

Раздел 3

НОРМАТИВЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

М.М. КРАСИКОВ
Харьков, Украина

«ШАРА, ПРИДИ!» *(современная студенческая магия как феномен игровой культуры)*

*Сдай экзамен без подготовки,
ибо с подготовкой и дурак сдаст!*
(Студенческая мудрость)

Студенческая субкультура в последнее десятилетие всё чаще привлекает внимание российских и украинских исследователей. К сожалению, несмотря на близость и «прозрачность» данной субкультуры, сама специфика ее, а также ритуалистика (магия и мантика) еще до конца не осмыслены, студенческие ритуалы далеко не всегда соотносятся с типологически сходными явлениями традиционной народной культуры (как и других молодежных и профессиональных современных субкультур), не прояснен должным образом и вопрос об их генезисе.

Не претендуя на «широкозахватное» исследование и считая наши выводы лишь предварительными, мы хотели бы охарактеризовать существенные особенности студенческой магической практики, коснувшись лишь одного, правда, самого знаменитого, ритуала, приуроченного «к ситуации экзаменов как пограничной, переходной, опасной»¹.

Валентина Борисенко утверждает: «Під час екзаменаційних випробувань студент начебто переноситься у світ символів, світ надреального. Побутує розгалужена система вірувань, пов'язана із складанням заліків та іспитів. Більшість студентів вірить, що, здійснивши ряд магичних заходів, можна досягти успіху»².

Вопрос веры — весьма тонкий и интимный. Человек и сам зачастую толком не знает, верит он или не верит, а если верит, то в

какой мере. Поэтому утверждать, что большинство студентов верит в эффективность магических ритуалов типа «вызова шары»³ (тем более без статистического опроса — хотя и он тут вряд ли отразит реальную картину) — дело весьма рискованное. Т.Ю. Шведчикова, будучи студенткой РГГУ, провела анкетирование среди 30 студентов по поводу студенческой обрядности, примет и поверий, и в ее анкете была попытка дифференцированно и более тонко подойти к вопросу о вере. В частности, предлагалось отметить: «1 — не верю совсем; 2 — верю, что сбывается, но крайне редко; 3 — верю, что сбывается часто, но не всегда; 4 — верю, что всегда сбывается»⁴. Однако статистики в публикации приведено не было, да и 30 студентов одного вуза — слишком неподставительная выборка для серьезных заключений.

Изучая на протяжении последней четверти века студенчество как специфическую культурную группу **открыто-закрытого типа**, не изолированную вполне от других страт общества, сохраняющую преемственную связь как со школьной традицией («Был я школьником, стал студентом, а приметы все те же», — утверждает один из наших информантов), так и со всеми молодежными субкультурами (так как среди студентов есть и панки, и металлисты, и рокеры, и хиппи, и толкиенисты...), и в то же время имеющую свои собственные интересы, потребности, культурные стереотипы, ритуалы и, конечно же, богатейший фольклор, мы полагаем одной из доминантных черт студенческой субкультуры ее игровой характер⁵.

Впрочем, игровое, полусерьезное восприятие некогда сакральных магических практик мы наблюдаем и в сегодняшней народной культуре украинцев (в том числе среди людей пожилого возраста) — в частности, это касается аграрно-огороднической магии⁶. Что уж говорить о студенчестве, всегда склонном к «карнавальному» разрешению любой, даже самой серьезной, ситуации, причем отнюдь не только в карнавальное время. И вызов пресловутой «шары» (ловля «халявы»⁷) очень часто осмысляется самими «заклинателями» и «ловцами» как «прикол» и не более того (например: «халяву ловлю ночью, потому что прикольно, но не верю ни в какие приметы»; «Не верю ни во что. Но очень люблю слушать, как зовут халяву в 12 ночи <...> Очень весело — расслабляет перед экзаменом» — вот характерные студенческие признания, встречающиеся в Интернете). Несомненно, эта процедура успешно выполняет психопрофилактическую функцию, давая юным «магам» «самоутвержденность» (по выражению одного из наших студентов) — уверенность в благополучном исходе испытания (украинское слово *іспит* — экза-

мен — очень хорошо передает архаический смысл данного действия — в сущности, «инициации»).

Образ «шары» («халявы») восходит, по нашему мнению, к древнему аниматизму — представлению о «некоторой безличностной нематериальной силе — энергии, пронизывающей все объекты материального мира, одушевляющей и влияющей на них»⁸ и известной у разных народов под названиями «мана», «прана», «ци» и т.п. Этнограф Леся Гасиджак так описывает «наукообразное» восприятие современным студенчеством «шары»: «Це пучок позитивної енергії, яка має властивість накопичуватись там, де є багато студентів»⁹. Елена Мадлевская, проанализировав рассказы петербургских студентов-медиков о Халяве, пришла к выводу, что согласно их представлениям, это «дух, незримый, безвредный (приносит только пользу), живет высоко (в воздухе), для каждого индивидуальный (доля, судьба, ангел-хранитель)», причем Халява «одна на всю жизнь»¹⁰. Последнее утверждение, как и тезис о персональном характере Халявы, на украинском материале (да и частью российских источников) не подтверждается. «Шару» (термин «Халява» мало распространен в применении к данному «субъекту» среди студентов центральной и восточной части Украины, но популярен на ее западе) украинские студенты воспринимают как **общую** «благодать» — недаром ее ловят преимущественно в «общаге» и непременно «в общаке» («гуртом») — на Украине индивидуально мало кто этим занимается; среди российского же студенчества есть представление о том, что ловить ее надо «в одиночестве — “чтобы рядом никого не было”»¹¹. Пятикурсник РГГУ Илья замечал: «Когда я учиться начинал (это лет пять тому назад), то Халяву ловили в одиночку. Вдвоем из одного окна, а тем более группой, ее ловить нельзя, так как полхалявы не бывает! А сейчас ее чуть ли не всем общежитием ловят, соберутся почти всей группой и ловят, а потом еще говорят, что не получается. Конечно, Халява такой оравы народу испугается и не придет»¹². Однако явное преобладание коллективного характера ритуала над индивидуальным — свидетельство того, что он воспринимается большинством студентов не как серьезная «магическая практика», «колдовство» и т.п., а как пародия на магию, как игра, прикол (многое объясняющее слово в современной молодежной субкультуре), вполне шутейное действие, интересное как процесс (игра как культурный феномен — всегда игра ради игры), а весьма гипотетичный позитивный результат, едва маячащий впереди, — бонус, неожиданный подарок судьбы, который ждут (всегда!), но не очень на него надеются.

Тем не менее, ловцы Халявы в известной степени типологически уподобляются представителям харизматических культов, для ко-

торых характерны состояния фасилитации (ощущения увеличения собственной духовной силы в результате получения «святых даров»), состояния, связанные с изменением мотивации (к ним относятся «боговдохновенные» поступки и действия, совершенные под влиянием воли свыше, подсказки, получаемые от высших сил и т.д.), и, наконец, «состояния “воздействия” на окружающий мир, которые заключаются в воздействии верующего (реальном или воображаемом) на ход значимых для него событий»¹³. Знаменательно, что для адептов харизматических культов «подобные состояния возникают только при *совместном* (курсив наш. — М.К.) проведении соответствующих ритуалов»¹⁴.

Студенты чаще всего не задумываются о происхождении Халявы. Т.Г. Ивановой «лишь в нескольких случаях был получен ответ, позволяющий сделать вывод о том, что образ Халявы строится согласно типологии образов «заложных покойников»: «Халява — душа отчисленного студента»; «Халява — душа умершего студента»¹⁵. Это поверье соотносится с представлением мурманчан о том, что *в каждом университете существует дух черного студента. Это студент, который когда-то там не сдал сессию, и теперь он ходит по аудиториям в поисках преподавателя, чтоб ему поставили зачет. И-и-и, чтобы узнать свою судьбу, нужно в самую безлунную ночь, беззвездную, такую темную, пойти в свой университет в двенадцать часов ночи. <...> Найти самую пустую, самую темную аудиторию, начертить магическим мелом магический круг вокруг себя. <...> Прочитать какое-то там заклинание..., и придет дух черного студента, который расскажет тебе твою судьбу*¹⁶. По собранным в Петербурге материалам, «устойчивым является представление о том, что Халява “у каждого своя”. Каждый студент может войти в контакт только с одной, “своей” Халявой. Следовательно, можно сделать вывод, что халяв множество, как множество леших, русалок и шуликунов. Мир халяв, по-видимому, имеет иерархическое устройство. Помимо простой Халявы существует Абсолютная Халява (“вроде как царица Халяв”), но поймать ее практически невозможно, так как “она летает чересчур высоко”»¹⁷. По нашему мнению, вряд ли представление о «Халяве Халяв» является типичным даже для локальной традиции; скорее всего это окказиональные фиксации. Однако у Халявы, понимаемой сугубо персоналистически, есть очень точный «прототип» в традиционной народной культуре (особенно украинцев) — *Доля* — «персонификация индивидуальной человеческой судьбы, понимаемой в качестве фортуны в противоположность представлениям о судьбе как фатуме»¹⁸. Доля, как и Халява, у каждого своя, она рождается вместе с человеком и нарекается матерью или Богом (анге-

лом). Представление о Халяве как душе умершего студента также вполне в русле традиции: Доля, например, у украинцев, «считается душой предков, умерших родителей или вообще близких людей, составляя таким образом отражение древнего культа предков»¹⁹.

Что же касается «ангельской» природы Халявы — так ее воспринимают тоже далеко не все студенты. Хотя во Львове, например, в одном из старинных храмов есть «ангельск», «исполняющий желания» за весьма скромную мзду, — немало студентов обращается к нему с просьбой сдать экзамен «на шару», а многие харьковские студенты именуют «шару» не иначе как «ангелом-хранителем во время сдачи экзаменов».

Для ряда наших информантов природа «шары» скорее inferнальная, чем божественная, чему свидетельство — ритуальное обнажение во время вызова шары («раздеться как можно больше надо»), которое сродни бескрестовым святочным гаданиям. Студенту всё равно: чистая, нечистая сила — лишь бы помогло (показательно, что некоторые перед входом в аудиторию пишат на руке «сатанинское число» 666²⁰, а другие на листочке бумаги — молитву (как правило, «Отче наш») и берут ее с собой как талисман²¹, многие шепотом или про себя молятся, переступая порог «камеры пыток», причем любопытно, что часто это традиционная «молитва в дорогу» («Матір Божа впереді, я позаді, що Матері Божій, те і мені») или классический заговор невесты, входящей в дом жениха (*Подоходя к двери*

*аудитории, где проходит экзамен, сказать: «Мой стол, мой престол, мой верх в этом доме, аминь!»*²²).

Кстати, в целом ряде студенческих ритуалов «шара» или «халява» предстает не как нечто бесформенное и нематериальное, проявляющееся разве что легким дуновением ветерка из форточки или колыханием листка зачетной книжки, а как «весомое, грубое, зримое» — например, шар во дворе самого «продвинутого» в плане студенческих традиций вуза — ХАИ (Харьковского авиационного института), являющийся самым настоящим па-



Рис. 1. «Памятник Шаре» во дворе ХАИ.

мятником Шаре, что удостоверяет надпись: «Шара всем даром, и пусть никто не уйдёт обиженным!» (рис. 1). Фетиши без подобных надписей, однако не менее признанные местным студенчеством в качестве «памятников Шаре», к которым обращаются в дни сессии страждущие просители с зачетками в руках (зачеткой надо коснуться «шары»; *некоторые прямо трут ее, другие кладут на этот памятник открытую зачетку*²³ и произносят известное заклинание «Шара, приди!»), имеются практически во всех университетских городах бывшего СССР. Львовские студенты полагают, что в ночь перед экзаменом нужно найти какой-нибудь постамент в виде шара (или нескольких шаров) и кричать: *Шара, прийди!*²⁴. Несколько лет назад Харьковскому национальному университету им. В.Н. Каразина досталось бывшее здание ВИРТА им. Л.А. Говорова с двумя каменными шарами, украшающими передний вход (рис. 2), — разумеется, во время первой же сессии эти шары приобрели «магическую силу» (почему-то особенно один из них), хотя и раньше (в нач. 1990-х гг.) некоторые студенты университета были убеждены, что это «самый главный студенческий памятник в Харькове»²⁵. Действительно, не только каразинцы, но и студенты соседних институтов (в частности, Университета радиоэлектроники) знают, что надо «в полночь перед экзаменом прийти и взяться за шар у военного университета и произнести заклинание, что-то типа *Шара, приди!* или *Да пребудет со мной шара!*²⁶ Во многих городах России и Украины памятники, имеющие в качестве одного из элементов шар, нередко превращаются в памятник Шаре. Так, в Мурманске есть памятник в честь боевого содружества стран антигитлеровской коалиции в годы Второй мировой войны — *рука такая с шаром. Вот, ну его называют памятник Шару* (или «Памятник Великой Шаре». — М.К.). *И вот, зачастую, большинство ходили перед экзаменами... и молились этому шару. Вот, типа, великий Шара, сделай так, чтобы у меня была шара!*²⁷. У мур-

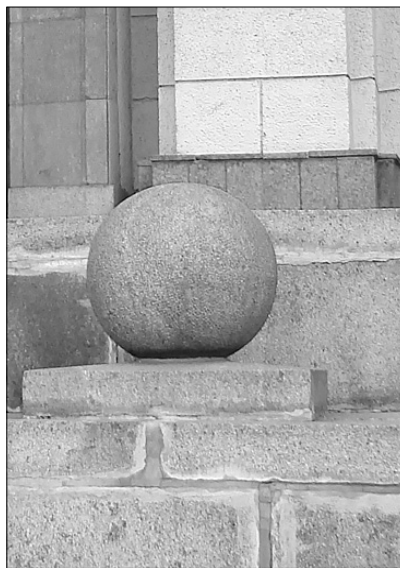


Рис. 2. Шар у входа в Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина

манских студентов есть примета, что перед зачетом или экзаменом нужно перебросить зачетку через этот шар, и тогда сдача предмета пройдет легко.

