георгиевна, 1958 г.р., с. Чуваш-Отары Звениговского р-на МР.
- ⁵¹ ПМА. Якушова Елизавета Спиридоновна, 1923 г.р., д. Яскуль Буинского р-на РТ.
- ⁵² *Магницкий В.К.* Нравы и обычаи... С. 9.
- ⁵³ *Магницкий В.К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881. С. 83.
- ⁵⁴ НА ЧГИГН. Отд. I. Т. 174. Л. 109.
- ⁵⁵ Там же. Л. 113.
- ⁵⁶ *Ашмарин Н.И.* Указ. соч. Т. II. С. 89.
- ⁵⁷ НА ЧГИГН. Отд. III. Ед.хр. 277. Инв. № 1974. Л. 179.
- ⁵⁸ Там же. Т. 572. Инв. 7007. Л. 42.
- ⁵⁹ Там же. Л. 6—7.
- ⁶⁰ ПМА. Степанова Ольга Николаевна, 1924 г.р., с. Тойси Батыревского р-на ЧР.
- ⁶¹ ПМА. Федорова Матрена Ивановна, 1919 г.р., с. Шигали Урмарского р-на ЧР.
- ⁶² НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 277. Инв. № 1974. Л. 133.
- ⁶³ ПМА. Ерусланова Елизавета Ивановна, 1924 г.р., д. Старые Мертли Буинского р-на РТ.
- ⁶⁴ *Ашмарин Н.И.* Указ. соч. Т. III. С. 281.
- ⁶⁵ *Никольский Н.В.* Указ. соч. С. 31.
- ⁶⁶ *Денисова Н.П.* Указ. соч. С. 52.
- ⁶⁷ *Михайлов В.И.* Быт и нравы... . Л. 380.
- ⁶⁸ *Ашмарин Н.И.* Указ. соч. Т. II. С. 167.

И.А. ШВЕД
Брест, Беларусь

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ БЕЛОРУСОВ, СВЯЗАННЫЕ С РЫБОЛОВСТВОМ

В белорусской традиции существует значительное количество поверий и примет, связанных с одним из древнейших способов добычи пропитания — рыболовством. В легендах о великанах — первых поселенцах на белорусских землях — говорится, что они не имели никакого хозяйства и «*карміліся тым, што лавілі па лясам звярэй ды па вадам рыбу*» [Легенды 2005: 45]. По мере накопления опыта начало складываться рыболовство как система хозяйствования со своими особыми приспособлениями, знанием нравов разных видов рыб. В заговорах, например, упоминается чаще ловля рыбы удочкой: «*Цар Няптун, упрашаю цябе, умаляю цябе, пасылай на маю ўду-ўдзіцу рыбу-рыбіцу із глубі, із мелі, з віроў, з карчаўя і пеняўя. Мая ўда кедрова, мая леска шаўкова, воскам навошчана, лоскам налошчана. Будзе рабу божаў ўдача на векі вякоў, амін!*» [Замовы 2000: 35—36]. Как известно, в средние века ловля рыбы удочкой приобретает любительский характер. В легенде «Чортаў мост» сам ливский царь ловит около берега рыбу [Легенды 2005: 84], в предании «Бакшаты» рыболовством занимается лосский князь [Там же: 295]. Белорусское сельское население критически относилось к ловле на удочку. Согласно легенде «Якую хлеб раду даў», человек, занимающийся рыбалкой и охотой, горюет, что хлеба нет, на что хлеб отвечает: «*Пакінь стрэльбу і вуду, то я ў цябе буду*» [Там же: 70]. Как бесполезная потеря времени увлечение рыбалкой (особенно ловлей рыбы на удочку) представляется в паремиях: «*Хто вудзіць, той нудзіць*», «*Хто рыбу вудзіць, гаспадаром не будзець*» [Анталогія 2002: 49]. Иным могло быть отношение к ловле рыбы сетью.

К процессу плетения сети предъявляются определенные требования, отчасти мотивированные рядом магических представлений.

Например, рыбаки стараются, чтобы нити на сети плела беременная женщина перед полнолунием. Либо: «*Вяжуць сеці пад поўна, то рыба будзе добра лавіцца*» [Зямля 1996: 441]. С целью сделать удочку «счастливой» крючки набирают во время полнолуния, а на удило вырезают такую лещину, которая росла в муравейнике (но, если удило вырезано вблизи муравейника, хорошо будет браться мелкая рыбка, а не крупная) [Там же: 442]. Положительная магия в этих случаях зиждется на контакте с плодородным, на ассоциативной связи с полным, множественным.

В подобных контекстах кроме оппозиции *полный/пустой* важное значение имеет оппозиция *свой/чужой*. В одних мотивах признак «чужой» семантизируется как благоприятный: начиная плетение сети, берут в первые ячейки нить «з жыдоўскага богамалення» (торбочки для необходимых при молитве вещей) — тогда в сеть «*дужа будзе іціць*» рыба [Там же: 441]. Второй круг мотивов характеризует негативное отношение к чужому: встреча рыбака с замужней женщиной либо с евреем предсказывает полную неудачу на рыбалке [Там же]. Когда делают сеть и чужой входит в дом, традиция предписывает быстро завязать одну или несколько петелек, тогда так же быстро рыба будет лезть в сеть [Там же]. Рыба хорошо ловится «*абыдзеннікамі*», приспособлениями, которые сделаны в один день и которыми в тот самый день была «*залоўлена*» рыба [Там же]. Считали, что на удилище не годится дерево, верхушка которого наклонена на юг: рыба будет срываться с крючка [Там же: 442]. В веровании, что если в поплавок воткнуть хоть маленький кусочек от разбитого молнией дерева, рыба на такую удочку ловиться не будет, актуализируется пара признаков «огонь/вода» [Там же].

Обращает на себя внимание большое количество благопожеланий, связанных с рыболовством: «*Пашлі, Божа, лаўцу з аўцу (рыбу), а нам з ялавіцу*» [Там же: 443], «*Дай жа, Божа, нашаму лаўцу з аўцу, а мне, дык хоць з ялавіцу*», «*Клёў на рыбу!*», «*Лавіся, рыбка, малая і вялікая!*», «*Лешч, акунь, язь — на вуду!*», «*Ляшчы ды акуні!*», «*Поўна карма!*», «*Поўны сеці рыбы!*», «*Рыбна вам! — Хоць не рыбна, дык зато юшна!*», «*Шаболць, шчабох у карме!*» [Выслоўі 1979: 177] и др. Вместе с тем, чтобы благоприятно повлиять на рыбалку, рыбаку желают: «*Ни рыбки, ни чешуйки*» (г. Брест).

В рыболовецкой, как и в охотничьей, магии выделяются действия, совершаемые с первой пойманной рыбой. Такой рыбе, например, плевали три раза в рот, чтобы следующая рыбалка была удачной [Зямля 1996: 443]. С представлением об удаче, доле, счастье связана рыбалка и в регламентациях отношений между несколькими группами рыбаков, которые одновременно вышли рыбачить: «*Дзе дзве*

або больш кампаніі ест з невадамі, то няможна пераступаць упярод, з парадку павінны цягнуць невадэ, а калі хоча наўпярод, то няхай ад'язджае далей або нех цягне да нас, няхай невадэ злучаюцца разам. Як рыбак рыбаку пераступіць наўпярод, то шчасце адбірае. За гэта ў нас б'юцца, і справы на гэта няма, бо такая ўстанова» [Там же].

К числу наиболее общих представлений относится убеждение, что по дороге на рыбалку нельзя нигде задерживаться («*Барані Божя заходзіць у карчму»*), «*бо і рыба будзе затрымувацца дзе пад навесямі»* [Там же]. Рыбаки опасались брать к себе в лодку кого-нибудь, чтобы подвезти или перевезти на другую сторону реки. Это мотивировалось неуверенностью в том, «счастливый» ли просящий и может ли он обеспечить удачу [Там же]. Рыбаки также избегают брать с собой рыбу на рыбалку (г. Брест). Весьма устойчивы представления о том, что рыболовецкие снасти легко поддаются порче: «*Як выцягнуць невад і як пакажацца рыба, каб ніхто не задзівіўся, што многа, бо то найгорай шкодзіць: за другім разам ніц не было б»* [Там же: 444]. В этом случае показателем запрет переступать через положенные на землю удочки: ими ничего не поймаешь до того времени, пока тот, кто переступил, не ступит через удочки назад [Там же: 442]. Как только рыба начинала браться на удочку, остерегались смотреть по сторонам и оглядываться назад — рыба перестанет ловиться [Там же]. «Крутить» леску советовали не от себя, а на себя: тогда рыба пойдет не от удочки, а к ней [Там же: 444]. Белорусы убеждены, что если плюнуть либо наступить на сеть, рыба не будет идти в нее [Там же]. Укажем в этой связи также на поверья о том, что рыба перестает ловиться, если рыбак начнет соскребать с рыбы чешую, если пойманную мужчиной рыбу возьмет в руки женщина [Там же], если одной из пойманных рыбин играть в руках, показывают чужому человеку и не прячут от заинтересованных глаз [Там же]. Повсеместно считается, что завистливый взгляд может остановить удачную рыбалку. В таком случае предписывалось сразу вывернуть сетку и в таком виде забросить ее назад в воду, поплевав в два конца лодки, как это обычно делают в самом начале рыбалки [Там же].