В Харькове и Киеве «шару» часто задабривают монетками. Этнограф Александр Пригарин (1971 г.р.) так описывает этот процесс, наблюдавшийся им в 1994 г. во дворе Киевского института гражданской авиации: *Значить з бронзи така куля, де там пола в середині... Щоб ти отримав якусь оцінку, ти маєш кинути туди в середину (ну там великі такі прорізи) 5 копійок, або 3 копійки, або 2 по 2, ну скільки ти оцінку загадуєш. Ну, п'ять, як правило, кидали... П'ять туди в середину кидаєш, а потім ця шара, ну пам'ятник, приходитья посередині між цими корпусами, проходиш тричі по сонцю і потім всі разом, це збирається певна група людей, і «шара, помоги!», «шара, помоги!», і «кидаєш» ту шару в бік того корпусу, де складається наступного ранку іспит... Зрозуміло, що той шар ніхто не здвине з місця²⁸.*

Просят «шары» не только у шарообразных памятников. Как сообщил нам А. Пригарин, в Одессе в качестве «магического» объекта студенты почитали «гипсовый бюст то ли Ленина, то ли Маркса (определить уже не представлялось возможным). Он стоял во дворе одной из общаг (не университетской). Для совершения ритуала к нему стекались студики со всей Одессы по ночам». Голова вождя, видимо, вполне отвечала эталону «шары», а харизматичность великого революционера придавала уверенность, что «идол» в состоянии исполнить заветное студенческое желание. В Москве на станции метро «Площадь Революции» у всех скульптурных изображений собак блестят носы: их трут «на удачу» все — от школьников до пенсионеров (по нашим наблюдениям, за 10 минут свыше 20 человек подержались за песьи морды!). Московские студенты полагают, что, по дороге на экзамен «нужно подойти к определенному псу, погладить его по носику конспектом или книжкой или если ничего с собой нет, то просто рукой и сказать, попросить: “Песик, помоги мне”»²⁹. Питерским курсантам сложнее: чтобы сдать экзамен на халяву, надо потереть коню Медного Всадника гениталии. Студенты Полтавского национального технического университета им. Ю. Кондратюка, чтобы получить хорошую оценку на экзамене, трут хвост льву (студенты Полтавского инженерно-строительного института дергают его за хвост³⁰) — одному из персонажей композиции памятника защитникам Полтавы и коменданту крепости Келину. Любопытно пояснение одного из студентов: «Оскільки в житті це зробити нерально, як і здати іспит на “5”, не доклавши зусиль, тому зробивши цю дію, ніби проводиш автотренінг, що ти

зробиш те, що здається неможливим»³¹. Но дело не только в аутотренинге: шара — это апофеоз *реальности*, в которой, как сказал поэт, «и невозможное возможно».

Задабривают Шару не только деньгами. Хотя «хаёвская» Шара обещает всё сделать даром, ей всё равно, кроме мелочи, подносят дары: сигареты, воду, пиво (часто обливают ее «народным напитком»), конфеты, шоколад³² — самый настоящий обряд «жертвоприношения», умилоствления «божества»! На территории киевского Национального авиационного университета есть небольшая скульптура в виде шара с фигурами. *В середині куля абсолютно порожня. За переказами, студенти мають прийти сюди з пляшкою пива і налити всередину «шарі». Уся поверхня пам'ятника вкрита написами-проханнями про успіх і допомогу. Говорять, що під час екзаменів до «шари» не підійти — стільки збирається людей. І кожний студент хоче написати «шарі» своє прохання. А після прохання і ритуалу з пивом потрібно повернутися до скульптури спиною і йти звідси до своєї аудиторії мовчки. Інакше шара не допоможе»³³. Ритуальное молчание и запрет оборачиваться назад — хорошо известные табу знахарской практики в традиционной народной культуре (вспомним купальские поверья или правила принесения непочатой воды из колодца); студенты знают об этом, разумеется, понаслышке, но этого оказывается вполне достаточно, чтобы в точности воспроизвести в типологически сходной ситуации необходимые апотропеические действия. Кстати, вообще считается, что идя на экзамен, «нельзя оборачиваться»³⁴.*

Любопытно, что ритуальное молчание фигурирует и как **предварительное условие** вызывания Шары — в частности, в Киевском университете туризма, экономики и права: *Перш за все потрібно вибрати студента або студентку, щасливих власників «Автомату» («Автомат» — рідний брат Шари, тому вона обов'язково прийде). «Автоматчик» має пройти певну процедуру підготовки до такої важливої справи, як викликання Шари. Для цього перед дверима аудиторії, де має відбуватися іспит, потрібно прочитати молитву «Отче наш», тричі перехреститися самому та тричі перехрестити двері. Після цього можна заходити до аудиторії, зберігаючи ідеальну тишу. «Автоматчик» має сісти на звичне місце, тричі вдарити по столу долонею та промовити: «Шаро, прийди, Шаро, прийди, Шаро, прийди». Тишу потрібно зберігати доти, доки не зайде викладач»³⁵.*

Тишина, очевидно, необходима, чтобы не спугнуть удачу³⁶. Знаменательно, что в роли «жреца» («шамана») выступает *удачливый* человек, который должен передать свою «удачливость» всей группе (ср. обычай перед входом в экзаменационную аудиторию «подер-

жаться за отличника»³⁷ или за человека, который только что сдал на «отлично»³⁸ (вариант: коснуться его ладони³⁹ и тогда «счастье» «перетечет» из руки в руку); или поверья: *чтобы успешно написать контрольную, надо за некоторое время до нее дать свою ручку отличнику пописать на паре по тому же предмету, что и контрольная*⁴⁰; считается, что *помогает, если перед экзаменом посидеть на зачетной книжке отличника*⁴¹.

В некоторых студенческих рассказах («байках») образ «шары» («халявы») в какой-то степени даже антропоморфизуется — по крайней мере, она обладает способностью разговаривать со своими адептами. Приведем один из примеров сказочно-анекдотического характера: «Когда наступила полночь и с окон девятиэтажного общежития на Повенецкой (улица в Петрозаводске. — *Авт.*) слышались соответствующие взывания к Халяве, то она решила ответить: “Ловлюсь”. Удачливое окно не замедлило попросить: “Хочу четверку”. Халява ответила: “Будет и четверка”. Тогда окошко обнаглело: “Пять хочу”. На что Халява ответила: “Тогда учи”, — и больше ее никто не слышал»⁴². Т.В. Лис и И.А. Разумова справедливо видят здесь параллель к сюжету «Золотая рыбка». Кстати, халяву иногда ловят в буквальном смысле слова как рыбку: *Зачетку на удочку из окна вывешивали и говорили: ловись, типа, «шара» большая и маленькая...*⁴³ Удочка чаще всего не настоящая: зачетку привязывают веревкой к палке⁴⁴. Еще ббольшая ассоциативная связь с ловлей «золотой рыбки» проявляется в таком варианте: «Набрать ванну воды, прицепить на карандаш или ручку веревочку, на веревочку — грузик, а потом водить по воде, ловить Халяву и говорить: “Ловись, Халява, большая и маленькая”»⁴⁵. Образ Рыбки-Халявы наглядно вырисовывается в таком юмористическом способе ловли: «Кладешь зачетку на сковородку, желательно чистую, и в открытое окно высовываешь, помашешь ей из стороны в сторону, прокричишь: “Ловись, Халява, большая и маленькая!”»⁴⁶. Поддерживается данная метафора и в акционально-предметном плане в следующем предэкзаменационном предписании: «Прицепить к левому ботинку рыболовный крючок — чтобы удачу поймать»⁴⁷.

Сегодняшние харьковские студенты-политехники, как и петрозаводцы, убеждены в возможности «диалога» с Шарой (Халявой): открыв форточку, надо звать Шару трижды, после каждого раза прислушиваясь; если в ответ будет молчание, надо после третьего раза захлопнуть форточку и быть уверенным в успехе, а если что-то услышишь в ответ, значит не сдашь экзамен⁴⁸. Уместная параллель: когда душит домовой, его надо спросить, к добру или к худу; в большинстве зафиксированных нами на Украине вариантов, если к

добрю — он промолчит, если к худу — «хукнет». Понятно, что иногда роль Шары, шутки ради, озвучивают соседи снизу, сверху или сбоку, и нередко на мольбу «Шара, приди!» звучит: «Не приду!».

В известной степени антропоморфным выглядит образ Шары и в ритуалистике студентов Киево-Могилянской академии. Недалеко от Могилянки, на Контрактовой площади, находится известный памятник Г. Сковороде (работы И.П. Кавалеридзе) — самому знаменитому «спудею» академии (кстати, недоучившемуся, т.е. оставшемуся «вечным студентом» и даже иногда на склоне лет в шутку представлявшемуся: «Студент Григорий Сковорода»). «Могилянцы» утверждают: *Якщо за три дні до іспита прийти до пам'ятника Сковороди і обійти його тричі зі сходу на захід, то неодмінно цим ви зможете на-кликати на себе шару, але не просто шару, а Шару Сковороди. Вкінці треба обов'язково посидіти трохи біля «Сковороди». Це допомагає в першу чергу студентам-філософам та філологам*⁴⁹. Л. Гасиджак так описывает «Шару» со слов молодых полтавчан: «“Шара — це улюблена тітонька студента”, — говорять одні студенти і уявляють її у вигляді молодої красивої жінки»⁵⁰; другие их земляки отождествляют шару с известным персонажем низшей мифологии славян: «це невидима для людського ока істота, але я чомусь уявляю її в образі домовика: це щось маленьке, волохате, кумедне»⁵¹. Совершенно закономерно в качестве ближайшей типологической параллели к обряду ловли Халявы Т.Г. Иванова вспоминает «о ритуалах договора человека с мифологическим существом: хозяина дома с домовым; пастуха с лешим»⁵². В восприятии москвичей Халява очень напоминает кикимору (особенно в билибинском исполнении): «Маленькая худенькая тетенька с длинным носом, хитрыми глазами, длинными костлявыми руками. В руках у нее старая кошелка, а на плечах белая шаль. Волосы у нее собраны на макушке в пучок. На носу огромная бородавка с волосами»⁵³.

Как и домового или кикимору, «шару» иногда «подкармливают»: «...хлеб с маслом берут в одну руку, а зачетку в другую» — и так выходят на балкон или высовывают обе руки в окно, призывая спасительницу⁵⁴. Любопытно, что у некоторых народов России встречают человека не хлебом-солью, а хлебом с маслом. В качестве ритуальной пищи «шары», естественно, часто фигурируют сладости, в частности сахар (этот обычай, несомненно, восходит к современной детской субкультуре⁵⁵, в которой вызов известных персонажей осуществляется исключительно с помощью сладостей, в частности конфет, хотя, разумеется, у этого обычая есть и архаические корни). Львовяне после вызова халявы кладут на закрытую зачетку конфетку, задабривая духа-помощника⁵⁶. А интернет-источники советуют:

«...по дороге на экзамен нужно разбрасывать конфеты, причем и в левую и в правую сторону! Запасись килограммом вкусных конфет — дешевых Халяве не подавать!»⁵⁷. Как и в случае обсыпания жениха и невесты конфетами, этим действием программируется «сладкая жизнь», столь вожеленная студентом всегда, а на экзамене в особенности. Студенты-философы Харьковского университета, вызвав «шару», оставляли на ночь открытой форточку, а на столе в качестве угощения клали соленый огурец, полагая, что это как раз то, что ей больше всего надо после облета захмелевших студентов⁵⁸. Поскольку Шара мыслится как Alter ego студента, а непьющего студента фольклор просто не в состоянии представить, то нередко ей «накрывают поляну» по всем правилам общажного гостеприимства, полагая, что уж мимо рюмки она точно не пролетит: «На стол в общаге ставится рюмочка водки, какая-нибудь закуска и зачетка. После этого три раза зовется “халява”. Когда она прилетит, водка в рюмке должна шелохнуться. Теперь надо подождать некоторое время. Так как “халява” тварь чистоплотная, выпив водки и закусив, она присядет на зачетку (не на грязный же стол!). После этого зачетку надо захлопнуть...»⁵⁹.

Приглашение Шары (Халявы) разделить трапезу с людьми, несомненно, восходит к обычаю приглашения Мороза, Доли и ряда других мифологических персонажей к праздничному ужину (например, на Украине на Свят-вечер хозяин, оборачиваясь к окну или выходя на крыльцо, часто с ложкой кутьи, а то и с целым горшком, звал: «Морозе, Морозе, іди до нас кутю їсти!»⁶⁰.

Рюмка водки же, налитая Шаре, вполне коррелирует с обычаем, прочно укорененным и в современной поминальной традиции восточных славян: наливают рюмку душе покойного и выставляют на подоконник, иногда оставляют на столе, порой ставят прямо на могилку.

Есть и зооморфные образы «шары»: *А мы зовем кошку Шара*⁶¹. Понятно, что она выполняет роль живого талисмана. Хорошей приметой считается у некоторых студентов, идя на экзамен, погладить котов, обитающих в общежитии. Доминирует, однако, **орнитоморфный** образ Шары (Халявы) вследствие ее способности свободно перемещаться в воздушном пространстве. «Птичье» начало в этом образе имеет, по справедливому замечанию Т.Г. Ивановой, глубокие мифологические корни. Показательно, что «в одном из вариантов вызывания Халявы непосредственно на экзамене, когда тянешь билет, звучит следующая формула: “Птица Халява (птица Шара), лети!”»⁶². С представлением о Халяве как птице связано и такое предэкзаменационное предписание: утром покрошить кусочек хле-

ба птицам (лучше голубям), приговаривая: «Птичкам — хлебушек, а мне — хорошие оценки!»⁶³.

Разумеется, вызов «шары» имеет много общего с детскими «спиритическими сеансами» (подобные сеансы имеют место и в студенческой, преимущественно девической, среде⁶⁴) и вызовом Бабки-матюкалки, «гномика», Пиковой Дамы, Черной руки, Жвачного короля и некоторых других персонажей современной детской мифологии, равно как и духов Пушкина, Гитлера, Наполеона и других известных людей. Жутковатая, но страшно занимательная детская игра с потусторонними силами (опыт участия в которой есть почти у всех студентов и многих студентов, хоть раз в жизни побывавших в школьные годы в детских лагерях или вырвавшихся в дворовых компаниях) в обряде вызова «шары» теряет свою жутковатость, но не теряет характера веселой, порой эксцентричной, игры, правда, с более четко выраженной утилитарной направленностью (впрочем, и вызов названных выше персонажей тоже не совсем бескорыстен — обычно их просят что-либо сделать, однако отнюдь не жизненно важное).

Известно, что «любой ведический ритуал начинался с процедуры призывания богов, совершаемой специальным классом жрецов, однако в более поздних религиях он утрачивается, вновь проявляясь лишь в откровениях мистиков, их практиках взаимодействия с богом, а также в системах типа спиритизма. Вызывание имеет смысл при выделении посредством персонализации объектов своей психической реальности»⁶⁵. Призывание Халявы (Шары) имеет все структурные составляющие древних обрядов и базируется «на архетипах, которые определяют общение человека с представителем иного мира»⁶⁶. Обычно «место проведения обряда связано с локусами, маркирующими канал связи между нашим и иным миром (окно, форточка, крыша; в современных условиях — балкон)»⁶⁷. Однако это могут быть и институтский коридор (непосредственно перед экзаменом), и площадка перед учебным корпусом: «Точно в двенадцать ночи нужно подойти к тому корпусу, где будешь сдавать экзамен, открыть зачетку, крикнуть “Халява, приди ко мне”, и как только что-нибудь услышишь, какой-нибудь звук, захлопнуть зачетку и бежать быстро, не оглядываясь»⁶⁸. По справедливому мнению Т.Г. Ивановой, «обстоятельства, детализирующие обряд, также архетипически узнаваемы: в одиночестве — “чтобы рядом никого не было”; в темноте — “потушить свет”; будучи обнаженным...; с элементами жертвоприношения — “выкинуть в окошко мелкие деньги”»⁶⁹. Окно общежития воспринимается студентами не только как **пограничье иного мира**, но и как **граница «взрослого, чужого мира и своего** (отсюда — проявления эпатажа, желание шокировать, под-

разнить прохожих и жителей окрестных домов — в связи с обрядом вызова шары иногда это принимает форму иронического утверждения, что чем больше от воплей студентов проснется соседей, тем больший успех гарантирован на экзамене); шуточные громкие призывы неких существ через окно характерны, например, как «кара» за карточный проигрыш⁷⁰.