Важно отметить, что относительно рыбалки, как и охоты, а также других занятий, традиция определяла наиболее благоприятное время. Считается, что хорошо закладывать невод в пасмурную погоду, «*бо пад хмуру рыба найлепей шыхуе»* [Там же: 443]. Сегодня говорят: «*Расцвела черемуха — иди на щупака»* (г. Брест). Оптимальные сроки рыбной ловли мотивировались нередко «состоянием» луны. Неудачной считалась рыбалка в последние дни месяца [Там же: 442]. И сегодня широко бытует представление, что рыба не клюет в

полнолуние (г. Брест). И наоборот — на растущем месяце, с чем бы ни вышел на рыбалку, обязательно повезет [Там же].

Полагали, что тот, кто имеет дело с водой (во время купания либо рыбалки), должен молиться св. Николаю — покровителю людей, находящихся на воде [Там же: 446]. Патронажные функции относительно рыбаков приписывались и св. Алексею. С его днем (30 марта), когда «*лёд пайшоў вадою, а рыба — лускою*», были связаны следующие наблюдения: «*Аляксей сеці садзіць, лодкі смаліць, рыбу коліць*». Хотя в некоторых местностях существовали запреты на работу в этот день, рыбаки должны были *на Алексея* натянуть ниток и сплести из них сеть. Верили, что такая снасть, сделанная за один день, обеспечит богатый улов рыбы [Васілевіч 1993: 19].

Результат рыбалки старались определить по ряду примет. Когда первым попадет на удочку *джыгір*, лучше бросить рыбачить, так как другая рыба после него не придет [Зямля 1996: 443]. Рыбак не может рассчитывать на удачу, если, закидывая свою снасть, видит, что перед нею плеснула довольно крупная рыба либо в небе кружит хищная птица [Там же: 444].

В круг верований, связанных с рыболовством, входят и некоторые демонологические тексты. Рассказывали, что во время рыбной ловли бреднем можно вытянуть черта в виде большого сома, что в грозу черти прячутся в воду и превращаются в рыб. Поэтому рыбаки не ели пойманной в грозу рыбы, у которой красные глаза — «*бо гэта черці*» [Зямн. дарога 1999: 592]. Согласно быличке рыбак-колдун на одной из свадеб увидел, что вместе со всеми танцует царь рыб, который мешал рыбакам ловить рыбу в Двине. Рыбак рассказал об этом друзьям, и они к утру «натягали» целые кучи рыбы. Счастье в рыбалке определенным образом зависит от того, выполняются ли рыбаком нормативные предписания во взаимоотношениях с водяным. Последний, в частности, мог обрывать удочки у рыбака, закинувшего их в омут водяного. Если же рыбак останки погибшего водяного кинет в воду, тот, ожив, будет загонять рыбу в сеть своему спасителю [Там же: 466—467]. Водяной, как видим, способен и помогать рыбакам, и вредить им (в зависимости от поступков человека). Согласно белорусским быличкам, нечистая сила часто морочит рыбаков и может испортить рыбалку. Так, русалка, схватив рыболовецкую снасть, заставляет владельца бросаться за своим добром, а сама невидимо подталкивает ее все дальше и дальше. Если тому посчастливилось избежать опасности и поймать украденную русалкой вещь, этой вещи «не повезет»: в будущем человек обязательно либо потеряет ее, либо лишится в результате кражи, либо она испортится. Особенно много приходится терпеть от заигрываний русалок молодым рыбакам:

дергая леску, русалки обманывают рыбаков фальшивым клевом; у некоторых они выворачивают сети, наполняют их тиной и травой; у третьих вырывают весло либо раскачивают лодку, чтобы перевернуть вместе с рыбаком [Там же: 566].

С рыбалкой могли связываться суждения о будущем. Согласно примете, если рыба ловится хорошо, будет голодный год: «*Калі рыба, то голадна*» [Зямля 1996: 233]. В соответствии с народными объяснениями снов «*лавіць рыбу ў мутнай вадзе — хвароба, непагадзь*», «*рыбіну зачэпаіць шнуром — даход*» [Бел. нар. соннік 1995: 108].

Таким образом, система традиционных представлений о рыболовстве тесно связана с категориями обыденного и мифологического сознания. Мы попытались показать, что этот древний промысел пронизан комплексом мифологических представлений и сопровождается магической практикой. В сферу традиционных верований белорусов о рыболовстве включены демонологические интерпретации. Отмечается особый характер взаимосвязей рыбака с такими мифологическими персонажами, как водяной и русалка, за которыми признается право контролировать поведение человека.

Літаратура

Анталогія 2002 — Анталогія беларускай народнай прыказкі, прымаўкі і выслоўя / Уклад. А.С. Фядосік. Мінск, 2002.

Бел. нар. соннік 1995 — Беларускі народны соннік / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1995.

Васілевіч 1993 — *Васілевіч У.* Беларускі народны каляндар. Мінск, 1993.

Выслоўі 1979 — Выслоўі / Склад. М.Я. Грынблат. Мінск, 1979.

Замовы 2000 — Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 2000.

Зямля 1996 — Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1 / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1996.

Зямн. дарога 1999 — Зямная дарога ў вырай. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1999.

Легенды 2005 — Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск, 2005.

Е. Ф. ФУРЦОВА
Новосибирск

ТРАДИЦИОННОЕ ЛЬНОДЕЛИЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Как известно, древние славяне, знали не только разные сорта льна, владели навыками его возделывания и технологией обработки, но и являлись хранителями комплекса мифологических представлений, обусловленных использованием именно этой технической культуры [Шубина 1998]. Материальная и духовная жизнь славянства, таким образом, была тесно связана со льном, в отличие, например, от конопли, которая также использовалась для изготовления одежды.

Согласно описаниям путешественников, исследователей XVIII—XIX вв. сибирские старожилы, в отличие от крестьян Европейской России, мало занимались традиционным льноделием, предпочитая покупку более престижных, красивых и сравнительно недорогих покупных тканей китайского производства. П.А. Словцов даже осуждал распространение в Сибири китайки, так как это, по его мнению, привело к отстранению крестьянства от русских традиций льноделия [Проблемы изучения 1974: 80]. Полевой этнографический материал, собранный в ходе этнографических экспедиций Института археологии и этнографии СО РАН в 1980—1990-х гг. позволяет не только выстроить весь производственный цикл традиционного льноделия в южных районах Западной Сибири второй половины XIX — начала XX в., но и рассмотреть семантику, верования, трудовые запреты и обереги. Все это свидетельствует о бытовании здесь глубинных традиций возделывания и обработки льна в указанный временной период как в среде поздних российских переселенцев, так и у старожильского населения, хотя и в значительно меньшей степени. Поскольку комплекс разного назначения обрядовых действий на протяжении календарного года рассматривался нами в предыдущих работах, в данном случае мы

уделим внимание производственному циклу и связанной с ним системой верований.

Обработка льна, тканье полотен и создание одежды составляли сферу женских работ, лежали на плечах женской половины семьи. Особое значение женщин в отдельных видах хозяйствования отмечал и исследователь-этнограф прошлого века А.А. Макаренко: «Самодетельность крестьянок (замужних и девушек), их тесное и горячее участие в домашних и сельскохозяйственных делах, весьма почтенны и всеми признаны; однако существуют также и специфические, чисто женские работы и заботы, вытекающие из их семейной и экономической зависимости; у них и взгляды на некоторые полупраздники, праздники и постные дни несколько отличаются от “мужиковых” благодаря их большей, сравнительно, религиозности и консервативности...» [Макаренко 1993: 31].