Окно общаги — это еще и **граница воли/неволи**, так как общежитие в силу его определенной режимности нередко в студенческом фольклоре ассоциируется с тюрьмой, например, в таком известном тексте:

*Сидит за решеткой
в общаге сырой
вскормленный в неволе
студент молодой.*

Проникновение в комнату через окно или спуск из окна на связанных простынях (побег из тюрьмы!) часто фигурируют в студенческих байках⁷¹. В соответствии с такой трактовкой Шара предстает как чудесная спасительница несчастного «узника» из учебной неволи.

Вариантов призыва «шары» множество. Самый банальный: *Вечером перед экзаменом, когда ложишься спать, выглядываешь в форточку и кричишь: «Шара, приходи!» Иногда и правда приходит*⁷². Не менее «классический»: *В полночь перед зачетной неделей надо высунуться из окна на улицу, помахать зачеткой и прокричать: «Халява, приходи!»*⁷³. На агрономическом факультете Житомирского сельскохозяйственного университета, по словам его выпускницы (1992 г.) Тамары Семеновны Смаглюк (1970 г.р.), перед сессией в 12 ночи студенты на всё общежитие кричали, чтоб к ним пришла **лафа** (зап. В.М. Смаглюк 12.12.08 г.). Знаменательно, что «успешность данной операции прямо пропорциональна громкости звучания данной фразы»⁷⁴. Большинство студентов уверены, что кричать надо «во всю силу» и «долго»: *Чем усерднее это делать, тем милостивее будет «шара»*⁷⁵. Впрочем, современная техника облегчает задачу: известен случай, когда один молодой человек в 12 ночи стал звать к «шаре» через микрофон, подключив колонки на 90 Вт⁷⁶. Самое интересное, что экзамен он действительно сдал «на шару»: видно, его так и слышали.

С классическим способом вызова шары (через форточку) переключается один из обычаев харьковских политехников: *Когда ты закрываешь первую сессию, выпиваешь стакан водки, вылазишь в окно и кричишь: «Я стал студентом!»*⁷⁷.

Однако при индивидуальной ловле халявы вовсе не обязательно «орать как ненормальный», «можно шепотом», но «обязательно, чтобы все легли спать уже, выключить свет везде вообще»⁷⁸. Форточку оставляют открытой, чтоб шара ночью могла свободно прийти. Харьковские политеховцы иногда призывают настезь *все* окна и двери в 12 ночи и только тогда призывают «шару»⁷⁹. Чаще всего это происходит не просто *вечером*, а в 12 ночи — по народным поверьям, это время разгула нечистой силы и возможности свободного общения с духами, «размытости границ между мирами»⁸⁰.

Есть и такое пояснение избираемого времени: «Потрібно рівно опівночі або пізніше (але ні в якому разі не раніше, бо то ще ходить Шара прожитого дня, а нова приходить лише опівночі)»⁸¹. Студенты Киево-Могилянской академии считают наиболее успешной ловлю шары в полнолуние (студенты Харьковского университета им. В.Н. Каразина также полагают, что охотиться за «шарой» *надо вечером накануне экзамена, когда уже светит луна*⁸²; в хозяйственной и лечебной магии этот фактор также считается весьма значимым), а сакральность времени обрядового действия удваивается из-за того, что обряд начинается ночью ровно в 12 часов 12 секунд⁸³. При этом важны и такие нюансы: *Потрібно лівою рукою відкрити вікно, яке виходить на місячну сторону, висунути туди (тією ж лівою рукою) залікову книжку і вимовити заклинання «Шаро, влети!» три рази. Потім закрити вікно правою рукою, а залікову книжку залишити на підвіконні (бажано не з боку вулиці, хоча і так, говорять, досить ефективно)*⁸⁴.

Оппозиция *правое/левое* очень важна в студенческих предэкзаменационных ритуалах и поверьях, как, скажем, и в спортивной субкультуре⁸⁵, хотя единства в понимании «правильности» тех или иных действий, совершаемых правой рукой или ногой, у информантов нет. Тем не менее, из поколения в поколение передается «тайнознание»: *на экзамен дверь в аудиторию открывают правой рукой, а заходят с левой ноги*⁸⁶, билет надо тянуть левой рукой (некоторые студенты уточняют: и подходит слева к преподавателю⁸⁷), а стоять на правой ноге (по другой версии — стоять на левой ноге и смотреть только левым глазом; наиболее знающие добавляют: «пальцы правой руки в это время скрестить на удачу за спиной, а глаза зажмурить»⁸⁸); а «группе поддержки» (родным или любимому человеку) предлагается, по словам Леша Барсукова, студента-дипломника МГУ, и вовсе нечто садистическое: «всё время экзамена держаться левой рукой за свое правое ухо, ни на секунду не отпуская»⁸⁹ (иногда встречается шуточное предписание успеха ради принять такую позу самому экзаменуемому и держать ее на протяжении всей

«экзекуции»). Кстати, зачетку с пойманной и связанной «Халявой» кладут в левый карман, а ножницы — в правый⁹⁰. В традиционной народной культуре акцентирование *правого/левого* происходит практически во всех обрядовых действиях и в обыденной практике (например, «чтобы не болели зубы, нужно обуваться с левой ноги»⁹¹), однако сами носители традиции зачастую не могут объяснить смысл данных поверий, как и студенты — характер своих предпочтений.

Одесские студенты-историки полагают, что для привлечения «шары» надо изобразить из себя примерного ученика: *В 12 часов ночі потрібно стати і читати там якийсь там текст, конспект для екзамену, читати, і в цей час же відкриваєш зачітку (заліковку), і коли дочитав там конспект, зразу закриваєш і «на шару» кричиш, то єсть отакий щоб хлопок був. Закривається зачотка і попадаються самі легкі питання, які ти вже прочитав. Ти вже знаєш які, в любому випадку. Ну, зі мною таке було. Ну скільки я так робив, в любому випадку попадались прості питання, які ти вже прочитав»⁹². В 12 часов, кроме вызова «шары», практикуются, кстати, и другие магические обряды. Например, у тех же одесситов *підряд кажуть: «Щоб я здав на п'ять, на п'ять, на п'ять.» — дивляться в зачітку, перша сторінка, да? А потім вот, коли сказав дев'ятий раз — закриваєш, і усьо»⁹³. Москвичи также убеждены, что «можно зачетку заговаривать, просить ее: “Зачетка, хочү пятерку!”»⁹⁴. А в ХАИ в качестве ритуала, обеспечивающего успешную сдачу экзамена, ровно в полночь устраивается... стирка носков⁹⁵.**

Вот как описывает процедуру вызова «шары» студент Харьковского политехнического института: *Если вы хотите хорошо сдать экзамены и получить хорошие оценки, но при этом ничего не знаете, вам поможет только одно. Этот способ рассказали мне два студента третьего курса, живущие по соседству. Однажды пришла сессия, а именно экзамен по высшей математике. На третью попытку сдачи экзамена студенты забыли всё, что когда-либо знали. И так как времени выучить весь материал уже не оставалось, они решили сдать все «на шару». Для этого надо в ночь перед экзаменом (часа в 3⁰⁰— 4⁰⁰) войти в форточку и заорать во все горло: «Шара, прииди!!!». Так надо орать не один раз!!! И когда из форточки подует ветер (это не ветер — это «шара»), эту шару надо ловить!!! Словить ее можно и нужно предметами типа зачетки, пустой пачки сигарет или спичечным коробком. После того, как поймаешь «шару», надо как можно быстрее запечатать ее, желательнo скотчем»⁹⁶. И, наконец, самое главное: на экзамене, перед тем как взять билет, надо выпустить «шару» из зачетки (коробочки) в аудиторию⁹⁷. Зачетку с «шарой» внутри скрепляют большой скрепкой, а чаще перевязывают ниткой*

(как правило, крест-накрест — символика креста как оберега), причем многие считают, что нитка должна быть непременно *красной*⁹⁸. Некоторые студенты прямо кладут красную нитку в зачетную книжку⁹⁹. Есть также поверье: *Перед экзаменом привязываешь красную ниточку на левую руку. Помогает.*¹⁰⁰ Некоторые студенты надевают на экзамен нижнее белье красного цвета (такой обычай встречается и у польских школьников), причем кое-кто — наизнанку, и красные носки¹⁰¹. Одежда шиворот-навыворот и красный цвет — «классические» средства от сглаза в традиционной народной культуре, и неудивительно, что они оказались востребованными студенческой субкультурой в ситуации экстремума. Красную нитку, например, вплетают корове в хвост или обвязывают ею рог — «от порчи». Однако красный цвет — это еще и символ здоровья, радости, красоты. На Украине во многих регионах был обычай на Пасху класть крашанку красного цвета в воду, а потом этой водой умывать всю детвору. На Белгородщине *когда гремит первый гром, матери берут красное вышитое полотенце и утирают детей — лицо и всё тело, да и самому можно, чтоб не болели*¹⁰¹. Известно также, что красная нить используется в любовной магии славян¹⁰³, и Халяву, в сущности, «привораживают», как какую-нибудь Машку или Дуньку.

Между прочим, известнейшее поверье-табу «на экзамен нельзя приходить в новой необношенной вещи — это может вызвать трудности при ответе» — тоже порой связывается с Халявой: на старом костюме (если в нем хотя бы когда-то успешно сдавался экзамен) «Халява оставила следы своего пребывания»¹⁰⁴.

Если для питерцев при поимке Халявы достаточно сделать «ловительный» жест рукой и захлопнуть зачетку¹⁰⁵, то студенты полтавских вузов охотятся на «шару» более изощренно: «Потрібно взяти новий поліетиленовий пакет (обов'язково цілий, бо якщо буде дірка, Шара може вилетіти), вийти у коридор в гуртожитку і пробігтися з відкритим пакетом, тричі гукнувши заповітне: “Шара, прийди!”», щоб він набрався повітря. Потім пакет швиденько зав'язати і покласти в недоступне місце. Його не можна розв'язувати, аж поки не складеш іспит»¹⁰⁶. «Шара» таким образом «материализуется», приобретая форму шара. У некоторых российских студентов, а также курсантов, беготня с полиэтиленовыми пакетами происходит в аудитории сразу после консультации: студенты ловят знания (а заодно и халяву) на лету¹⁰⁷.

У харьковчан популярен такой метод ловли: *Есть и такой прикол. Трое утром выходят на улицу: один в дверях с открытым пакетом, а два других, выбежав из кустов и махая руками, гонят шару в пакет, который открывают при сдаче сессии*¹⁰⁸. Замечательно такое

представление: «Учитывая то, что “халява” находится в пакетике, студент перед началом экзамена должен ее выпустить и *ею подышать* (курсив наш. — М.К.)»¹⁰⁹. Порой ловят шару и полотенцем: *В ночь перед экзаменом студенты собираются большой компанией и пьют спиртные напитки в очень, очень больших количествах. Потом берут самого пьяного, сажаят на шкаф и он кричит: «Шара!» А другой, более трезвый, стоит с полотенцем наготове. Когда пьяный на шкафу кричать уже не может, то тот, что с полотенцем, бегаёт по комнате и махает им: ловит шару*¹¹⁰.

Согласно нашим экспедиционным записям в некоторых украинских селах Шебекинского района Белгородской области еще в 1950—1960-е гг. женщины во время засухи увидят, что тучка идет, снимают с себя платки, машут: *«Давай же, давай, приходи!»*¹¹¹. Другой информант уточняет: *Буває, нема і нема доща, і вродє захмарює, — ну платками чорними махати!*¹¹² Налицо симильная (имитативная) магия; в случае с шарой (которая представляется, очевидно, в виде незримого облака) полотенце — не только средство «загона», но и в какой-то степени сам образ этого «облака». Кстати, *лупцевание* по воздуху мокрыми полотенцами, если воспринимать Халяву как Долю, вполне соотносимо с представлением о том, что «если у человека ленивая Доля, он должен разыскать ее и побить — тогда она начнет работать и помогать своему хозяину»¹¹³. Весьма педалируемый в студенческих поверьях о ловле Шары момент *насилия* над нею и *принуждения* служить счастливому ловцу также восходит к народному представлению о том, что «человек должен *сам найти* свою долю (независимо от того, ленивая она или нет. — М.К.) и *заставить* (курсив здесь и выше наш. — М.К.) ее на себя работать»¹¹⁴.

Поскольку халява (шара) ассоциируется с потоком ветра, вызов ее нередко связан с созданием потока воздуха, что достигается бегом: *Я знаю прикольный случай, когда, значит, мальчик <...> непосредственно перед экзаменом <...> разогнался из одного конца корпуса, вот так вот с зачеткой, значит, бежал и орал: «Халява, ловись!» <...> Потом бежал в обратную сторону. Вот так он постоянно туда-сюда гонял. В конце концов ему сказали, что его щас выгонят, если он вообще щас не успокоится. И он ушел на другой этаж ловить*¹¹⁵. Мальчик этот не уникален. «Курсанты Военмеха, размахивая зачетками, прыгают ночью по крыше корпуса»¹¹⁶. У курсантов вообще очень популярна ловля халявы на бегу: в Военно-морском институте радиоэлектроники им. А. Попова на протяжении нескольких сессий перед экзаменом по философии курсанты, решив, что «философия предмет ненормальный, поэтому и ловить Халяву надо по особенному», устраивали такой «хэппенинг»: «Высыпав 15 зачетов в

пододеяльник и взявшись за его концы, они стали бегать по жилому корпусу с криками: “Халява, ловись!”; пока их не прогнал дежурный офицер»¹¹⁷. В других училищах коллективный обряд отличается некоторыми нюансами: «Зачетки всего курса военного училища накануне экзамена собирают в один пододеяльник, и толпой “тихо” бегают с пододеяльником по коридору, вполголоса шепча: “Халява, ловись!”. Пробежав весь маршрут (свой в каждом училище) три раза, разбирают зачетки, расходятся и ждут Халяву»¹¹⁸. Несомненно, в этих вариантах раздувающийся от ветра пододеяльник — тоже образ Халявы. Однако тут есть и имитативно-магический момент: «летающий» студент и сам провоцирует *летающую* «шару», «уподобляясь» ей, как Винни-Пух уподоблялся тучке: «Я тучка, тучка, я вовсе не медведь...»

Зачетку, как известно, во время сессии (а некоторые и не только в этот период) стараются никому не показывать (чтобы не сглазили), но особенно важно, чтоб зачетку с «шарой» внутри открыл сам преподаватель на экзамене, и этот «дух-помощник» вылетел бы выполнять свои функциональные обязанности. Причем студенты РГГУ действия Халявы представляют так: веревку перед экзаменатором-экзакутором разрываешь, «чтобы Халява из зачетки вылетела, схватила преподавателя за лицо и больше не отпустила»¹¹⁹. Питерцы описывают этот момент в пародийно-сказовом стиле: «и выйдет Халява из зачетки, и нападет на препода, и он, напуганный, поставит “5”»¹²⁰.

Студенты-полтавчане считают, что «на іспиті не можна відчиняти вікно, щоб “Шара”, борони боже, не вилетіла»¹²¹. Некоторые студенты на экзамене встряхивают зачетку, чтоб «халява» проснулась. Восприятие Халявы как живого существа ярко проявляется в такой анимистической формулировке: *Нельзя показывать зачетку никому вообще. Особенно если там кто-то живет уже, поймал кого-нибудь*¹²². Кстати, у студентов-петрозаводцев есть поверье, что халяву звать не нужно: *Считалось, что она там, в этой зачетке, сидит и ждет открытия*¹²³ — именно поэтому зачетку должен открыть только преподаватель на экзамене.

Среди вариантов вызова «шары» есть и такой: *Выпивают бутылку водки, в окно кричат три раза «Шара, приходи!» — и разбивают бутылку об окно (о раму. — М.К.)*¹²⁴. Разбивание бутылки, на наш взгляд, связано с одним из застольных обычаев, распространенных в студенческой среде Харькова: когда выливаются последние капли «божественной влаги», счастливчик, над чьей «тарой» это происходит, в этот момент должен загадать желание, а затем дунуть в пустую бутылку и быстро закрыть (чтоб желание не вылетело), а

затем, через какое-то время, разбить бутылку, чтоб желание исполнилось¹²⁵.

Некоторые харьковские студенты процесс вызова «шары» сочетают с мантической практикой: *[Сергея]: Я знаю более радикальный метод: перед сдачей экзамена студенты в общаге становятся на балкон с двумя пустыми бутылками из-под пива... [Женя]: (перебивает): ...Ага, еще в трусах и в полнолуние (общий смех — прим. автора). [Сергея]: ... Так вот, с криками «ШАРА, ПРИДИ!» кидают эти бутылки на землю. Если обе бутылки разобьются, то будет шара¹²⁶. Очевидно, «шара» мыслится заключенной в бутылке как джинн; разбив бутылку, владелец ее освободит какого-нибудь Старика Хоттабыча, и тот, несомненно, отблагодарит его. Студенты ХАИ же, призывая Шару, выбрасывают с балкона *полную* бутылку пива, держа в руках открытую зачетную книжку¹²⁷, что, конечно, мыслится как жертвоприношение, но в то же время символизирует и «провоцирует» наполненность студенческой головы знаниями.*

Важен и вопрос идентификации «шарой» просителя. В Днепропетровской горной академии студенты в 12 часов ночи открывают паспорта на странице с фотографией и трижды зовут «шару», высовываясь в окно¹²⁸. Некоторые студенты полагают, что необходимо показать «халяве» место в зачетке, ткнуть пальцем, чтоб не промахнулась.

Чтобы «шара» тебя заметила, нужно «за день перед экзаменом *по-молиться богине Шаре* (обратим внимание на терминологию, которая встречается и в таком виде: «Научный похуизм. Это студенческая религия. У студентов один бог — Халява. Есть один Великий Бог Халява! И одна священная книга “Авось”¹²⁹. — М.К.), а ночью бегать вокруг общежития с громкими воплями «Шара, приди!»¹³⁰ или даже в 12 ночи раздеться наголо и, бегая вокруг дома (общежития), кричать: «Шара, приди!» — тогда тебя уж точно заметят¹³¹.

Сдача экзамена «на шару» «с божьей помощью» нередко обыгрывается в студенческом фольклоре. Приведем самый популярный анекдот на эту тему, известный во множестве вариантов (в каждом из них меняются названия институтов или факультетов), к тому же включенный в тост: «В начале семестра Бог обращается к одному из ангелов:

— Ну, как студенты в ДонНУ (Донецком национальном университете. — М.К.) поживают?

— МатФак учится, ФилФак учится, ЭПФ гуляет, водку пьет.

В середине семестра та же история, под конец семестра:

— Все учат, один ЭПФ гуляет.

В ночь перед экзаменами:

— Все учат. ЭПФ богу молится.

— Молятся... Значит, поможем, — ответил Бог.

Так выпьем же, а помолиться мы всегда успеем»¹³².

Эротический момент отчетливо выражен в поверьи студентов РГГУ: «Это ты, наверное, знаешь, что раздеваться нужно, когда ееловишь? Я не знаю, как насчет девчонок, я не встречал ни разу, чтобы девчонки раздевались, а для ребят это обязательно, а то Халява не придет»¹³³. По логике москвичей, поскольку Халява женского рода, то соблазнить ее можно «мужскими прелестями». Актуализация эротического начала отмечается и в поведении студентов Санкт-Петербурга: «В общежитии Государственного университета аэрокосмического приборостроения юноши и девушки, “будучи в состоянии сильного подпития, решили поймать Халяву, причем у них родилась идея, что успех предприятия пропорционален степени раздевания того человека, который ловит Халяву; а раз они ловили Халяву коллективно, то и раздеваться им предстояло коллективно”»¹³⁴. В данном случае эротическая энергия, возникающая в безумии предэкзамнационного «радения», очевидно, должна, как воронка, втянуть пролетающую мимо Халяву. Порой раздевание при индивидуальном вызывании Халявы напоминает ведьмаческий обряд перед вылетом на шабаш: «раздеться, намазать хотя бы часть волос чем-нибудь липким, посыпать пухом»¹³⁵. Однако данная аллюзия успешно контаминируется со старинной русской заговорной практикой: для привлечения покупателей продавцы еще в XIX в., как свидетельствуют этнографы, могли намазать волосы медом и произнести нечто вроде: «Как мухи на мед, так чтоб и покупатели липли к моему товару!». Обмазывание чем-то липким и обсыпание пухом отсылает нас к известным славянским обычаям наказаний жен за супружескую неверность (вождение их обнаженными по селу), но поскольку в студенческом обряде сам человек выполняет «позорящие действия», это может быть воспринято как акт самоуничтожения; пух же, налипающий на сладкие волосы, по закону симпатической магии, инициирует (и имитирует) прилипание к бедной студенческой голове «халывы», которая представляется как нечто «белое и пушистое».

Как известно, обегание дома или поля нагишом — это классический метод апотропеической (отгонной, предохранительной) магии. Например, в ряде регионов России, чтобы избавиться от тараканов, женщина в полночь, раздевшись донага, верхом на метле или кочерге объезжала дом, приговаривая: «Попы — вон, тараканы — вон!»; в Болгарии пожилые женщины, оббегая голыми двор и показывая небу задницу, отгоняли градовые тучи; в Украине до сих пор знахарки, коих иногда по-простому называют «ведьмами», оббегают перед

восходом солнца поля подсолнечника — и ни один воробей не сядет на эти растения. Не исключено, что в приведенном варианте вызова «шары» содержится не только призывание Удачи (чем эксцентричнее это делается, тем больше шанс — полагают некоторые студенты), но и отпугивание Неудачи, тем более, что есть поверье, правда фиксирующееся не часто, что помешать ловле «Халявы» может ее муж «Пиздец»: «...будет ночью проходить мимо, увидит свою жену в форточке и все испортит»¹³⁶. Но чаще их воспринимают не как ближайших родственников, а как антагонистов: «...наряду с добрейшим богом Халявой присутствует и злой дух Пиздец. Он помрачает разум, отнимает волю, нагоняет сон. И вообще создает невезуху. Это искушитель, исчадие ада»¹³⁷. Есть также представление, что перед ловлей Халявы надо выгнать «Пиздеца» — с мокрыми трусами не меньше получаса бегать по комнате и стучать ими по углам, приговаривая: «Пиздец, уходи!»¹³⁸. Мокрые трусы, да еще (атрибут эротический и весьма популярный в народной смеховой культуре, например, в украинском свадебном обряде «купання батьків» и в разнообразных ряженьях) иногда уступают место полотенцам: «Не знаю, как в других институтах, а в общагах нашей альма-матер студенты, готовясь к сессии, когда от книг у них совсем опухала голова и овладевал злой дух, начинали “изгонять Пиздеца”. Обряд совершается так: одуревшие от знаний люди вооружаются полотенцами, открывают окна и двери и начинают бегать по комнате, размахивая полотенцами и крича: “Пиздец, уходи!!!”. Через некоторое время Пиздец покидает жилище»¹³⁹. Знаменательно, что в акционально-предметном плане этот образ и ч е м, кроме вербальных формул, не отличается от описанного выше обряда ловли Халявы. Естественно, что карнавальное переодевание тут тоже может иметь место: «Вечер накануне экзамена. 23:00. Прежде чем ловить халяву и предпринимать какие-то серьезные действия, нужно прогнать Пиздец (из песни слов не выкинешь, именно он может накрыть тебя на экзамене). Итак, открывайте все окна и двери, обматывайтесь простынями (Гы-гы-гы), берите в руки влажное полотенце и, скача по квартире вприпрыжку, приговаривайте: “Пиздец, уходи!!!! Уходи, кому говорят!!!!”. И так, пока не выгоните. Чем дольше будете выгонять — тем вернее»¹⁴⁰. Белые простыни — явный отголосок детских (детсадовских, а впоследствии лагерных) ночных «пуганий» «привидениями» сверстников противоположного пола, однако у этого обычая есть и мифологические корни, в частности, известно, что ряд персонажей низшей мифологии имеет белый, говоря на молодежном жаргоне, «прикид»; впрочем, для ритуала изгнания Пиздеца актуально народное поверье, что «белый цвет защищает от дурного глаза, от порчи»¹⁴¹.

«Духом зла» является также «западло», поэтому иногда студенты перед экзаменом тщательно подметают аудиторию — выметаю «западло»¹⁴². Но веником же можно ловить и «халяву». По крайней мере, студенты МАДИ в общежитии перед экзаменом *из конца коридора наматают «мусор» в открытую зачетку, которая лежит на полу*, и при этом уверены, что вместе с сором удастся наместить и «халяву»¹⁴³. Так же поступают и некоторые харьковчане, правда, несколько усложнив ритуал за счет включения в него «магической» цифры «5»¹⁴⁴: *В ночь перед сдачей экзамена или зачета нужно раскрытую зачетку (только свою) положить на пол. Затем ты хватаешь веник и поворачиваешься вокруг своей оси 5 раз, и начинаешь мести соринки, пыль, мусор на свою зачетку (она должна быть открыта на той странице, куда тебе должны ставить зачет или экзамен), и при этом приговариваешь «Халява, ловись!»*, потом, не отряхивая, закрываешь ее и ждешь завтрашнего дня¹⁴⁵. Иногда говорят, наматывая мусор: «Удача, ловись!» (курсив наш. — М.К.), — причем считается, что «этот способ срабатывает практически всегда»¹⁴⁶; *Халява на сміття клює відмінно*¹⁴⁷. «Магическое верчение» встречается и в других предэкзаменационных ритуалах: некоторые украинские студенты полагают, что перед выходом на экзамен надо *тричі перекрутитися навколо себе*¹⁴⁸. В традиционной народной культуре кручение имеет среди прочего семантику «зарождения, основания, плодородия, а также значение «запутывания», о б м а н а, дезориентации или о т в о р о т а нежелательных мифологических персонажей»¹⁴⁹ (так, в одном из полтавских сел нами зафиксирован обычай: идя приглашать на свадьбу, невеста, дойдя до перекрестка, трижды поворачивается на 360°, а потом уже идет дальше). В приведенном варианте вызывания «шары» кручение одновременно выполняет позитивную и негативную функцию: обеспечение хорошего «урожаея плодов» на экзамене и отгон «вредителей» (того же самого «западло»).

Есть целый ряд способов *удержания «шары» в зачетке*. Курсанты одного из военных училищ Санкт-Петербурга, «поймав “дух удачи”, раскладывают зачетки на полу и прокатывают по ним штангу, чтобы “халява” припечаталась к ним»¹⁵⁰. Студенты харьковского политеха, как и многих других вузов, поймав «шару», кладут ее на ночь в морозилку — чтоб «примерзла» к зачетке. Есть и такое толкование помещения ее в холодильник: «чтобы халява поела»¹⁵¹, т.е. задабривание; некоторым студентам даже точно известны вкусы Халявы: зачетку с прекрасной «пленницей» кладут «рядом с сыром (“халява его любит”); между сыром и колбасой; на блюдечко “с чем-нибудь вкусным”»¹⁵². Иногда Халяву даже не зовут — просто оставляют раскрытую зачетку на столе рядом с вареньем, рассуждая: «Халява

голодна, сама придет»¹⁵³. В представлении о «вечной голодности» *Халявы* как нельзя лучше проявляется ее *родственность* «вечно голодному» студенту (одна из доминантных черт данного фольклорного образа).

Сладкая приманка (преимущественно сахар) тоже считается надежной ловушкой для «шары». Впрочем, встречается и такое толкование: *надо насыпать цукру в залікову книжку, щоб підсластити викладачу* (выделение наше. — М.К.) *та підманити «шару»*¹⁵⁴. В Киеве *перед экзаменом в зачетку насыпают сахар на ту страницу, где происходят текущие дополнения, и ложат на ночь на подоконник. Утром перед тем, как идти уже на экзамен, заваривают чай и сыпят туда сахар из зачетки*¹⁵⁵. Порой студенты сыпят хлебные крошки на раскрытую зачетку¹⁵⁶; иногда мажут место будущей оценки спиртом или водкой, чтоб «халява» охотнее прилипла и была благосклонней.

Симптоматично, что в ритуале вызова «шары» непременно фигурируют «магические числа»: не говоря уже о *троекратном* произнесении «заклички», отмеченном повсеместно, у пермских студентов после воплей «Халява, приходи ко мне в зачетку!» — «нужно выйти с закрытой зачеткой на улицу и несколько раз обойти вокруг столба. Студенты универа обходят три раза, политехи — семь раз, а медики — тринадцать»¹⁵⁷. «Несчастливое» число 13 избирается по принципу «клин клином» (ср.: «Если билеты лежат в ряд, надо отсчитать тринадцатый, тогда повезет»¹⁵⁸). Сам же ритуал обхождения некоего объекта (сакрального предмета или здания — храма, жилища) встречается во многих регионах мира, и, разумеется, весьма характерен для архаических магических практик, часть из которых благополучно дожила до сегодняшнего дня (в трансформированном виде) в традиционной народной культуре (в частности у славян) и для религиозных (в том числе христианских) культов (причем, как в обряде одесситов, обход чаще всего происходит «по солнцу» — «посолонь»). Ритуальный обход чего-либо встречается и в студенческих гаданиях; приведем текст, который, впрочем, является не описанием обряда, а всего лишь пародийной нарративной кочующей в Сети:

Как закончится сессия.

*Темной ночью надо пройти вокруг здания вуза 12 раз, читая заклинание: «Встану я ночью, не перекрещусь, в учебник не загляну! Пойду к дому, где я учусь, у него ответа спрошу. Скажи, дом, темные окна, как закончится этот семестр. Коли ждет незачет, предупреди, беду укажи, в беде помоги, от меня отведи. Слово мое крепко, как строеные атома!». Если дом вдруг зашумит или подует ветер — ждет вас несчастье. Если все тихо — удача.*¹⁵⁹

Молчание/шум как позитив/негатив тут абсолютно аналогичны подобной рецепции в одном из рассмотренных выше вариантов вызова Шары.