На юге Западной Сибири лен цвел красивыми сине-голубыми цветами в июле и созревал раньше хлебных злаков. Приобские крестьяне убирали его перед уборочной примерно в середине-конце августа по старому стилю, после Спажинок [полевые материалы автора (далее — ПМА), Лямкин]. Поскольку злаки дергали руками, прихватывая корень, то для облегчения этой работы выбирали дождливый, ненастный день. Труднее было в сухое лето: приходилось прилагать значительное усилие, чтобы выдрать стебельки из земли, нередко вместе с жесткими сорняками. Обязательным условием была *однодневность* сбора льна. Из-за нежелательности переноса работ на другой день рвать его шли вместе с женщинами и пожилые люди и дети. Сорванные растения связывали несколькими стебельками льна, скручивая их в виде веревки. Снопы ставили наклонно под углом друг к другу в «сулоны» и сушили, таким образом, на поле в течение 2—3 недель. После этого их расстилали тонкими «рядочками» до снегов для «вылеживания» (*Всё росами лежал*). Кое-где в сибирских семьях (напр. у кержаков Бурлинской волости) с их обширными дворами лен предпочитали «вылеживать» дома, в тени, чтобы не иссушало солнце. Выявить вылежался ли лен, т.е. стал ли мягким, было большим искусством. Обычно это выясняли опытные люди, старики: *Подойдут, помнут и, если волокно хорошее, дают команду собирать лен*. Лен синел, хорошо «вылеживался» в прохладную погоду, когда обильно шли дожди. Редко, но случалось, что без дождей и при раннем снежном покрове лен не успевал приобрести нужные свойства, тогда шел под снег до самой весны. Это считалось большим несчастьем для семьи.

После того как лен в течение 2—3-х недель вылежится, его связывали в большие снопы, или по-чалдонски, «вязанки», и, благо-

слова, на досках оббивали вальком семенные головки. Делали это женщины и неженатая молодежь, дети. У сибиряков работали дома, российские делали это прямо на поле. Чтобы семена не рассыпались по земле, расстилали «палатки». Сшитые из 4—5 полос грубого холста, «палатки» бывали очень больших размеров (примерно 10-х 20 м). Часть собранных семян убирала на хранение, часть увозили на льнозаводы, где из них выжимали льняное масло. Некоторые выходцы из России, а также старообрядцы Бурлинской волости выполняли еще одну, дополнительную, операцию, замачивая лен в реке или озере, на так называемом «мочище». После двух недель вымачивания его вытаскивали и слегка просушивали на солнце.

Хранили лен в сухом месте, обычно в сарае, чтобы ни дождь, ни снег не испортили будущее волокно. С наступлением холодов, но до «снегов», до Покрова, управившись с хлебом, картошкой, начинали топить баню и «сажать вязанки». Снопки развязывали и стебельки льна ставили на «полки» (сиб.) или «жерди» (рос.). Печь топили «до 3-х раз». Далее, как говорят пожилые женщины, начиналась главная канитель.

Мяте, т.е. ломание древесной оболочки. Мяте в Южном Приобье приходилось на вторую половину октября и планировалось до наступления сильных морозов. Ф.В. Бузолин, описывавший праздники Тюменского уезда в середине XIX в. отмечал, что мяте лен повсюду начинали с 28 октября, т.е. со дня Параскевы Пятницы. Чтобы хорошо ломалась твердая оболочка-кострика мяли еще горячие снопы («вязанки»), для чего мялки ставили рядом с баней. Мяли «горстями», т.е. пучками, захватываемыми в одну руку. Тут без помощников было уже не обойтись. Действительно, почти каждая хозяйка договаривалась, приглашая родственниц или соседок на «помочь». Информаторы рассказывали, что так собирались и российские женщины и сибирячки. Только коллективу было под силу выполнить такую тяжелую, монотонную работу в течение светового дня. Компанией ходили от одной хозяйки к другой. Матери активно привлекали 10—11-летних детей — девочек и мальчиков.

Мялки делали с опорами-«стояками», пучки льна давились между «зубьями» и «языком». Крестьянки нажимали на язык и кострика («парга») падала на землю. Эту шелуху не выбрасывали. Чалдонки внимательно следили, чтобы к парге не была проявлена небрежность: считалось необходимым сжигать ее в печи или бросать в реку. Собственно, такими соображениями в отношении отбросов руководствовались сибирячки и при всех последующих операциях по обработке льна. Российские не придавали подобного значения кострике, но тоже не выбрасывали, а сжигали или использовали в

хозяйстве: *Кострику вывозили на навоз. Этой соломой дворы для скота крыли — «пригоны»* [ПМА, Ярцева].

Трепание, т.е. отколачивание мелких грубых частиц волокна. Лен трепали деревянными ножевидными трепалами, которые могли быть покрыты трехгранно-выемчатой резьбой. Изображенные с одной стороны трепала солярные знаки причисляются исследователями к северорусской традиции [Восточнославянский 1956: 478—479].

Процесс трепания был чрезвычайно тяжел: в воздухе висела взвесь мелких отходов и волокон. Не случайно, что при мятве, как и при трепании льна собирались вместе по несколько женщин. Нормой выделки являлись «десятки», т.е. десять горстей. Жесткое волокно, которое отходило после трепания, было принято называть «отребья». Его использовали для верчения веревок, тканья мешков, половиков-«дерюжек».

Чесание. В целях дальнейшей очистки от ненужных твердых частей лен чесали щетками («шшэтью», «шэтью», «чесалкой» — сиб., далее в одной редакции). У сибиряков вначале чесали большими деревянными «шэтьями», треть длины которых была унизана «гвоздями» зубьями вверх. Работница садилась на гладкую часть «бакулочку» (вариант «капылу») и чесала пряжу, протаскивая кудель сквозь зубья. Более жесткая пряжа оставалась на гвоздях, так называемой «изгреби», помягче — в руках. «Изгреби» использовались для выработки грубого льна, который шел на мешки, портянки, мужские рабочие штаны «чембары», верхнюю одежду «шабуры», «палатки» и «полога», вожжи, веревки [ПМА, Сибирцева].

Чтобы получить мягкий лен высокого качества льняную кудель прочесывали волосяной «шшэтью» с более частыми мелкими гвоздями. Волосяную «шшэть» делали из свиной щетины, которую связывали в пучок наподобие большой кисти и один конец обмazyвали растопленной еловой смолой. Вынув из смолы свободный конец «шшэти», щетинки расправляли наподобие зонтика и между ними тоже наливали смолу и давали ей застыть. Женщины клали пучок чесанного льна на колени и, придерживая его левой рукой за конец, правой чесали. Это называлось «пачесать пачеси». В результате такой обработки получалось мягкое волокно, которое оставалось на щетке — «почеси», «пачеси». Последние считались очень хорошим льном и использовались на пряжу для руковертов и полотенец. В руках после прочесывания оставались длинные, лучшие сорта волокон — «лен», шедший на мужские и женские рубахи.

Шэтью чёишишь как девка волосы. Начёишишь, он аж блестит. Это самый хороший лен [ПМА, Таловская].

Достаточно распространенным названием для лучшего качества волокна было «кужалёк», из которого ткали полотно для мужских и

женских рубах, полотенец. Недаром о нем упоминается во многих девичьих песнях и играх:

*А мы сеяли, сеяли лён,
А мы сеяли, приговаривали,
Чеботами приколачивали,*

*Ты удайся, удайся ленок,
Ты удайся мой белый кужалёк...* (Записано автором, д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл.).

Или:

*Сестрица, за что прядешь,
Ах, роденькая за что прядешь!*

*Сестрица, ах кужалёк,
Ах, роденькая кужалёк...* (Записано автором, д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл.).

Или:

*Не моя ли там милая
Все на супрядах сидит?*

*Ох, сидит-сидит милая
Прядет белый кужалёк!* (Записано автором, д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл.).

Как единственное орудие чесания льна, щетка была известна в Новгородской и Псковской волостях и в пределах Новгородской колонизации на Русском Севере [Востоchnославянский 1956: 479].

В среде российских переселенцев («томбашей», рязанских, пензенских, курских) подобной «шшэтью» не пользовались, а чесали льняную куделю («ёмку», «куколку» — рос.) на деревянном гребне с «донцем». Это называлось «мыкать намычки», или «чесать по-российски». «Намычки» — это свернутая рулетиком мягкая и толченая льняная куделя (операцию «мыкания» нередко предваряло толчение в ступе, как это бывало в некоторых местах Витебской губернии, у марийцев).