Харьковские студенты полагают, что после сдачи экзамена нужно обязательно «отметить» это, чтобы отблагодарить «шару»¹⁶⁰. И это тоже отголосок древних обрядов благодарения. Впрочем, пьют «за святую Халяву»¹⁶¹ и до экзамена. Некоторые харьковчане *после удачно сданного экзамена выходят в коридор и со словами: «Шара, приди!» — кидают зачетку по полу*¹⁶², выполняя таким образом «обряд закрепления успеха» и призывая удачу на будущее. Среди ряда украинских студентов распространен именно как послеэкзаменационный **ритуал удержания удачи** уже упоминавшийся обычай захлопывания зачетки при ловле халявы: «Після кожного вдало складеного заліку або екзамену різко захлопувати залікову книжку та нікому її не дозволяти дивитися, щоб шара не втекла»¹⁶³. Москвичи же полагают, что после удачного экзамена помощницу-покровительницу «поблагодарить надо, сказать так тихонечко: “Спасибо, Халявочка, миленькая”, и отпустить, а то в следующий раз она не поможет!»¹⁶⁴. Однако в том же РГГУ зафиксировано такое представление: «...лучше Халяву потом не благодарить, на то она и Халява»¹⁶⁵. Бескорыстный характер «благодати», противоположный обыденным отношениям «ты — мне, я — тебе», как нельзя лучше подчеркивает «иномирность» Халявы, ее свободу волеизъявления (знаменателен запрет удерживать ее после сессии). Это поверье соотносимо с поверьем (мы фиксировали его среди людей разных возрастных категорий в Харькове и других городах Украины): когда у случайного прохожего «стреляют» сигаретку или одалживают «огоньку», его за это («общую благодать курцов») не принято благодарить, разве что — кивком головы.

Примечательно также табу питерских студентов относительно Халявы: «При неудачном исходе ее ни в коем случае нельзя ругать»¹⁶⁶. В этом представлении, как и в ряде других приведенных выше описаний, образ Халявы выступает родственным образу Доли в традиционной народной культуре; свою Долю, по нашим записям, также не рекомендуется ругать, а тем более проклинать. «Недолго можно накликасть... если над маленьким ребенком причитать о тяжелой жизни или о том, что у него будет несчастливая судьба»¹⁶⁷.

Очень важным для понимания сущности студенческой Халявы представляется нам следующее убеждение студентов РГГУ: «Ловишь ее, когда не знаешь почти ничего, а если к экзамену хоть чуть-чуть готовился или выучил, например, половину билетов очень хорошо, то лучше не надо, а то так не будет такого действенного результа-

та»¹⁶⁸. Питерцы, по свидетельству Т.Г. Ивановой, также убеждены, что «ни в коем случае нельзя готовиться к экзамену в последний день (“если студент готовится в день накануне экзамена и пытается провести этот обряд, результаты будут весьма плачевны”)¹⁶⁹. В массовом сознании современных студентов доминирует представление, что только при знаниях, стремящихся к нулю, возможна результативная помощь Халявы, по принципу «ничего — всё». «Когда нет надежд на приметы, *когда вообще ничего не знаешь* (курсив наш. — М.К.), а экзамен уже близко, остается только одна надежда — это “Обряд ХАЛЯВЫ”¹⁷⁰. Вполне в духе сказочной и революционной логики: «Кто был ничем, тот станет всем!». Учеба — это из «серьезной жизни», халява — из игровой стихии, «смешивать два эти ремесла» — в данном случае — считается неплодотворным; это всё равно что «ни богу свечка, ни чёрту кочерга». Халява, согласно студенческой мифологии, как настоящая богиня (и как женщина) ревнива и требует безусловного поклонения. Поэтому-то надо «орать в форточку, что я дурак и *ничто кроме Халявы* (курсив наш. — М.К.) мне не поможет»¹⁷¹. Кому, как не **дураку**, должна достаться царевна и полцарства впридачу! К тому же по закону «ловли удачи», давно постигнутому народом, *только* минус «притягивает» плюс. Если студент действительно рассчитывает не на знания, а на удачу, причем *только* на удачу, он в самом деле **д о л ж е н** объявить себя дураком, т.е. **п р о д е м о н с т р и р о в а т ь** свою несостоятельность, дабы по закону контраста привлечь удачу: точно так же перед рыбалкой рыбаки симулируют нежелание и неготовность ловить рыбу (отходят от воды, оставляют удочки без присмотра, кладут подсачник в сторонке и стараются на него не *смотреть*)¹⁷². Как рыбаку непосредственно перед рыбалкой лучше **не думать** о рыбе, а тем более о рыбной ловле, точно так же студенту перед «ловлей удачи» нежелательно думать об учебе вообще и об экзамене в частности (некоторые харьковские студенты-философы вечером накануне экзамена, когда в голову уже ничего не лезло, бросали учебник куда-нибудь подальше — например, за диван, и больше его до экзамена не открывали)¹⁷³. В том и в другом случае анимизированную удачу «охотники» хотят обмануть и захватить врасплох. Аналогии подобному поведению мы найдем во многих современных субкультурах. Например, у танцоров, опрошенных нами в Харькове, существует табу: нельзя перед выходом на сцену говорить о танце (и лучше о нем вообще не думать), о костюмах и т.п., нельзя и репетировать непосредственно перед выступлением¹⁷⁴.

По мнению киевлян, грядущей ловле Халявы способствует предствление, что время в день сдачи экзамена — священное, после эк-

замена работать нельзя, иначе Шара в следующий раз не залетит¹⁷⁵. Невольно напрашивается параллель из народной культуры: когда плотники клали сволок (матицу), выполняя очень ответственную и нелегкую работу, сопровождаемую, кстати, магическими обрядами, ничего больше в этот день делать не полагалось¹⁷⁶.

«Халява» нередко фигурирует в студенческих анекдотах. Приведем наиболее известный. «Студенты пришли на зачет, сели готовиться. Преподаватель подошел к окну и открыл форточку. “Что я сделал?” — спрашивает. “Форточку открыли”, — отвечают студенты. “Нет, я халяву впустил. Давайте зачетки”. И поставил всем зачет, не спрашивая. Следующая группа на зачет шла уже в приподнятом настроении. Когда все расселись, преподаватель подошел и открыл форточку. “Что я сделал?” — спрашивает. “Халяву впустили!” — хором отвечают студенты. “Нет, выпустил. Тяните билеты”»¹⁷⁷.

Любопытно, что в ряде случаев мы фиксировали этот текст не как анекдот, а как «байку», начинавшуюся примерно так: «Был у нас один препод...». Иногда даже назывались конкретные фамилии.

Есть и пародийные паремии, связанные с таинственной сущностью, помогающей бездельникам: «Кожній тварі по парі, і нехай ніхто не піде з заліку ображений»¹⁷⁸. Нам известна даже переделанная студентами песня Земфиры «Жара-жара», имеющая хождение в локальной сети общежития № 5 НТУ «ХПИ»:

*Давно уже восемь,
А я еще сплю,
С огромным трудом я с кровати встаю,
На ощупь оденусь и чаю полью.
Замерзшие руки,
Ведь скоро зима,
И в сессию точно
Сойду я с ума,
Но в сердце студента
Надежда живет,
Что все обойдется,
Что шара придет.*

Припев (3 раза):

*Шара-шара,
Буду я ночью кричать из окна,
Шара-шара,
Но только не знаю, придет ли она.*

Как ни странно, ни «Большой словарь молодежного сленга» С.И. Левиковой (М., 2003), ни фундаментальный словарь Леси Ста-

вицкой «Український жаргон» (К., 2005) не дают такого значения этих слов: «дух-помощник, вызываемый студентами, когда пришла сессия» (или, выражаясь по-студенчески, когда «дядя Сёма привалил»¹⁷⁹). Конечно, значения «удача», «легкий успех», «шанс», «фантастическое везение», «нечто легко достающееся» семантически очень близки и, может быть, даже тождественны тому, что в студенческой среде именуется «шарой» («халявой»), и, тем не менее, выражения «ловить удачу» — в литературном языке и «ловить халяву» («шару») — в студенческом жаргоне — совсем не одно и то же, хотя бы потому, что, как мы видели, с ловлей студенческой «удачи» связано немало поверий, представлений и ритуалов (из которых мы проанализировали лишь малую толику).

И.Н. Райкова приводит один весьма любопытный нарратив — описание вызова Халявки: «Есть и способ заведомо невыполнимый: “В ночь перед экзаменом студент берет в руки зачетку и шепчет над ней заклинание: «Ловись, Халявка, большая и маленькая!» После этого зачетка должна быть выброшена в благовременно распахнутое окно. Для полного успеха требуется быстро выбежать из дома и поймать зачетку на лету”»¹⁸⁰. Однако дело не только в том, что «в предполагаемое магическое действие заложена фольклорная формула невозможного: “как зачетку нельзя поймать на лету, так нельзя экзамен сдать на халяву”»¹⁸¹. Этот текст — вербальная игра, пародия на «магический обряд», созданная в насмешку над теми, кто действительно «страдает подобной фигней». Но самое любопытное, что выбрасывание зачетки в форточку действительно иногда практикуется наиболее отчаянными «халявщиками»; по крайней мере, нам известен случай, произошедший несколько лет назад с одним студентом-биологом Харьковского университета: выбросив ночью зачетку в форточку, он ее не нашел и утром...

Мы не останавливаемся на других предэкзаменационных ритуалах, поверьях, запретах, гаданиях, однако хотелось бы подчеркнуть, что проанализированный выше **квазирелигиозный магический ритуал**, по-видимому, будет еще долго оставаться живучим — и не только потому, что не переведутся у нас лентяи и бездельники, и даже не потому, что этот обряд действует ободряюще-вдохновляюще на тех, кто его проводит, но и потому, что студент по натуре своей Homo Ludens, а сессия (на студенческом сленге иногда скромно именуемая «Армагеддоном») — это ведь не только зубрежка и «отчет о проделанной работе», это еще и **игра** (почти спортивная): кто — кого (преподаватель — студента или студент — «препода»), игра, где требуется смекалка, находчивость, чувство юмора, наконец. А еще — это игра случая (с ее странным законом — дуракам везет!).

И именно вызов «шары» — веселая и азартная игра — это попытка **преодолеть скучный детерминизм обыденщины, вырваться за пределы железной логики причинно-следственных связей** («вот не учил в семестре, прогуливал пары...»), поймать удачу за хвост, получить желаемое не «по заслугам», а «на дурняк» — как Божью благодать, — что это, как не утверждение свободы, **самой главной ценности для Человека Играющего?**

Примечания

¹ Райкова И.Н. «От сессии до сессии живут студенты весело...» (фольклор современных студентов: традиционное и новое) // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч. конф. Вып. 9. М., 2006. С. 48.

² Борисенко В. Вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ століття // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. Вип. 15. К., 2003. С. 5.

³ Слово «шара» восходит к офенскому тайному языку: «шарма́, шармо́й, ша́ром — даром» (Бондалетов Д.В. В.И. Даль и тайные языки в России. М., 2004. С. 341).

⁴ «Ловись, Халява, большая и маленькая» / Публ. Т.Ю. Шведчиковой // Живая старина. 2004. № 3. С. 40.

⁵ Подробнее см.: Красиков М. Ukrainian Student Subculture as Mirrored in Epigraphy // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. К., 2005. Вип. 18. С. 73—79; Красиков М. Обрядово-зрелищные формы смеховой культуры современного украинского студенчества (к постановке проблемы) // Дóса/Докса: Зб. наук. праць з філософії та філології. Вип. 9. Семантичні й герменевтичні виміри сміху. Одеса, 2006. С. 61—69; Красиков М. Смеховой мир современного студенчества // VI конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня — 2 июля 2005 г.: Тез. докл. СПб., 2005. С. 87.

⁶ См.: Красиков М.М. Городницька магія слобожан // Проблеми історії та археології України: Зб. доповідей міжнар. наук. конф. До 100-річчя ХП Археологічного з'їзду в м. Харкові 25—26 жовт. 2002 року. Харків, 2003. С. 116—119.

⁷ Слово «халява», скорее всего, происходит от древнееврейского Khalav — «молоко». В старину в еврейских местечках бедным детям при синагогах бесплатно выдавали молоко (Ставицька Л. Український жаргон: Словник. К., 2005. С. 349). Приведем следующее описание: «История такая (почти народное предание, услышанное мною от моей бабушки) — в еврейские местечки привозили бесплатное молоко. Привозил обычно извозчик, дети бежали за телегой и кричали “Халяв!”, ну извозчик, зная что молоко бесплатное, видимо, приговаривал: “Да, да, детки, молочка на халяву привез”» (URL: http://community.livejournal.com/ru_etymology/2008/09/21).

⁸ Сафронов А. Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков, 2004. С. 116.

⁹ *Гасиджак Л.* Субкультура студентства (на прикладі вищих навчальних закладів Полтави) // *Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. Вип. 18.* К., 2005. С. 121.

¹⁰ *Мадлевская Е.Л.* «Халява у каждого одна на всю жизнь» // *Живая старина.* 1998. № 2. С. 34.

¹¹ «Халява, ловись!» / Публ. Т.Г. Ивановой // *Живая старина.* 2004. № 3. С. 38.

¹² «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 41.

¹³ *Сафронов А.* Указ. соч. С. 78.

¹⁴ Там же. С. 79.

¹⁵ «Халява, ловись!»... С. 40.

¹⁶ Зап. Д.В. Золотова 28.09.06 г. от Елены Глебовой, 1987 г.р., студентки 3-го курса Кольского филиала Петрозаводского государственного университета (КФ ПГУ) в г. Апатиты Мурманской обл.

¹⁷ «Халява, ловись!»... С. 40.

¹⁸ *Левкиевская Е.Е.* [Доля] // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д—К (Крошки).* М., 1999. С. 114.

¹⁹ *Иванов П.В.* Народные рассказы о Доле // *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упоряд., прим. та біогр. нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк; Вст. ст. А.П. Пономарьова.* К., 1991. С. 343.

²⁰ Зап. М.М. Красиков 02.06.00 г. от Дмитрия Комаровского, 1982 г.р., студента 1 курса ф-та автоматки и приборостроения (АП) Национального технического университета «Харьковский политехнический институт» (НТУ «ХПИ»).

²¹ Зап. М.М. Красиков 02.06.00 г. от Олеси Витальевны Безручко, 1982 г.р., студентки 1-го курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

²² Зап. А. Жученко 06.05.06 г. от Александра Леонидовича Жученко, 1958 г.р., с 1975 г. по 1980 г. учившегося на ф-те промышленного и гражданского строительства Харьковского инженерно-строительного института.

²³ Зап. В.В. Вареников 10.05.06 г. от Елены Рыбки, 1985 г.р., студентки 5-го курса украинского отделения филологического ф-та Харьковского национального педагогического университета им. Г.С. Сковороды.

²⁴ Самозапись Людмилы Александровны Лирных, 1986 г.р., студентки ф-та международных отношений Львовского военного института сухопутных войск при Национальном университете «Львовская политехника», 2006 г.

²⁵ Зап. Д. Желтухина 10.05.05 г. от Екатерины Александровны Мищенко, 1973 г.р., с 1991 г. по 1996 г. учившейся на механико-математическом ф-те Харьковского национального университета (ХНУ) им. В.Н. Каразина.

²⁶ Зап. И.С. Кравченко 03.05.06 г. от Александра Борисовича Прокопенко, 1985 г.р., студента 5-го курса Харьковского национального университета радиоэлектроники (ХНУРЭ), специальность «Компьютерные системы и сети».

²⁷ Зап. Д.В. Севастьянова 25.08.06 г. в г. Апатиты Мурманской обл. от Юрия Алексеевича Борзова, 1984 г.р., выпускника естественно-технического ф-та Мурманского технического университета (рук. И.А. Разумова).

²⁸ Зап. М. Маерчик летом 2004 г. от Александра Анатольевича Пригарина, 1971 г.р., выпускника исторического ф-та Одесского национального университета (ОНУ) им. И.И. Мечникова.

²⁹ «Ловись, Халыва, большая и маленькая»... С. 42.

³⁰ Зап. А. Байганов 11.11.05 г. от Татьяны Геннадиевны Ковалевой, 1965 г.р., в 1982—1987 гг. учившейся на архитектурном ф-те Полтавского инженерно-строительного института.

³¹ *Гасиджак Л.* Указ. соч. С. 122.

³² Зап. С. Филимошкина 20.05.06 г. от Станислава, 1985 г.р., студента 4-го курса радиотехнического ф-та Национального аэрокосмического университета (НАУ) им. Н.Е. Жуковского «ХАИ».

³³ Самозапись А.А. Андрияш, студента 1-го курса ф-та гуманитарных наук Киево-Могилянской академии, специальность «Филология», 2005 г. (рук. Т.Н. Шевчук).

³⁴ *Лис Т.В., Разумова И.А.* Студенческий экзаменационный фольклор // Живая старина. 2000. № 4. С. 33.

³⁵ Зап. Д. Деркач в 2005 г. от студентов Киевского университета туризма, экономики и права (рук. Т.Н. Шевчук).

³⁶ Сравнение ритуального молчания в традиционной славянской народной культуре и в спортивной субкультуре см.: *Красиков М.М.* К вопросу об изучении субкультуры спортсменов // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 3. М., 2006. С. 269.

³⁷ См. прим. 23. Вариант: держаться в момент выбора билета за отличника (URL: <http://skuki.net/index.PHP?ACT=ST&F=21&=10003>).

³⁸ Зап. М.М. Красиков 13.05.08 г. от Ирины Владимировны Усс, 1987 г.р., студентки 4-го курса энергетического ф-та Украинской инженерно-педагогической академии, г. Харьков.

³⁹ Зап. Е. Недосекова 03.03.06 г. от Романа Александровича Стадникова, 1987 г.р., студента 2-го курса естественно-географического ф-та Восточно-украинского национального университета им. В.И. Даля, г. Луганск.

⁴⁰ Зап. М.М. Красиков 02.06.06 г. от Елены Сергеевны Кесаревой, 1987 г.р., студентки 1-го курса экономического ф-та НТУ «ХПИ».

⁴¹ См. прим. 23.

⁴² *Лис Т.В., Разумова И.А.* Указ. соч. С. 31.

⁴³ См. прим. 27.

⁴⁴ *Райкова И.Н.* «От сессии до сессии живут студенты весело...» (Студенческий фольклор в современных записях) // Вестник Московского городского педагогического университета. 2004. № 2 (7). Филол. вып. С. 176.

⁴⁵ «Ловись, Халыва, большая и маленькая»... С. 41.

⁴⁶ Там же. Скворода — частый объект студенческих розыгрышей: *Наприклад, одного разу хлопці-першокурсники поцупили у дівчат з четвертого курсу скворідку зі смаженою картоплею, а повернули їм пусу скворідку, в якій лежав аркуш з намальованою смаженою картоплею* (См. прим. 30).

⁴⁷ См.: URL: <http://www.7ya.ru/pub/article.aspx?id=5706>

⁴⁸ Зап. М.М. Красиков 12.12.08 г. от Анастасии Богдановой, Виктории Моргун, Алены Ткачевой и др. студентов 2-го курса АП ф-та НТУ «ХПИ».

⁴⁹ Самозапись Дмитрия Дроздовского, студента 1-го курса ф-та гуманитарных наук Киево-Могилянской академии, специальность «Филология», 2005 г. (рук. Т.Н. Шевчук).

⁵⁰ *Гасиджак Л.* Указ. соч. С. 121.

⁵¹ Там же.

⁵² «Халява, ловись!»... С. 40.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Мадлевская Е.Л.* Указ. соч. С. 33.

⁵⁵ Близость вызова Халявки детским магически-игровым вызываниям современных фольклорных персонажей отмечала И.Н. Райкова, подчеркивая, что «и там, и здесь предполагается незримое, но осязаемое по своим последствиям появление сверхъестественного существа, которое должно содействовать выполнению желания», а также то, что «вербальное сопровождение действия и там, и здесь лаконично: “Гномик, приди!”, “Пиковая Дама, появись!”, “Халява, ловись!”...» (*Райкова И.Н.* Указ. соч. С. 48). Приведем одно из описаний: *В детстве на День рождения мы часто вызывали Бабку-матюкалку. Это всё происходило так: посреди комнаты мы ставили два стула и привязывали к ножкам нитку, потом мы становились в круг и дружно, в один голос, начинали говорить: «Бабка-матюкалка, приди, Бабка-матюкалка, приди...». И еще посредине между нитками ложили что-то, и когда она приходила, чтобы взять то, что лежит посредине, она спотыкалась об нитку и матюкалась. Мы, наверное, представляли в голове всякое и, как ни странно, все слышали матюки* (Зап. М.М. Красиков 12.05.05 г. от Екатерины Вадимовны Суздальцевой, 1987 г.р., студ. 1-го курса ф-та АП НТУ «ХПИ»).

⁵⁶ См. прим. 24.

⁵⁷ См.: URL: [http://studentmoskva.2bb.ru/viewtopic.php?pid=138\(2007\)](http://studentmoskva.2bb.ru/viewtopic.php?pid=138(2007))

⁵⁸ Зап. М.М. Красиков 20.11.08 г. от Ольги Юрьевны Карпенко, выпускницы 2008 г. философского ф-та ХНУ им. В.Н. Каразина.

⁵⁹ Локальная сеть общежития № 5 студентов НТУ «ХПИ».

⁶⁰ Подробнее см.: Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях-97» (по селах Богодучівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів [Харківської обл.] / Упоряд. М.М. Красиков, Н.П. Олійник, В.М. Осадча, М.О. Семенова. Харків, 1998. С. 51–52.

⁶¹ Зап. А. Винокуров 04.06.01 г. от Валерия Бондаренко, студента 1-го курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

⁶² «Халява, ловись!»... С. 40.

⁶³ См. прим. 59.

⁶⁴ Например, в 1980-е гг. студентки ХИИКСа устраивали гадания: *С помощью блюдца вызывали ночью «духов», чтобы они сказали, какие оценки получают студенты на экзаменах и куда получают распределение после окончания института, хотя все еще были на 1-м курсе* (Зап. С.С. Ткаченко 12.05.06 г. от Светланы Ивановны Ткаченко, 1964 г.р., с 1982 по 1987 г. учившейся на факультете градостроительства Харьковского института инженеров коммунального строительства). *Хотя существует такая примета, что вообще нельзя гадать на учебу, вообще ни в каких видах* (Зап. П. Родионова 15.08.06 г. от

Дарьи Сергеевны Ермаковой, 1984 г.р., в г. Апатиты Мурманской обл., выпускницы 2006 г. ф-та социологии КФ ПГУ; рук. И.А. Разумова), тем не менее, гадания, особенно крещенские, совпадающие с сессией, весьма распространены, и носят они не только любовный характер. Например: *Поджигали бумагу и кидали на воду. И вот, когда, значит, затухнет, то иногда даже кто-то видел в этом рисунок будущей оценки* (Зап. П. Родионова 02.08.06 г. в г. Апатиты Мурманской обл. от Елены Ивановны Макаровой, 1953 г.р., в 1977 г. окончившей исторический ф-т Уральского государственного университета им. А.М. Горького в г. Свердловске; рук. И.А. Разумова).

⁶⁵ Сафронов А. Указ. соч. С. 118.

⁶⁶ «Халява, ловись!»... С. 38.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ «Ловись, Халява, большая и маленькая». С. 41.

⁶⁹ «Халява, ловись!»... С. 38.

⁷⁰ Например, в г. Апатиты студенты, проигравшие в карты, должны выполнить желание победителя: *выглянуть в окно и раз 50—100 прокричать: «Лесной олень, приди ко мне!»* (видоизмененная строка из популярной в 1970-е гг. песни: «Приди, лесной олень, по моему хотенью!» — М.К.). *Так как это происходит вечером, очень много народу гуляет, то реакция абсолютно разная: кто смеется, кто начинает ругаться, ну как бы не каждый хорошо отреагирует, услышав из общежития слова: «Лесной олень, приди ко мне!».* *Очень весело* (Зап. И.П. Смирнова 20.09.06 г. в г. Апатиты Мурманской обл. от Марии Алексеевны Никифоровой, 1988 г.р., студентки КФ ПГУ; рук. И.А. Разумова).

⁷¹ Например: *Досидев до 3-х утра и пел песни под гитару, ребята решили, что мало пива, но так как вход после 11 запрещен и выход из общаги, естественно, решили спускаться по простыням, связали простыни, занавески и с 3-го этажа юноша спустился, сбегал в ларек, мы подняли пакет с бутылками, и в тот момент, когда он уже залезал сам, вышел вахтер, вышел охранник, ну и в итоге всем накатили, и мы все писали объяснительные, но было очень весело и все всё равно смеялись, включая и вахтершу* (См. прим. 70). А. Корнев, выпускник Донецкого института 1990 г., отмечал, что в общежитиях широко практиковалось *лазание по простыням на нижние этажи (вроде как по делу, например, попасть в захлопнувшуюся комнату, но здесь важен был риск, опасность)* (Зап. М.М. Красиков 06.04.06 г.).

⁷² Зап. М.М. Красиков 06.05.05 г. от Русланы Александровны Водопьяновой, 1987 г.р., студентки 1-го курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

⁷³ Зап. В. Леоненко 11.05.06 г. от Всеволода Геннадиевича Лагутина, 1987 г.р., студента 1-го курса ф-та прикладной математики ХНУРЭ.

⁷⁴ Райкова И.Н. Указ. соч. С. 176.

⁷⁵ См. прим. 40.

⁷⁶ Зап. М.М. Красиков 16.05.06 г. от Ильи Александровича Клейменова, 1987 г.р., студента 1-го курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

⁷⁷ Зап. Р.А. Водопьянова 16.11.05 г. от Алексея Леонидовича Савченко, 1985 г.р., студента 3-го курса ф-та компьютерно-информационных технологий (КИТ) НТУ «ХПИ».

⁷⁸ Зап. П. Родионова 15.08.06 г. от Дарьи Сергеевны Ермаковой, 1984 г.р., в г. Апатиты Мурманской обл., выпускницы 2006 г. ф-та социологии КФ ПГУ (рук. И.А. Разумова).

⁷⁹ Зап. А. Ярошенко 01.06.06 г. от Николая Анатольевича Дженжерова, 1979 г.р., с 1997 г. по 2003 г. учившегося на физико-техническом ф-те НТУ «ХПИ».

⁸⁰ «Халява, ловись!»... С. 38.

⁸¹ *Гасиджак Л.* Указ. соч. С. 121.

⁸² См. прим. 25.

⁸³ Изредка в качестве сакрального времени вызова Халявы фигурируют 3 и 5 часов ночи (зап. Д.П. Золотова 28.05.06 г. в г. Апатиты Мурманской обл. от Светланы Трофимовой, 1987 г.р., студентки 3-го курса ГФ КФ ПГУ; рук. И.А. Разумова) — очевидно, это связано с минимальной и максимальной положительными отметками.

⁸⁴ См. прим. 49.

⁸⁵ См.: *Красиков М.М.* К вопросу об изучении субкультуры... С. 274—275.

⁸⁶ См. прим. 72.

⁸⁷ *Борисенко В.* Указ. соч. С. 6.

⁸⁸ См.: URL: <http://www.7ya.ru/pub/article.aspx?id=5706>

⁸⁹ См.: URL: http://www.zamos.ru/arhive_alex/0208_suever.php

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Зап. М. Котельников 06.06.08 г. от Ольги Марковны Бусленко, 1927 г.р., в с. Комаровка Кореневского р-на Курской обл.

⁹² Зап. М. Маерчик летом 2004 г. от Александра Анатольевича Власова, 1984 г.р., студента 4-го курса исторического ф-та ОНУ им. И.И. Мечникова.

⁹³ Там же.

⁹⁴ «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 42.

⁹⁵ См. прим. 32.

⁹⁶ Россияне, напротив, убеждены, что «ни в коем случае нельзя клеивать зачетку скотчем, иначе Халява обидится и улетит» («Халява, ловись!»... С. 38.).

⁹⁷ Зап. М.М. Красиков 25.05.03 г. от Сергея Сергеевича Кондрусева, 1984 г.р., студента 1-го курса ф-та КИТ НТУ «ХПИ».

⁹⁸ Реже маркированным оказывается белый цвет: «Если не обвязывать после этого зачетку белыми нитками, халява может улететь и не принесет никакой пользы. Снимать нитки нужно только перед тем, как отдаешь зачетку экзаменатору. Нитки надо сжечь» (См.: URL: <http://edkiygluk.narod.ru/sovety/Pizdec.htm>). Белый цвет в народной культуре противопоставлен черному и красному цветам. Белый/черный входит в ассоциативный ряд с парами хороший/плохой, живой/мертвый и является важным маркером во многих магических обрядах (См.: *Толстой Н.И.* Белый цвет // Славянские древности... Т. 1.: А—Г. М., 1995. С. 151—154). Сжигание же нити (при всей затруднительности этой акции в экзаменационной аудитории) тоже весьма логично с точки зрения «магического мышления»: вспомним поверье о том, что обвязанная соответствующим образом бородавка пропадает после того, как сгнила (исчезла) закопанная в землю нить, снятая с нежелательно-

го объекта. Сжигание нити, таким образом, способствует быстрому успеху. Встречается поверье, предписывающее в качестве талисмана-оберега «брать с собой на экзамен катушку белых ниток, и если ответ на билет никак не вспоминается, нитку обвязывать вокруг стула» (См.: URL: [www.zao.mos.ru/smi/gazets/rajonki/14-20/2008/14-20_4\(61\)2008.pdf](http://www.zao.mos.ru/smi/gazets/rajonki/14-20/2008/14-20_4(61)2008.pdf)). Последний ритуал — хорошо известный и по записям XIX в., и по современной полушутливой «магической практике» (в том числе городской) способ поиска пропавших предметов (на Украине приговаривают: «Чорт, чорт, пограй та віддай!»; в других случаях с подобными словами обращаются к домовому). Интересна заключенная имплицитно в этом ритуале метафора: знания должны «найтись», словно вещь. Симптоматично, что в одном из вариантов заговоров (чтобы вернули долг), известном и харьковским студентам, используют красную и белую зажженные свечи, причем красную держат в левой руке, а белую ставят перед собой (см. прим. 59).

⁹⁹ См. прим. 76.

¹⁰⁰ См. прим. 72.

¹⁰¹ См. прим. 40.

¹⁰² Зап. М.М. Красиков 26.09.03 г. от Домны Ивановны Омельченко, 1920 г.р., в с. Космодемьяновка Шебекинского р-на Белгородской обл.

¹⁰³ См.: *Белова О.В.* Красный цвет // *Славянские древности...* Т. 2: Д—К (Крошки) М., 1999. С. 650.

¹⁰⁴ См.: URL: <http://studentmoskva.2bb.ru/viewtopic.php?pid=138> (2007).

¹⁰⁵ «Халява, ловись!»... С. 40.