Разделяешь ёмку на 2—3 пряди, надеваешь на гребень и с конца малой гребенкой зацапляешь. Обратнo на гребень сажаеть и опять чёшишь. Всю расчёшишь, тада поварачиваеть с другой стороны гребень и здесь маленько отчесываеть волокно [ПМА, Бояринцева].

Когда прядочку измычишь, она будет гладенькая, ишо и с другой стороны хвостик намычишь. Так вота ее сымаешь и как клубочек заматываеть, это и есть намычка [ПМА, Брюханова].

В этом случае «изгребни» оставались после «намычек». Таким образом, при чесании льняные хлопья отходили сразу, а когда делали «намыки», то при прядении на гребне. В семьях кудели делились поровну между всеми женщинами независимо от количества детей.

Окончание работ по чесанию и трепанию льна приходилось на «Митриевский день» (св. вмч. Дмитрия, 8 ноября). К Дмитриеву дню лен рекомендовалось уже «оголеть».

Прядение, т.е. получение нитей из волокон. Прядением обычно занимались осенью и долгими зимними месяцами. Как уже отмечалось, начинали прясть не ранее ноября, когда заканчивались сельскохозяйственные работы. Операция прядения являлась самой трудоемкой. Особенно много работ было у переселенок, украинок, белорусок, которые в силу традиций, а также недостатка на первых порах средств, носили, в основном, дмотканую одежду. Сибирячки испытывали меньшую потребность в холстах, так как использовали их только на нижнее белье, повседневные, рабочие костюмы, предпочитая праздничные вещи шить из покупных тканей [Фурсова 1992а: 243]. Женщины и девушки торопились уложиться в сроки, продиктованные обычаем, а именно, закончить прясть до сибирской «Масленки».

Жир горит. По месяцу пряли [ПМА, Светоносова].

Никто нас не подгонял, сами себя торопили, ночью сидели... По половине ночи лучину жгли [ПМА, Бояринцева].

Вечеровали «на полную луну». Ориентировались по звездам «Висожарам», которые кучковались на небе и, двигаясь слева направо, занимали определенную позицию в окне. Это положение означало, что уже полночь [ПМА, Шадрина]. Сибирячки *примечали по Кичигам*, созвездию, которое в полночь выстраивалось в одну линию [ПМА, Спиридонова]. Судя по нашим сведениям, начало любой работы, в том числе и прядения, стремились приурочить к первой фазе луны, молодому месяцу. А чтобы вся работа «пошла во благо» с самого утра просили: «Господи, благослови на день грядущий». В этой связи можно упомянуть о весьма популярной в старообрядческой среде притче о пустынноике, заслужившем перед Богом неустанными молитвами меньше, чем многодетная вдова, которой молиться было некогда, но которая *без благословения ни шагу не ступала* [ПМА, Спиридонова].

Без благословения ни по воду сходить, ни корову доить, ни прясть, ни ткать, ни шить... Три поклона положил: «Мамонька, благослови меня прясть». Нет ее дома — у кого-нибудь старших, у детенка своего благословения просишь. Вот сейчас садишься за прясницу: «Господи, благослови меня ради истинного Христа!» Это когда я одна... [ПМА, Спиридонова].

Следует сказать об особом дне недели - пятнице, когда некоторые пожилые женщины не пользовались веретеном и не пряли. В среде чалдонок особо почиталась Ильинская пятница — пятница, бли-

жайшая к Ильину дню [ПМА]. Д.К. Зеленин связывал эти запреты с верой народов Восточной Европы в женского демона — Пятницу, боязнь нанести ему вред острыми предметами [Зеленин 1934: 14]. По нашим материалам, относящимся к XIX — началу XX в., запреты пряхь по пятницам не имели под собой никаких других оснований, кроме «греха». Российские женщины не пряхли и не ткали по постным дням, пятницам и средам, причиной чего было то, что «в среду Христа предали, а в пятницу его распинали». Однако греховной считалась работа, связанная лишь с обработкой льна, которая считалась «пыльной», в том же, чтобы вязать шерстяные носки, варежки и прочее, не видели ничего предосудительного. В среде рязанских переселенков прядение исключалось только в вечернее время постных дней [ПМА, Шадрина]. Обычай не пряхь в указанные дни недели бытовал и в других районах Сибири и России [Потанин 1859: 251]. Даже по субботам некоторые сибирячки заканчивали прядение после захода солнца, будучи убежденными, что, если солнце «закатилось», то «грех пряхь, полить льном» (шерстью опять же можно).

Умение пряхь тонкую ровную пряжу ценилось очень высоко. По количеству и качеству спряденной нити судили о характере и достоинствах будущей невесты. Позором для девушки считалось прослыть «непряхой». Вот почему к веретену старались приучить рано, с 5—7 лет. Учителями выступали матери, бабушки, которые передавали свои навыки и знания. «Опеку» не оставляли и по мере взросления. В деревнях Алтая в середине XIX в. сохранялась традиция, идущая с более древних времен, когда вышедшие замуж дочери имели общий лен со своими матерями. Первые обычно обрабатывали лен и ткали, последние пряхли [Сафьянова 1989: 95].

Вначале детям доверяли только «сучить» (скручивать ладонями) «отрепья». В 12 лет уже пряхли. Не очень ровная узловатая пряжа шла на рабочую или нижнюю одежду. Девочке потом внушали, что рубаха на ней соткана из пряжи ее выработки. Информаторы вспоминают, что их не просто заставляли выполнять утомительную монотонную работу, но привлекали и заинтересовывали, в том числе экономическими стимулами.

Пряхь учились на гвоздик. Интересно научиться самим, ведь все прядут. И нанимались: пять пасменок (единица учета ниток. — Е.Ф.) по тридцать чисминок спрядешь, дадут пять копеек. Отребья пряхли. Потому все и были рукодельные, работающие [ПМА, Петелина].

Далее, по мере приобретения навыков, переходили к изгребям, пачесам. Первые, маленькие пряхочки («пресинки», «прясницы», «пресилки» — чалд., вятск.) дочерям делали отцы или деды. В старину пряхка являлась лучшим подарком со стороны жениха. Лопатообраз-

ной формы, они могли быть расписаны цветами и другими узорами «для красоты». Южнорусские женщины пряли свои намычки, как уже отмечалось, с гребня. Намычки расправляли по зубьям гребня так, чтобы волокна располагались как можно реже. Делалось это для удобства вытягивания нити. Девушки и молодые женщины в начале XX в. работали на механизированных приспособлениях — самопряках, которые на юге Западной Сибири назывались «прялками».

Прясть приходилось не только девочкам, но и мальчикам, особенно в семьях, где девочек было мало или не было совсем. Мальчики в своем «обучении» обычно доходили до изгребей, пряли толстые нити, которые шли на мешки, палатки. Естественно, подрастая, сыновья становились помощниками уже отцу, а не матери. В селах Николаевской волости Барнаульского уезда отмечены случаи, когда для своей первой мужской одежды — штанов — сын должен был сделать пряжу сам. Правила нехитрые: постарался, напрял, мать соткала, сшила штаны, а нет — бегай в одной рубахе, пока ребята не засмеют. Даже самых малых детей не отпускали гулять, пока «не напрядут пасменку матери», т.е. не выполнят положенного «урока». Вспоминают, что, бывало, и гулять-то отправлялись «с куделькой».

Мальчика сразу видно: он веретёшко на плечо закинет и летит по деревне. Девочка, та на груди, веретено держит [ПМА, Шульгина].

Училась прясть в шесть лет. В шесть лет, чтобы шлялась ходила, Боже избавь! [ПМА, Адова].

Вечерами в тех семьях, где малых детей было много, а помощников мало, и, следовательно, управиться своими силами было невозможно, приглашали девушек на «посиделки», «попрядушки».

Маме некогда было прясть. Нас уже трое было, я еще небольшая бегала. И решили они с отцом собрать попрядушки. Девки напряли сколь маме надо было. Наверное за плату какую-нибудь делали... [ПМА, Бояринцева].