¹⁰⁶ *Гасиджак Л.* Указ. соч. С. 121.

¹⁰⁷ *Райкова И.Н.* Указ. соч. С. 48-49.

¹⁰⁸ См. прим. 61.

¹⁰⁹ См. прим. 59.

¹¹⁰ Зап. Н.О. Челнокова 16.10.06 г. от Елены Александровны Челноковой, 1982 г.р., в 1993—2003 гг. учившейся в Харьковском инженерно-педагогическом институте.

¹¹¹ Зап. М.М. Красиков 07.10.03 г. от Прасковьи Федоровны Мягих, 1924 г.р., 7 кл. образ., в с. Вознесенка Шебекинского р-на Белгородской обл.

¹¹² Зап. М.М. Красиков 07.10.03 г. от Веры Стефановны Фоменко, 1926 г.р., 7 кл. образ., в с. Вознесенка Шебекинского р-на Белгородской обл.

¹¹³ *Левкиевская Е.* Мифы русского народа. М., 2000. С. 425.

¹¹⁴ *Иванов П.В.* Указ. соч. С. 363.

¹¹⁵ См. прим. 78.

¹¹⁶ «Халява, ловись!»... С. 39.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 41.

¹²⁰ «Халява, ловись!»... С. 38.

¹²¹ *Гасиджак Л.* Указ. соч. С. 121.

¹²² См. прим. 78.

¹²³ Зап. П. Родионова 13.07.06 г. от Елизаветы Александровны Голубь, 1982 г.р., филолога, выпускницы 2005 г. КФ ПГУ (рук. И.А. Разумова).

¹²⁴ См. прим. 61.

¹²⁵ Зап. М.М. Красиков 12.12.08 г. от Ирины Трегуб и Богдана Байкова, студентов ф-та АП НТУ «ХПИ».

¹²⁶ Зап. С. Филимошкина 20.05.06 г. от Сергея, 1984 г.р., студента 5-го курса экономического ф-та ХНУ им. В.Н. Каразина и Евгения, 1986 г.р., студента 3-го курса радиотехнического ф-та НАУ им. Н.Е. Жуковского «ХАИ». Вообще в некоторых вузах считается чем-то вроде «гусарства» выбрасывать из окон общаги пустые бутылки (зап. М.М. Красиков 06.04.06 г. от Андрея Юрьевича Корнева, в 1983—1990 гг. учившегося на историческом ф-те Донецкого госуниверситета).

¹²⁷ Зап. А.В. Николаева 04.11.06 г. от Андрея Сергеевича Иванского, студента НАУ им. Н.Е. Жуковского «ХАИ».

¹²⁸ Зап. М.М. Красиков 01.06.00 г. от Виктории Викторовны Головки, 1980 г.р., студентки 1-го курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

¹²⁹ См.: URL: http://www.laertsky.com/lib/nikonov_10.htm

¹³⁰ Зап. М.М. Красиков 02.06.00 г. от Александра Александровича Веприка, 1983 г.р., студента 1 курса ф-та АП НТУ «ХПИ».

¹³¹ Зап. 19.05.04 г. А.А. Захарцов от Сергея Михайловича Бутко, 1984 г.р., студ. ф-та КИТ НТУ «ХПИ».

¹³² См.: URL: <http://www.studline.ru/yumor/?id=tost>

¹³³ «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 41.

¹³⁴ «Халява, ловись!»... С. 39.

¹³⁵ Там же. С. 38.

¹³⁶ *Шумов К.Э.* Студенческие традиции // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 178.

¹³⁷ См.: URL: http://www.laertsky.com/lib/nikonov_10.htm

¹³⁸ См.: URL: <http://edkiygluk.narod.ru/sovety/Pizdecc.htm>

¹³⁹ См.: URL: http://www.laertsky.com/lib/nikonov_10.htm

¹⁴⁰ См.: URL: <http://edkiygluk.narod.ru/sovety/Pizdecc.htm>

¹⁴¹ *Толстой Н.И.* Белый цвет // Славянские древности... Т. 1.: А—Г. М., 1995. С. 154.

¹⁴² См. <http://www.livejournal.com/users/stepanenko/174371.html>

¹⁴³ Зап. А.А. Бурмистров 03.05.03 г. от Юлии Игоревны Морозовой, студентки 4-го курса Московского автодорожного института.

¹⁴⁴ Символика «пятерки» поддерживается массой предэкзаменационных примет: заходить на экзамен в первой пятерке (по закону инициальной магии); «когда идешь на экзамен, в метро проходить через пятый турникет слева»; при сдаче одежды в гардероб стараться получить номерок с цифрой «5» и т.п. (См. прим. 38; см. также прим. 134).

¹⁴⁵ См. прим. 38.

¹⁴⁶ *Борисенко В.* Указ. соч. С. 6.

¹⁴⁷ Зап. И.В. Гапоненко 12.12.05 г. от Николая Алексеевича Майбороды, 1987 г.р., студента ф-та информатики и управления НТУ «ХПИ».

¹⁴⁸ См. прим. 76.

¹⁴⁹ *Плотникова А.А.* Крутить(ся) // Славянские древности... Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). М., 2004. С. 14.

- ¹⁵⁰ Лис Т.В., Разумова И.А. Указ. соч. С. 31.
- ¹⁵¹ «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 41.
- ¹⁵² «Халява, ловись!»... С. 38.
- ¹⁵³ Там же.
- ¹⁵⁴ См. прим. 23.
- ¹⁵⁵ Зап. М.М. Красиков 25.05.00 г. от Максима Александровича Федяя, 1981 г.р., студента 1-го курса инженерно-физического ф-та НТУ «ХПИ».
- ¹⁵⁶ «Халява, ловись!»... С. 38; URL: <http://www.livejournal.com/users/stepanenko/174371.html>
- ¹⁵⁷ Шумов К.Э. Указ. соч. С. 169.
- ¹⁵⁸ Там же.
- ¹⁵⁹ См.: URL: <http://rpg-zone.ru/index.php?showtopic=3369>
- ¹⁶⁰ Зап. 19.05.04 г. А.А. Захарцов от Сергея Михайловича Бутко, 1984 г.р., студ. ф-та КИТ НТУ «ХПИ».
- ¹⁶¹ «Халява, ловись!»... С. 40. Вряд ли здесь, как полагает Т. Иванова, «мы имеем дело с некоей рефлексией св. Татианы, покровительницы российского студенчества» (Там же), так как поколениям послереволюционных студентов, даже студентов МГУ, эта святая была неведома; правда, с 1990-х годов в ряде университетов России отмечается некоторый ренессанс данного образа.
- ¹⁶² Зап. С. Филимошкина 20.05.06 г. от Сергея, 1984 г.р., студента 5-го курса экономического ф-та ХНУ им. В.Н. Каразина.
- ¹⁶³ См. прим. 23.
- ¹⁶⁴ «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 42.
- ¹⁶⁵ Там же. С. 41.
- ¹⁶⁶ «Халява, ловись!»... С. 38.
- ¹⁶⁷ Левкиевская Е.Е. [Доля] // Славянские древности... Т. 2: Д—К (Крошки) М., 1999. С. 115.
- ¹⁶⁸ «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 41.
- ¹⁶⁹ «Халява, ловись!»... С. 38.
- ¹⁷⁰ См.: URL: <http://edkiygluk.narod.ru/sovety/Pizdecc.htm>
- ¹⁷¹ «Ловись, Халява, большая и маленькая»... С. 41.
- ¹⁷² См.: Назарова И.Ю. О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке // Живая старина. 2009. № 2 (в печати).
- ¹⁷³ Зап. М.М. Красиков 13.12.08 г. от Александра Сергеевича Баркова, 1982 г.р., выпускника 2008 г. философского ф-та ХНУ им. В.Н. Каразина.
- ¹⁷⁴ См. прим. 125.
- ¹⁷⁵ См. прим. 49.
- ¹⁷⁶ См.: Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції... С. 190—192.
- ¹⁷⁷ См. <http://www.livejournal.com/users/stepanenko/174371.html>
- ¹⁷⁸ См. прим. 23.
- ¹⁷⁹ См. прим. 73.
- ¹⁸⁰ Райкова И.Н. Указ. соч. С. 48—49.
- ¹⁸¹ Там же. С. 49.

Е. М. БЕЛЕЦКАЯ
Тверь

ПРИМЕТЫ В СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Интерес к приметам и суевериям в последнее время возрос, о чем свидетельствуют как переиздания книг, так и публикации новых исследований и сборников¹. Вместе с тем, расширилось поле деятельности собирателей, в которое теперь включаются субкультурные сообщества, в том числе молодежные².

Материалом настоящего исследования послужил письменный опрос студентов 1-го и 5-го курсов (соответственно 25 и 16 чел.) факультета физической культуры Тверского государственного университета, проведенный в апреле 2007 г., в результате чего было зафиксировано 107 примет³ (470 текстовых единиц⁴, включая повторяющиеся приметы). Для сравнения привлекались варианты из рукописного сборника, составленного учащимися Тверского училища культуры в 1999 г. (92 приметы), и единичные записи слушателей КПК «Школа фольклора» того же учебного заведения, а также опубликованные варианты.

Студентам обоих курсов знакомы 28 примет; 25 примет известны только пятикурсникам, а 50 примет — только первокурсникам. Часть собственно студенческих примет настолько близка к интернет-вариантам, что создается впечатление дословного цитирования сайта.

Один из показателей «популярности» фольклорного текста — его частотность. Подсчеты показали, что по наибольшему числу повторений на первом месте примета о черной кошке, перешедшей дорогу (34); приметы об упавших столовых предметах (ложке, вилке, ноже) повторяются 29 раз; «левая рука чешется — к деньгам» — 26; запреты на действия, связанные с мытьем, стрижкой волос, бритьем (перед экзаменом или перед соревнованием) — 25 раз; погодная примета о низко летающих птицах (ласточках, чайках) повторялась 21 раз; бытовая о просыпанной соли — 20; «счастливый пятак под

пятку» — 19; «нос чешется — к выпивке или побьют» — 18. Далее следуют приметы, связанные с пустыми ведрами (14 повторений), с бьющейся посудой (на счастье) и разбитым зеркалом (к несчастью, неудаче) — по 13 е.т.; приметы об икоте (когда икаешь, тебя кто-то вспоминает) и возвращении домой, если что-то забыл (возвращаться — плохая примета) — по 10 повторов.

Заслуживают внимания приметы, приведенные только один раз, как наиболее редко встречающиеся в обследованной группе студентов: «Крест находить — к несчастью»; «Если одежда цепляется за углы, значит, должен <отдать> деньги»⁵; «Пауки выют паутину дома в углу — к деньгам»; «Когда звезда падает, можно загадать желание, и оно сбудется»; «Нельзя приносить нож, который нашел, домой — плохая примета» и др. Среди примет, известных только первокурсникам, судя по материалам самозаписей (87 е.т., 50 примет), упомянутых только один раз гораздо больше (32 приметы).

Разнообразный характер вариативности повторяющихся примет связан с их толкованием и последствиями, объемом содержания, наличием или отсутствием предписаний и рекомендаций (в том числе направленных на нейтрализацию отрицательных примет), синтаксической структурой и стилистикой предложений. Так, например, в приметах о рассыпанной соли используются такие синонимические варианты последствий: *к несчастью, к горю, к ссоре, к беде, поругаешься; к ругани; плохая примета*. Для их нейтрализации предлагаются следующие предписания: 1) нужно взять щепотку соли правой рукой и перебросить через левое плечо; 2) нарисовать на соли крест и протереть мокрой тряпкой. В печатных источниках рекомендуется посмеяться, чтобы примета не сбылась⁶. В рукописном сборнике учащихся сообщалось следующее: надо «сахаром посыпать — примирение сладким будет».

К преодолению препятствия в виде черной кошки также приводится ряд предписаний: 1) взяться за пуговицу и идти дальше смело (держаться за пуговицу; ничего не бояться); 2) три раза плюнуть через левое плечо; 3) три раза постучать по дереву. Иногда рекомендуется сделать всё сразу, чтобы примета не сбылась. Наконец, в «Тайнах русских суеверий» приведены еще три рекомендации: «Надо или повернуться вокруг своей оси, или, разломив на части прут, бросить обломки в разные стороны. Можно на правой руке скрестить пальцы, положив средний на указательный», что далее трактуется следующим образом. Повернуться вокруг своей оси — начать путь заново, с нового витка; разломать прут — разомкнуть замкнутую кошкой дорогу, вновь сделать ее открытой и чистой; скрестить пальцы (иногда — взяться за пуговицу) — прибегнуть

к помощи символического креста (пуговицы нередко пришиваются нитками, образующими форму крестика)⁷.

Известная примета — «нос чешется — к выпивке или побьют» — устойчива в двух вариантах последствий и разнообразна по разновидности реакции: «Если нос почесать правой рукой, то получишь в нос, а если левой рукой, значит, выпьешь». Для того чтобы предотвратить отрицательное действие приметы, надо «3 раза по кончику носа стукнуть, чтоб не исполнилось».

Разнообразие стилистических вариантов наглядно предстает из совокупности единиц текста приметы, смысловое ядро которой можно обозначить так: «Пустое ведро — к несчастью» (такая самозапись действительно была). Среди вариантов были высказывания, синонимические по смыслу, но разные — лексически, морфологически, стилистически — по словоупотреблению: «Если перейдут (перешли) дорогу с пустым ведром — к несчастью (жди беды)»; «Встретил бабушку (женщину) с пустыми ведрами — нехорошо (плохая примета; если увидеть бабу с пустыми ведрами — это к беде)»; «Бабка (человек) с пустыми ведрами встретится (повстречалась) — к несчастью (плохая примета; к беде)» и т.п.

Многозначность примет выражается в наличии одного или нескольких вариантов толкования, например: «Если не узнаешь человека — к деньгам»; «Не узнал знакомого — долго будет жить». Иногда толкования образуют аксиологический круг различных значений: надеть вещь наизнанку — встреча с женихом (невестой); к слезам, к беде; будешь в чем-то виноватым; побьют; неожиданность, приятная или неприятная — зависит от обстоятельств; к новой любви⁸.

Типология содержания заключается в наличии крупных групп, выделяющихся по тематическому принципу классификации, которые, в свою очередь, можно разделить на подгруппы по ключевым словам, обозначающим предметы или действия, что относится преимущественно к бытовым, или суеверным, приметам. Однако выделение подгрупп по разным ключевым словам ведет к необходимости создания перекрестной классификации. Так, например, в суждении «*Пришивать на дорогу* нельзя — к несчастью» — два ключевых слова: существительное «дорога» и глагол «пришивать». Гнездо примет по глаголу образуют следующие варианты: «*Пришивать* на себе нельзя — память (беду) пришьешь»; «Когда *зашиваешь* на себе одежду, нужно делать это молча, а то память свою *пришьешь*». По сути дела, это не варианты, а версии приметы, которые объединяет действие, а разделяет структура: первые два текста оформлены как запрет, но с разной мотивировкой, третья примета построена как прескрипция (с указанием отрицательных последствий).