Многие пожилые люди и сегодня вспоминают о тех вечерах как о виде веселого развлечения, когда можно было посидеть, попеть с подругами. Занятые домашними делами девушки обычно не имели времени на это. Формой расчета могла быть сдача хозяевами одной из комнат избы для молодежной «вечёрки». Одним вечером работ, таким образом, зарабатывался один вечер развлечений, «игрышш» по-чалдонски, «вечерок» по-российски. Российские девочки-подростки, чтобы веселей спорилась работа, собирались компанией на «посиделки» поочередно в домах друг у друга.

Пряли с каптюшкой на посиделках. Веселее было вместе. Собирались в любой день зимой, кроме праздников. Ребят не пуцали на посиделки. Пели, шутили, смеялись [ПМА].

На посиделки, вечерки собирались к тем, у кого побольше дом. Парни приходили, посидят, попоют [ПМА].

При этом пели песни, рассказывали сказки, устраивали соревнования с другими пряжами. Если в окнах посиделок-соперниц свет еще горел, говорили: «Калуга еще горит, давай их перепрядем!». Не хотелось уступать другим в работе. Однако, бывало, кержачек и чалдонок строгие родители не отпускали на такие мероприятия, считая это лишней вольностью: «Чё девкам болтаться?». Необходимость оказывать помощь матери, прясть, играла решающую роль в том, что девочек не отдавали учиться в школу.

За пресницей сушились [ПМА].

Девочки в школу просились, а их не пускали, считали, что более важное для них занятие — прясть. Бывало, сестра обнимет прясницу да ревет — в школу охота! [ПМА, Сибирцева].

В старообрядческих семьях на вечерки собирались замужние и пожилые женщины, как правило, родственницы. Устраивались так называемые «попрядушки»: днем собирались замужние женщины, приходили знакомые и родные. Работали при дневном свете, а угощались вечером, с наступлением темноты.

Гостеприимные хозяева готовили стол заранее. По признанию информаторов, посещавших «попрядушки», прясть в такой атмосфере было не так скучно. «Попрядушки» являлись, следовательно, организационной формой сочетания труда и досуга, скрашивали тяжелую работу пряж. На следующий день тем же составом шли по другому адресу, пока не завершали обход домов всех участниц.

Особых «законов» не оставлять пряжу на ночь не было. В целом не боялись, что домовою или еще «какая нечисть испортит ее», как это имело место, например, в украинских семьях. Российские переселенцы православного вероисповедания верили, что подобные коллизии возможны лишь с колдунами, у которых «все путалось». Но это будто бы не касалось верующих, «богомольных» людей, делающих все «в чистоте», благословясь. Одна сибирячка из рязанских вспоминала, что мама ее ни когда не говорила как, случалось, другие после ночи: *Ой, у меня чё-то сделалось с пряжей!* Однако и христиане не видели ничего предосудительного в том, чтобы посредством определенных магических действий с пряжей придать ей «целительные» свойства. Нить, спряденная не направо, как полагается, а налево, «наотмашь», могла исцелять от болезней (ломота в суставах, растяжение связок, удаление бородавок, ячменей и проч.). Готовили такую нить по мере необходимости (считалось, впрочем, что нить с наиболее сильными целительными свойствами получалась в Чистый четверг). При прядении «целебной» нити читалась Иисусова молитва.

Подготовка ниток к тканью. Мотание. Спряденная пряжа получалась слегка влажной из-за обычая прях слюнить пальцы. По этой причине ее требовалось подсушивать. Вначале нитки перематывались с веретен в мотки, причем конец нитки одного веретена припрядывали к другому. Учет ниток велся «пасмёнками» (чалдоны) или «пасмами» (у кержаков, курганов, российских), которые представляли собой достаточно длинную нить, намотанную на специальное приспособление — «поламоток» (у бухтарминских, маслянинских старообрядцев — «мотовило»). Десять «пасмёнок» составляли один «поламоток». «Пасменки», в свою очередь, делились на десять «чисминок», в каждой из которых числилось по три нити. «Поламотком» назывался деревянный стержень, на одном конце которого был деревянный сук-«вилка», а на другом палочка, прикрепленная перпендикулярно своей серединой. При сматывании ниток с веретена на «поламоток» отсчитывали и перевязывали «чисминки» цветной ниткой; узелков при этом не завязывали, а «петляли восьмерками». Каждая «пасма» также перевязывалась отдельно. «Поламотки» вешали или ставили около печи, чтобы пряжа быстрее высыхала.

«Пасмёнки» были нужны, чтобы знать «во сколько стен» сновать основу для ткани. «Стена» являлась условной величиной для измерения холста. У каждой ткачихи длина «стены» различалась в зависимости от размера стены избы, на которой набивали колышки для снования или размеров вертящейся «сновалки». «Пасмёнки» фиксировались также для того, чтобы нитки не путались при отбеливании и крашении. Пряжу белили в закрытом чугушке с «зольной водой» и, помешивая, парили в печи в течение трех дней. После этого нитки полоскали в ледяной проруби и расстилали на снегу на одну-две недели. Снег и солнце делали своё дело — «съедали грязь», пряжа отбеливалась до кремневой чистоты. После такой обработки считалось возможным ее красить, чтобы затем ткать узоротканое полотно — «пестрядь». Крестьянки хорошо знали местную красящую флору: тальник, которым «дубили» (это название сохранилось с тех пор, когда в России красили дубовой корой), лопухом, серпухом, медунками, осокой (зеленый цвет), мареною (кирпично-красный), луковым пером (коричневый), стародубкой (желтый), марьиным корнем (коричневый), наростами с берез (синий) и пр.

Для разматывания высохших и отбеленных ниток («пасм») применяли особые приспособления «вороба». Они представляли собой деревянную крестовину на вертикальной стойке. На концах неподвижной крестовины вставляли палочки, на которые надевали мотки пряжи. По своим размерам «вороба» должны были соответствовать длине «поламотка». Во время процесса разматывания крестовина по-

лучала вращательное движение и моток разматывался. Перематывали нитки на деревянные цилиндрические «тюрики», с которых уже сновали основу и сматывали нить на «цевки» для утка. Если мастерица планировала ткать пестрядинное полотно, нитки требуемых цветов навивались параллельно, одна за другой. При необходимости упрочить нитки, их «сучили», т.е. соединяли вместе на «скально». «Скальном» было деревянное, надетое на ось, колесо, прикрепленное двумя стояками к плоской опоре. «Скально» же использовали при перематывании нитки с «тюрика» на уток. Для этого надевали на ось деревянную длинную трубочку — «цевку».

Снование ниток имело целью подготовить для навивки на ткацкий стан «основу», т.е. длинных нитей, расположенных параллельно друг другу и разделенных на две группы, которые при заправке на ткацкий стан были верхними и нижними нитями зева. Сновать, а затем ткать в сибирских селах начинали, как уже отмечалось, сразу после Масленки. Лишь кое-где такие работы зафиксированы до Великого поста. Сновали по кольшкам («клепьям» — чалдоны, «зубкам» — тамбовские, вятские переселенцы) на стене или на вертящейся рамке-«сновалке». Первый, наиболее архаичный, способ снования, чаще встречался у российских переселенцев, второй — упоминался сибиряками. Если сновали в избе, то выбирали стену, разделяющую избу и горницу, на улице использовали стену горницы. Владельцы небольших изб (чаще это переселенцы), у которых размеры стен или теснота не позволяли сновать дома, ходили к соседям или родственникам. В богатых чалдонских семьях сновали в амбарах или сараях, где специально для этого делали одно окно для света.

Деревянные кольшки-«клепья» вбивали в стену, немного отступив от углов с двух сторон, на расстоянии около 20 см друг от друга. Первый ряд кольшков отстоял от второго на 3—4 аршина (около 2,5 м) в зависимости от размеров стены. Это расстояние служило единицей меры для длины основы и для будущей тканины и называлось «стеной». Между двумя нижними кольшками вставлялся дополнительный, чтобы разъединять будущий зев. Рассказывают, что здесь даже старались установить не кольшек, а воткнуть нож или ножницы. Объяснить этот факт в 1980—1990-х гг. никто не брался — «Так делали старухи». Для снования холста «в одну стену» надо было воткнуть три кольшка, в две стены — четыре, «в три стены» — пять и т.д. Сновали на две (в этом случае возможно тканье на двух «подножках»), четыре (возможно тканье на четырех «подножках») и более нитей одновременно. С «тюриков», надетых на вертящуюся стойку «вьюху», нитки перекидывались через два деревянных крюка, воткнутых в потолок. Затем каждая нить перекидывалась через «юрок»,

который представлял собой полый цилиндр из дерева или кости с двумя-тремя отверстиями сбоку. «Юрок» обеспечивал соединение нитей, но таким образом, чтобы они не перекрещивались.

Вертящаяся сновалка состояла из двух больших четырехугольных рам, перпендикулярно вставленных одна в другую и вращающихся на проходящей через них вертикальной оси высотой 2—3 м. Одним концом упиралась в брус, положенный на пол, другим в потолочную балку. Для образования зева в конце одной рамы делалась деревянная вилка. При сновании, таким образом, нити описывали восьмерку, разделяясь при этом на верхние и нижние нити зева. Сначала мастерица мотала против солнца, затем, перекинув нить «на ценах», двигалась по солнцу [ПМА, Копанева]. Нити ложились рядами, их которых каждый, как отмечалось, назывался «стеной». Сновалки нередко передавались по наследству: от матери к дочерям, от старшей сестры к младшим.

В крестьянском сознании была твердо укоренена мысль о недопустимости снования более одного дня, невозможности оставлять на ночь недооснованную пряжу. Эта особенность выделяла операцию снования на фоне прядения, тканья и пр. Почему бытовал такой обычай, мнения приводятся самые разные. Это и боязнь того, что нитки спутаются за ночь, и боязнь «греха»:

Если не успеешь насновать — ничё не получится, все спутается. На сновалке ничё нельзя оставлять. Сразу убирали [ПМА, Шульгина].

Главное было — не оставить на сновалке в ночь, так как всякое могло случиться [ПМА].

Сновать в ночь нельзя. Днем снуют [ПМА, Шмакова].

Сновали за день — не уложишься — перепутается все. Зачал, дак до конца должно сделатися. Спутается и перекос будет, ткать неудобно [ПМА, Сибирцева].

Нельзя оставлять недооснованное на ночь. По четыре-пять стен сновали. Два часа бегаешь, сновалка быстро крутится. Как же оставить столько труда! [ПМА, Брюханова].

Старались сновать за один день, чтобы к завтраму убрать все на место. Может быть сегодня я растянула, а на завтра я заболела [ПМА].

Чтобы пресечь какие-либо случайности и уложиться в один день, работать начинали с утра («как только управлялись со скотиной»). Пожилым женщинам по своей многолетней привычке приходилось считаться с «легкими» днями для снования, каковыми являлись вторник и среда. Разрешалось также работать по субботам. Некоторые пожилые чалдонки избегали сновать в понедельник, считая, что в этот день может перепутаться пряжа. Интересно, что воскресный

отдых, наряду с обычными христианскими объяснениями о праздновании «малой Пасхи» в этот день, трактовался и по-иному: «В воскресенье не мотали, чтобы не замотаться». Как это следовало из более пространного объяснения, работой в воскресный день боялись навредить своим хозяйственным занятиям на всю следующую неделю. Подбирался день и по погоде. В ненастье, во всяком случае, умудренные жизненным опытом пожилые люди, старались не сновать. Крестьянки Ординской волости Барнаульского уезда верили в то, что нитки не послушны в сильный ветер — «нитка связывается больше», т.е. плохо отделяется одна от другой [ПМА].

Процесс снования был настолько ответственным, что работать предпочитали в одиночку. Разговоры мешали сосредоточиться, а случайно вошедший мог «сглазить», «испортить» все дело. Тогда получался «перемот», или «крестовина», что позднее обнаруживалось при тканье (в этом случае на исходящую нитку навешивали «цевку»).

Лучше, чтобы при сновании никто не заходил. Начнешь разговаривать — обязательно наложишь крестовину. Дело гиблое! От глаза воткнешь две-три иголки в щелку. Как оснуешь — уберешь. Начинаешь сновать, говоришь: «Господи, благослови, помоги» [ПМА].

Чтобы не сглазили что-нибудь, свёкр научил меня почище говорить: «Соли на глаз,... на нос! Так уж наверняка!» [ПМА, Бояринцева].

Народная этика предписывала избегать хвалить чье-либо мастерство: «Пришел в дом, чё хвалить чью-либо работу?» Рассуждали примерно так: «Каждый делал сам для себя. Хорошо сделал — сам, плохо — сам». Существовало опасение, что после неуместной похвалы человек заболит, «будет его ломать».

Кто-то порадуется: «Ну, Софья, и не видать, а ты уж сделала!». И... переговорит. Мать тогда сплюнет: «Тьфу, чтоб тебя!». Но все равно дальше черта не скажет [ПМА, Ярцева].

Практически повсеместно беременным женщинам запрещалось переступать основу. В среде селянок бытовало поверье, что после столь неосторожного поступка роды будут тяжелыми, ребенок может родиться мертвым.

Основанное полагалось снимать двоим — привлекали кого-либо из домашних, к одиноким хозяйкам приходили соседи. Если основу снимал один человек, то в нитях создавалось неравномерное напряжение, что сказывалось потом при тканье. *Самое главное при снятии, чтобы цены не спутать, а то все пойдет насмарку,* — поясняла старообрядка К.А. Копанева, которая занималась ручным ткачеством еще в 1999 г. Снимать начинали с верхних «клепьев». Чтобы нити не перепутались, их сразу переплетали, как «косу», «в плетень», т.е.

из петли в петлю, подобно тамбурному стежку. Чалдоны Ординской волости называли такие плетени «куколками». Наснованные нити надевали на руку, которая оказывалась в петле, захватывая снятый со сновалки новый участок нитей, протаскивали каждый раз их в отверстие. Плели плетень, таким образом, медленно подкручивая сновалку. Хранились приготовленные основы в корзинах, мешках в холодных помещениях или на улице, чтобы избежать порчи от насекомых.

Тканье осуществлялось на ткацком стане, называемом повсеместно восточнославянским термином «кросна». Кросна старались хранить в хорошем рабочем состоянии, они являлись предметом особой любви и заботы. Не допускались какие-либо неуместные шутки, детские игры со столь жизненно важным предметом домашнего обихода. У одной из информаторов кросна стояли, сплошь увешанные полынюю, по объяснению, «для всякого случая», в том числе и от моли [ПМА, Копанева].

В изучаемое время во всех сибирских семьях стояли горизонтальные станы с бердом и «подножками» (дощечками-педалями), соединенные веревками с «нитченками» (петли для подъема нитей основы). Конструкции станов, используемых представительницами той или иной этнографической группы, различались некоторыми деталями, например, наличием или отсутствием притяжного деревянного вала «навоя». Так, сибирских, чалдонских ткачих, которые навивали основу на прутик-«бадажок», вставлявшийся в желоб «навоя», удивлял обычай «рязан просто пропускать основу без навивки». Такими же были различия в способах навивки вятских «шушканов» и мордвы. Заметим, что упомянутые здесь станы без притяжного навоя зафиксированы в Рязанской, Воронежской и Белгородской областях, у народов Поволжья [Восточнославянский 1956: 527].

В сибирских селах бытовали различные техники тканья, но в данной работе автор не ставит перед собой задачу их детального рассмотрения. Наиболее популярным являлся способ, при котором нити утка располагались перпендикулярно нитям основы (так называемое полотняное переплетение). Опытная ткачиха в день ткала без отрыва до 8 аршин полотна шириной 3/4 аршина. Клетчатые ткани ткали из разноцветных ниток, например, красных и синих, в основе и таких же в утке. Пестряди шли на «рукотерты», кофты, юбки, сарафаны (особенно вятских, воронежских, курских переселенок и т.д.). Широко применялись эти ткани для изготовления повседневной и праздничной одежды для мужчин различных этнографических групп. Из них, соединенных по несколько полос в широкие простыни, делали покрывала на кровати.

Выбор техники и узора тканья зависел от назначения ткани и определялся традициями. Рассчитывать узоры помогало бердо, на котором для удобства размечались каждые десять дощечек («зубков»). В зависимости от количества отметок различали берда-«шестухи», «восьмухи», «десятни» [ПМА]. К определенному берду приспособивали и заранее подсчитанную «пасмёнку».

Мастерицы умели ткать на нескольких «нитченках» («подножках»). На четырех «подножках» получалась узорная ткань «в елочку» (саржевое переплетение), которая шла на «кеж» для мужских штанов. Такое переплетение можно наблюдать в «понитчине», где основа была льном, уток шерстью. Полушерстяная ткань употреблялась для изготовления верхней одежды «понитков», «шабуров». Все остальные тканевые переплетения являлись производными от полотняного и саржевого. На восемь «нитченоч» ткали полотенца. Скатерти ткались сложными узорами в двенадцать, шестнадцать, двадцать четыре «нитченки» [ПМА]. Набор основы в «нитченках» для такого узорного тканья был доступен лишь очень умелым ткачихам.

Браным тканьем с двумя утками украшали концы полотенца — «наконечников». Этим же способом изготавливали вожжи, пояса, которыми подпоясывались мужчины поверх рубах, верхней одежды. В ряде этнографических групп (у бухтарминских, болотнинских и других старообрядцев) эта техника была настолько распространена, что термин «ткать» заменялся словом «брать». Южнорусские переселенки, украинки, белоруски привезли в Сибирь сложное тканье на четырех «подножках» при двух основах с бральницами» (дополнительными дощечками позади «нитченоч»). Получалась двойная ткань: «портяная», т.е. льняная подкладка и «суконный» верх. Понев, как в России, здесь не носили, такими узорами украшали концы полотенца. В селах Западной Сибири, Алтая у старых женщин еще сейчас хранятся браные полотенца, так как бытует представление о целительных свойствах таких узорнотканых «концов», которыми утирают больных кожными заболеваниями детей [Фурсова 1992в: 128].

В изучаемое время практически во всех группах, в их числе в старообрядческих, был известен закладной способ тканья, при котором каждая цветная нитка шла только на определенную часть узора. На закладные пояса подбирали пряжу ярких, чистых цветов: малинового, розового, фиолетового, светло-зеленового, салатного и пр. Ими подпоясывали женские и мужские праздничные костюмы. В Европейской России закладная техника широко бытовала у южноруссов, в западных областях Украины [Восточнославянский 1956: 527].

К работе на «кроснах» сибирских девочек приучали с 12—13 лет. Как известно, до этого момента подростки уже осваивали секреты терпения, трудолюбия, необходимые при работе со льном. Мастерству ткань обучались под приглядом матери или других родственниц.

Мать ткать учила. Сама поткет и мне: «Иди, садись!». Спутаетшь, она покажет [ПМА].

О том, что каждая девушка дорожила славой хорошей ткачихи, свидетельствуют многие факты. Одна старообрядка из д. Коурак Тарминской волости Кузнецкого уезда, будучи еще девушкой, на «игрышшах» увидела, что у одного знакомого парня полотна, из которых сшита рубаха, вытканы шире, чем на ее сарафане. И даже «закричала» (здесь: заплакала. — *Е.Ф.*) от обиды за свою работу и расстроенная ушла домой [ПМА]. Каждая девушка заранее беспокоилась о будущем замужестве, заготавливала приданое впрок. Мастерили «стеновые» полотенца, которыми украшали стены избы в день свадьбы, вытыкали скатерти для застилания ими свадебных столов. Специальное полотенце «поджаничник» готовили для старшего дружки (шафера). Несмотря на то, что старожилы не спали на кроватях (для этого имелись скатанные из овечьей шерсти «потники»), пышно убранные «на городской манер» они стояли почти в каждой старожильческой семье. Будущей хозяйке, следовательно, надо было присовокупить к приданому и постельные принадлежности. При вступлении в новую семью молодуха должна была украсить дом, т.е. развесить полотенца, закрыть столы своими скатертями-«настольниками» [Сафьянова 1989: 101]. Даже квашни первое время закрывали «наквашенниками» молодущечьей работы. Все это висело и лежало год, а, если приходила другая молодуха в дом, то она снимала старое и убирала дом уже своим рукоделием. Заботой любой женщины, молодой или пожилой, было наткать достаточное количество простого полотна, хранившегося в свернутом состоянии, в «трубах». За зиму опытная ткачиха могла изготовить до 70—100 м холста. Молодые женщины таким образом, располагали запасами материала так необходимого в первые годы замужества при появлении детей. Вот почему хорошая, умелая ткачиха ценилась всеми и ее всегда с желанием принимали в новой семье. Не случайно женихи дарили «кросна» своим невестам. Ткацкий станок, наряду с прялкой, считался весьма ценным свадебным подарком.

При тканье соблюдалась та же система оберегов, что уже указывалась при прочих женских рукоделиях. Когда кто-либо посторонний заходил в избу и видел, что хозяйка ткет, то произносил известную формулу: *Бог в помощь, зев в кросна* [ПМА, Сибирцева]. После такого пожелания ткачиха была уверена, что ей не «испортят» работу. Сама

же она начинала ткать, как уже указывалось, благословившись, а заканчивала произнесением слов благодарности: «Слава тебе, Господи!». У старообрядцев-двоеданов увидевший работу ткачихи обычно говорил: «Господь тебя распростал, как ты управилась», на что старообрядка отвечала: «Слава тебе, Господи, что помог мне!». Вообще же, по утверждению сторонников древнеотеческого обряда, у них не было в обычае бояться дурного глаза, «порчи»: *Человек заходит, чё, он портит чё ли? Я етова дела не знаю, глупости* [ПМА].

К апрелю, когда светило яркое, весеннее солнце, в приобских селах начинали отбеливать холсты. Предварительно их «золили» в большом котле или глиняной «корчаге» с золой, залитой горячей водой, и раскаленными камнями. Далее их полоскали в воде, расстилали по снегу. До десяти раз только смачивали в реке, колотя деревянными лопатками-«вальками». Ближе к лету расстилали ткань на траве. И тут самые маленькие из ребят оказывали неоценимую помощь — караулили новины, защищая их от гусей и прочих непрошенных пришельцев. Часть холстов окрашивали красителями, указанными выше; такие ткани называли «крашенинами». Делали в селах и узорные набивные материи — «набойки». По сведениям С.И. Гуляева, «набойки представляют собой холсты с рисунками самого простого вида. Узоры набиваются масляными красками голубого и коричневого цветов посредством деревянных досок с рельефно вырезанным рисунком. Этим делом занимаются особые мастерицы, разъезжающие по селениям». Из «крашенины» и «набойки» крестьянки шили рабочую, повседневную одежду, школьную форму для детей и т.п.

В большинстве своем женщины занимались льноделием для своих нужд, обеспечивая надобности своей семьи. Лишь в некоторых районах, например, в Николаевской волости Барнаульского уезда и тех селах и деревнях, которые были ближе к городам, смятый лен или готовую ткань вывозили на рынки продавать. Промысловые занятия женщин не стимулировались низкими расценками рынка. Так, в селах Кривошеково и Бугры Кривошековской волости серый холст скупался по 5 копеек за аршин, в с. Тогучин Кайлинской волости Томского уезда за операцию крашения работнице доплачивали одну-две копейки с аршина в зависимости от степени густоты окраски.

* * *

Если рассматривать женские рукодельные занятия комплексно, то вырисовывается довольно сложная система берегов-запретов, соблюдавшихся: 1) в течение года — исключались по тем или иным причинам праздники, в т.ч. воскресения; 2) в течение недели — не пряли по средам и пятницам, не сновали по «чижолым» дням (по-

недельникам); 3) в течение дня — кое-где избегали прясть в вечернее время постных дней, после захода солнца по субботам; 4) начало любой работы приурочивали к первой фазе луны; 5) заканчивали работы (прядение) при определенном положении созвездий (Висожары, Кичиги). «Чистота» волокна (пряжи, тканины) обеспечивалась, следовательно, изоляцией от низших, «нечистых» духов, осуществлением работ «без греха», т.е. не в неурочное время христианских и других праздников, в условиях рождения новой луны и приоритетности дневного света. Значение последнего требования отразилось в сохраняемых у крестьянок Приобья предметах по обработке льна — гребне, трепале, деталей кросен и пр., на которых изображены солярные знаки — символы очищающего и рождающего Божества.

В широко бытующем до настоящего времени специфичном поведении беременных женщин при операциях прядения, снования (воздержание от перешагивания нитей) мы, вероятно, нашли любопытные отголоски древнеевропейских поверий о привязке младенца к жизни выпряденной божественной ниткой. Крестьянки, как кажется, верили в то, что беременная женщина, переступая пряжу тем самым как бы перечила самому существованию еще неродившегося младенца, почему он и рождался опутанный пуповиной. Будущая мать, следовательно, через земную нить наносила вред нити небесной (судьбе). В этой связи хотелось бы напомнить, что в родильно-крестильных обрядах старожилы важнейшее место занимали не только крест, но и пояс, которым повязывался младенец и который человек должен был носить всю жизнь. Умершего повивали спряденной нитью — «жичкой», которая символизировала собой как бы отпущенный человеку земной путь. Нить, однажды привязавшая к живым, нить-судьба отдавалась хозяину и погребалась вместе с ним. Существенно и то, как поясняют старожилы исцеление спряденной в обратную сторону пряжей: скручивая ее назад, можно вернуться к исходному, т.е. здоровому состоянию, иными словами, возвратиться по судьбе назад (может быть видения, подобные известному «веретену» с тянущейся от него ниткой были явлены поколениям людей много лет назад? Наши материалы иллюстрируют представленную около двухсот лет назад историком и фольклористом А.Н. Афанасьевым мифологическую интерпретацию процесса образования нити и кудели, т.е. прядения: «прядение нити — синонима жизни, судьбы, мысли, времени — является, безусловно, сакральным актом, по существу, аналогичным творению жизни как в славянской, так и в ведийской традиции» [Афанасьев 1982: 363]. Представление о божестве Судьбы у славян существовало с глубокой древности. Наиболее полно оно сохранилось у южных славян (Среча, Серешта). Сербская

Среча — красивая девушка, прядущая золотую нить; она была удачей, доброй судьбой человека. Ей противостояла Несреча — злая судьба.

Помимо прядения многие другие процессы по обработке льняного волокна у крестьян Приобья также были отмечены повышенной сакральностью. В традиции лен должен быть «чистым», как и сделанные из него предметы, поскольку они надевались непосредственно на тело человека, контактировали с ним, являясь защитной оболочкой. Особое положение льняных рубах в предметной среде, их значимость для крестьянского мира проявлялась в активном использовании этого вида одежды в обрядах вызывания дождя, обхода пашен, исцеления больных [Фурсова 1992б]. Как уже отмечалось, очень высокими были требования к погребальной одежде — отрезу холста, из которого шили рубаху, покрывало «саван» (у старообрядцев), повивальную нить — «жичку». Во имя этого ряд операций имел однодневный, «световой» характер: сев и уборка, снование, перемотка. Особенно недопустимым считалось пренебрежение к запретам при сновании — процессе, который требовал большой осторожности и присутствия различных оберегов в виде острых предметов — игл, ножей, ножниц. Последствием нарушений однодневности работы могла быть болезнь или порча сделанного. Сибирячки выбирали для снования легкие (вторник, среда), безветренные дни. Основанную пряжу хранили заплетенной в «плетень», который, как известно, являлся сильным оберегом от «нечистой» силы (неслучайно сплетенными «наговоренными» поясами повязывались по талии). Трудоемкое тканье по времени приурочивали к Великому посту, самым большим праздником во время которого являлось Благовещение. При тканье работала система оберегов-заклинаний, применявшаяся и теми, кто ткал и случайными свидетелями, не желавшими «навредить» ткачихе.

Относительно технологической обработки льна, его прядения и тканья русскими сибиряками следует сказать, что эти процессы были в русле славянской, общерусской традиции. Это подтверждает и существовавшая терминология (общеславянские термины «кросна», «берды», «цевки», восточнославянские «навой», «набилки», «нитченки», «подножки»). Этнографический материал позволяет проследить разные традиционные приемы возделывания и обработки льна в этнографических группах Западной Сибири. Северорусские черты хорошо прослеживаются у чалдонов и кержаков (чесание «шшэтью», прядение на «пресницах», «пресилках» и т.д.). Вместе с тем, здесь отметить и южнорусские элементы в виде обычаев закладного тканья. Вообще же южнорусский вариант отчетлив у переселенцев из России — выходцев из соответствующих губерний. Это, в первую

очередь, мыкание льна на гребне, использование ткацких станов без притяжного навоя, сложное тканье на двух подножках при двух основах и пр. Для изучаемого времени рано говорить о каком-то интенсивном влиянии северно-южнорусских традиций — оно только намечалось. Об этом свидетельствует тот факт, что пожилые информаторы 1910—1920 г.р. хорошо помнили о прежних различиях в той или иной культурной группе, слияние которых, возможно, имело бы место, если бы не интенсивное влияние городской нивелирующей моды и политических, социально-экономических событий века.

Литература

- Афанасьев 1982 — *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. М., 1982.
- Восточнославянский 1956 — Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956.
- Зеленин 1934 — *Зеленин Д.К.* Истокование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. 1934. № 5.
- Макаренко 1993 — *Макаренко А.А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993 (первое изд. — СПб., 1913).
- Потанин 1859 — *Потанин Г.Н.* Полгода на Алтае // Русское слово. 1859. № 9/12.
- Проблемы изучения 1974 — Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М., 1974.
- Сафьянова 1989 — *Сафьянова А.В.* Внутренний строй русской сельской семьи Алтайского края во второй половине XIX — начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 91—110.
- Фурсова 1992а — *Фурсова Е.Ф.* Женская одежда юга Западной Сибири (конец XIX — начало XX в.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 240—247.
- Фурсова 1992б — *Фурсова Е.Ф.* «Целительные» свойства рубах русских крестьян // Известия СО РАН. Серия «История». 1992. № 1. С. 75—81.
- Фурсова 1992в — *Фурсова Е.Ф.* Орнаментация женского рукоделия у русских Южной Сибири // Орнамент народов Сибири. Томск, 1992. С. 127—147.
- Шубина 1998 — *Шубина Т.Г.* Лен в обрядовом фольклоре и верованиях восточных славян // Этногр. обозрение. 1998. № 3. С. 66—73.

Список информантов

- Адова Антонина Григорьевна, 1926 г.р., проживавшая в д. Старососедово Искитимского р-на Новосибирской обл. Все деды — чалдоны.
- Бояринцева Мария Васильевна, 1924 г.р., проживавшая в д. Кирза Ордынского р-на Новосибирской обл. Родилась в с. Рогозиха Павловского р-на Алтайского края. Деда по матери — из Курской губ., деда со стороны отца — из Тамбовской губ. Православные.

Брюханова Мария Прокопьевна (дев. Покачалова), 1920 г.р., проживавшая в д. Новокузьминка Ордынского р-на Новосибирской обл. Привезена родителями в раннем детстве из Тамбовской губ., звали «тамбашами». Православные.

Копанева Екатерина Астафьевна (дев. Кононова), 1931 г.р., проживавшая в г. Новосибирске. Родители из д. Желтоногино Тогучинского р-на Новосибирской обл. Деды приехали в Сибирь из Вятской губ. во второй половине XIX в.

Лямкин Павел Васильевич, 1920 г.р., проживавший в д. Легостаево Искитимского р-на Новосибирской обл. Чалдон. Православный.

Петелина Евдокия Николаевна, 1915 г.р., проживавшая в д. Нижний Сузун Сузунского р-на Новосибирской обл. Родители из Орловской губ., приехали в Сибирь в 1900 г.

Светоносова Акулина Евдокимовна, 1917 г.р., проживавшая в д. Нижний Сузун Сузунского р-на Новосибирской обл. Старообрядка-«кержачка».

Сибирцева Пелагея Осиповна, 1912 г.р., проживавшая в г. Ордынске. Деды российские: по отцу выходцы из Пермской губ., по матери — из Воронежской губ. Фамилию Сибирцевы дала деду мужа «барыня из Рязани», которая сослала его в Сибирь за неповиновение; настоящая фамилия — Ивановы.

Спиридонова Е.А., 1911 г.р., проживавшая в д. Новокузьминка Ордынского р-на Новосибирской обл. Старообрядка поморского согласия, «двоеданка».

Таловская Елена Петровна, 1913 г.р., проживавшая в с. Старый Искитим Искитимского р-на Новосибирской обл. Деды из Польши.

Шадрина Татьяна Ивановна, 1912 г.р., проживавшая в г. Бийске. Родилась в д. Шубинка Зонального р-на Алтайского края. Деды приехали из Рязанской губернии в 1880-х гг.

Шмакова А.Н. (дев. Качесова), д. Меньшиково Венгеровского р-на Новосибирской обл.

Шульгина Полина Анисимовна (дев. Молаева), 1914 г.р., проживавшая в д. Сушиха Ордынского р-на Новосибирской обл. Ее родители были чалдонами.

Ярцева Евдокия Андреевна, 1915 г.р., проживавшая в с. Верх-Ирмень Ордынского р-на Новосибирской обл. Родители приехали в 1900 г. из Рязанской губ. Православные.