Если рассматривать в качестве основного ключевое слово «дорога», то по тематике в эту подгруппу попадают приметы, регулирующие поведение накануне отъезда: «Если куда-то уезжаешь, нужно посидеть на дорожку»; «Нельзя подметать, когда собираешься в дорогу» и др. Однако следующая примета «Подметать вечером — навести в дом беду», благодаря появившемуся слову «дом», переходит в новую подгруппу. С другой стороны, если говорить о приметах, связанных с дорогой, то к ним надо отнести приметы о встречах в дороге (с черной кошкой, с женщиной с пустым ведром и др.), о нежелательном возвращении, находках в пути и т.д. Таким образом, подобная методика применима только в том случае, когда обстоятельно исследуется какое-то одно ключевое понятие.

В количественном отношении приметы распределились по группам следующим образом:

- 1) погодные — 18 примет, или 17% от общего числа;
- 2) бытовые, или «суеверные» — 63 (59%);
- 3) собственно студенческие — 11 (10%);
- 4) спортивные⁹ — 15 (14%).

Основное содержание **погодных примет** связано с наблюдениями над явлениями природы (красный закат, звездное небо, пузыри на лужах во время дождя, поведение животных, насекомых и птиц). Наиболее распространенная примета — низкий полет птиц (к дождю), при этом чаще всего указываются ласточки, иногда — просто птицы и дважды — чайки¹⁰. Встречаются приметы о предсказаниях погоды по кошкам и собакам: кошка нос прячет, кошка у печки греется — к непогоде (к морозу, к холоду); кошка или собака валяются (на спине катаются) по земле — к дождю (к ненастью, к непогоде).

Вместе с тем, некоторые приметы представляют собой описание последствий тех или иных действий человека, они косвенно отражают представления древних людей и смысл некогда имевших место обрядов и ритуалов (если убил лягушку, жди дождя; раздавить сороконожку — к дождю)¹¹. Иногда примета уточняется: убитую лягушку надо перевернуть брюшком вверх, тогда пойдет дождь¹².

Вторая группа — это разнообразные традиционные, иногда многозначные, приметы, связанные с различными сторонами жизни. В количественном отношении они превосходят все остальные группы (63 приметы, 315 е.т.) и заслуживают особого внимания как из-за специфики содержания и характера вариантов, так и ввиду особенностей структуры.

Простейшие по структуре «суеверные» приметы сводятся к сообщению о каком-либо действии и его последствиях: «Черная кош-

ка перебежала дорогу — к *горю (беде, несчастью)*». Значения могут быть как положительные: *к счастью, к удаче, к долгой жизни, к деньгам (богатству, прибыли)*, так и отрицательные: *к несчастью, горю, неудаче, беде, к безденежью, к ссоре, драке, неудачному дню, к плохой весте, к смерти*. Последних больше, их варианты разнообразней. Небольшая часть примет имеет нейтральное значение, они могут трактоваться и как приятные, и как нежелательные (кто-то придет, к встрече, к пьянке).

Немало примет, имеющих краткую форму, содержат инфинитив: «Соль просыпать — к ссоре»; «Разбить посуду — к счастью»; «Наизнанку вещь надеть — к неудачному дню»; «Возвращаться нельзя, если ушел». Это касается и собственно примет, и запретов на те или иные действия. Однако тексты примет могут иметь более сложные синтаксические варианты: «Если..., то...; когда..., нужно..., а то...» и др., например: «Если одежда цепляется за углы, значит, должен <отдать> деньги» (значение совершения действия при определенном условии); «Если кого-то вспомнили и он в этот момент появился, этот человек будет долго жить» (значение действия при совпадении двух условий); «Если черная кошка перебежала дорогу, говорят, что будет несчастье» (ссылка на молву); «Когда звезда падает, можно загадать желание, и оно сбудется» (возможность совершения действия при определенном условии) и т.д. Оттенки значения — самые разные: это может быть жесткая причинно-следственная зависимость (если — значит) или ее возможность (если — можно), совпадение одновременно двух условий или ссылка на общее мнение, на молву и др.

Наиболее распространенный вариант конструкции «если X, то Y» передает соотношение действия, которое осуществилось, обычно осуществляется или может осуществиться, и его последствий, которые обязательно произойдут. Например: «Если в тарелке супа попался лавровый лист, то придет письмо»; «Если кошка умывается и лапкой за ухом моет, то значит, гостей намывает издалека»; «Если кого-то вспомнишь и он появится — к долгой жизни».

Редкий тип высказывания, которое попало в разряд примет в результате самозаписи текста, выражает отношение между состоявшимся действием и его значением. Это — прообраз символики, в данном случае — скрытый знак, отражение психологии в особом поведении: «Если есть с ножа, то будешь злой»; «Если молодой человек пьет воду или что-то другое из бутылки и срывает этикетку, то ему не хватает женского внимания». Подобный «скрытый смысл» тех или иных действий был хорошо знаком людям еще в конце XIX — начале XX в.¹³ В первом случае присутствует скрытый запрет, так как указывается, что совершаемое действие может

привести к отрицательным последствиям, во втором случае через действие определяется психологическое состояние человека.

Текст может включать несколько структурных элементов, оформляться как запрет или как предписание, с объяснением или без него: «Наизнанку надел белье — значит побьют (просишь своего друга, чтобы он тебя ударил легко ладошкой, чтобы не побили); «Забить что-то дома и вернуться за этой вещью — нельзя. Уходя, надо посмотреть в зеркало или перевернуться перед зеркалом». Как правило, предписание касается человека, наблюдающего за событием или участвующего в нем: «<Если> лбом ударил (друг об друга), надо ударить специально еще 3 раза, а то поссоришься». Иногда предписание относится к тому человеку, которому ты нечаянно нанес вред или выполнил действие, которое может иметь неприятные последствия: «Если наступил на ногу человек<у>, попросить его, чтобы он наступил тоже на ту же ногу, которой наступил (если крещеный, то наступать надо 3 раза), если не наступить — будет несчастье».

Как видно из приведенного текста, особые действия предписываются крещеному человеку. Обычная примета «Свистеть в доме нельзя — денег не будет» в одном из вариантов приобретает такой вид: «Свистеть — отвращать от себя лик Богородицы, свистеть в доме — опустение»¹⁴. В число примет вошло следующее описание: «В ночь на Крещение кресты ставят мелом (снаружи, изнутри): чужой нехороший человек не сможет войти <в дом>». Оно представляет собой прескрипцию, в данном случае — предписание к выполнению ритуальных действий, осуществляемых в определенный день христианского календаря с целью оберега. Другой вид предписания — запрещение того или иного действия: «На Пасху нельзя давать или брать что-нибудь». При этом объяснения, мотивировка запрета могут отсутствовать.

Приметы, связанные с домом, многочисленны и разнообразны. Это **предписания**, сопутствующие вхождению в новый дом («В новый дом надо первой пустить кошку» — к счастью — 4 е.т.) и обеспечивающие благополучие в доме, и **запреты** на нежелательные действия: «Заботливые хозяева заводят черного кота и белую собаку от пожара»; «Черная кошка дом оберегает»; «Вешать подкову над (под) дверью (дома) — на счастье»; «Дома метлу, веник ставь кверху (веером), чтобы в доме водились деньги»; «Подметать вечером — наместа в дом беду»; «Не выносить мусор вечером (к безденежью)»; «Нельзя подметать, когда собираешься в дорогу» и др.

Предписания и запреты регламентируют поведение человека на границе между «своим» и «чужим» пространством и непосредственно в доме: «Через порог не здороваются»; «Нельзя спать но-

гами к выходу»; «Нельзя приносить нож, который нашел, домой — плохая примета». Предметы, находящиеся в доме (зеркало, посуда, стол, столовые приборы), тоже входят во многие тексты: «Нельзя смотреть в зеркало во время еды»; «Зеркало разбить — к несчастью»; «Посуда бьется — к счастью» и т.д.

Благополучие в доме непосредственно связано с темой денег: «Деньги вечером в долг давать нельзя: водиться не будут»; «Нельзя давать деньги вечером в долг», «Деньги ночью не брать и не давать, а то денег не будет»; «Левая рука чешется — к деньгам, правая — здороваться»; «Левая ладонь к деньгам чешется»; «Если одежда цепляется за углы, значит, должен <отдать> деньги»; «Рыжий кот перешел (перебежит) дорогу — к деньгам (на удачу)»; «Птица наделала на голову — к деньгам»; «Свистеть в доме нельзя (плохая примета) — денег не будет».

Примета «Поднимешь 5 копеек — потеряешь 5 рублей» напоминает по форме афоризм, ее содержание сводится к тому, что нельзя поднимать копейки. В Тверской области это довольно распространенная примета; считается, что поднимать мелкие монеты — к болезни.

Приметы, связанные со здоровьем, психическим состоянием человека, болезнями и смертью, тоже встречались в студенческих записях. Это результаты наблюдений («Если чешутся уши, то будет болеть горло») и запреты: «Нельзя ходить под столбами — будет болеть голова»; «Нельзя крутить шапкой — голова будет болеть»; «Не [надо] стричь ногти и не [надо] резать волосы вечером — [такие действия приводят к] к болезни»; «Нельзя спать ногами к выходу». Последний запрет не объясняется, но из других источников становится понятным смысл приметы: ногами к выходу (вперед ногами) выносят покойника, значит, толкование приметы — «к скорой смерти». Со смертью связаны особые условия фотографирования: «Когда человек спит, нельзя фотографировать его — к несчастью» (вар.: к покойнику); «Нельзя фотографировать спящего (к смерти)».

С помощью примет определяются отношения между людьми. Выше рассматривались предписываемые приметой действия, которые надо осуществить, если один человек нечаянно наступил другому на ногу или столкнулся с ним. Прислушиваясь к языку примет, человек выясняет, как относятся к нему другие люди: «Икаешь (горит лицо) — кто-то вспоминает»; «Горят уши — кто-то ругает (обсуждает; обзывает)». Запреты регламентируют собственное поведение: «Через порог не здороваются»; «Если есть с ножа, то будешь злой»; «Свистеть в доме нельзя (плохая примета) — денег не будет»; «Нож (соль) если берешь (взаймы), надо обязательно дать копеечку» и др.

Функции запретов в некоторых приметах совпадают с их назначением в других жанрах, в частности, в быличках: научить правильно действовать в типических бытовых ситуациях, чтобы предотвратить конфликт с окружающими его мифологическими существами, предостеречь от ошибок, которые могут отрицательно повлиять на его судьбу¹⁵. Особая (сакральная) функция порога общеизвестна: считалось, что именно здесь обитают души предков.

Первокурсники вспомнили следующие приметы: «Пересолил еду — влюбился»; «Выйти замуж в мае — будешь маяться»; «Уронить обручальное (брачное) кольцо во время бракосочетания (на венчании) — неуспешный (неустойчивый) брак (к разводу)». Последняя примета записана в пяти близких вариантах; среди пятикурсников ни одной из перечисленных «семейных» примет не встретилось. По-видимому, первокурсников больше интересуют приметы новой для них области — предстоящим брачным отношениям.

Таким образом, погодные приметы, составляющие почти пятую часть от общего числа, связаны преимущественно с наблюдениями за природными явлениями, а также за животными и птицами. Приметы бытовые в студенческой среде образуют довольно большой пласт фольклорных текстов, они весьма разнообразны по тематике и по структуре, вариативны по толкованиям и возможным последствиям, как положительным, так и отрицательным; содержат рекомендации (предписания) и запреты на определенные действия.

Третья и четвертая группы — собственно студенческие (11) и спортивные (15) приметы, соответственно 10 и 14%. По характеру содержания они отчасти сходны, например: нельзя бриться, стричься, мыться перед экзаменом (вариант — перед соревнованием); нужно надеть счастливую одежду или амулет и др. Спортивные приметы совпадают не только со студенческими, но и с бытовыми. Так, например, нельзя «мыть пол после того, как из дома кто-то уехал»¹⁶ — «Перед выходом на соревнования <как и перед отъездом> нужно убрать квартиру». Одинаковые приметы встречаются в разных видах спорта: перед соревнованиями (или перед выходом на поле) молятся и футболисты, и гимнасты; не моются волейболисты и пловцы и т.д. (см. прилож. 1).

Студенческие приметы относятся к наиболее поздним, хотя они, с одной стороны, переключаются со школьными, а с другой — совпадают по структуре и функциям с бытовыми суевериями. Собственно студенческих примет немного, они общеизвестны (конспекты и учебники под подушкой, пятак под пяткой, «счастливая» одежда и т.п.), тем более что исчерпывающий материал по

приметам такого рода, часто с комментариями, вполне доступен в Интернете (см. прилож. 2).

Мир спорта, как справедливо заметил М.М. Красиков, при всей своей публичности достаточно закрыт для «непосвященных» и обладает всеми признаками ярко выраженной субкультуры¹⁷. Среди студентов факультета физической культуры имеют место приметы, способствующие достижению успеха в соревнованиях, которые часто формируются как индивидуальные и не являются общераспространенными. Им знакомы и «чужие» приметы, бытующие среди спортсменов наивысшей категории.

Спортивные приметы нередко приближаются к ритуальным действиям: акробаты перед выходом на ковер должны прикоснуться к нему двумя руками; кто-то подвязывает шнурки; футболисты ступают на поле с левой ноги, выходя на газон, крестятся и др. Среди индивидуальных примет есть запреты, нарушение которых ведет к неудаче: когда садишься в лодку, весло лежит рядом, и если кто-то перешагнет через него, это служит плохой приметой. Подобные ритуальные действия формируются и в игровых командах (волейболистов, баскетболистов, футболистов и т.д. — см. прилож. 3).

Среди самозаписей встретились не только тексты примет, но и рассказы об их возникновении, размышления по поводу причин их существования и роли в современной жизни. Так, один пятикурсник сообщил о том, почему он стал верить предупреждениям матери, другой — о повторении определенных закономерностей в ходе соревнований, которые впоследствии стали выполнять функцию его индивидуальной приметы; третий поделился своими рассуждениями о суевериях (прилож. 4—6).

При рассмотрении структуры примет, их значения, наличия предписаний и запретов, а также мотивировок — объяснений, почему надо поступать (или не поступать) именно так, было отмечено следующее. Как и в бытовых приметах, в структуре собственно студенческих текстов существуют запреты: а) не мыться, не мыть голову, не бриться, не стричь волосы, ногти, не стирать спортивную форму (т.е. *исключить воздействие воды* — «не смывать удачу»); б) нельзя наступать на канализационные люки, дабы избежать неудачи на экзамене (городская примета¹⁸); в) никому не давать в руки свои <гимнастические> предметы (считается, что при возвращении они передадут плохую энергетику).

Среди собственно студенческих (и спортивных) примет достаточно много предписаний, причем некоторые из них приближаются к рекомендациям: жесткая форма предписаний (нужно, обязательно надо, должен) заменяется более мягкой. Рекомендация мо-

жет заменять и запрет (не пользоваться на экзамене новой ручкой); иногда запрет оформляется как предписание — «должны не мыться». Спортивные предписания, как индивидуальные, так и коллективные, в результате многократных повторений приближаются к ритуальным действиям.

В отдельных случаях предписания предназначены для нейтрализации отрицательных примет: «Чтобы предотвратить последствия отрицательной приметы, надо перекрестить (скрестить?) пальцы; плюнуть три раза через левое плечо; постучать по дереву». Мотивировки-объяснения используются преимущественно в предписаниях (*чтобы не отпугнуть удачу, успешно выступить, получить хорошую оценку*); гораздо реже — в запретах.

Итак, большую часть записей составляют бытовые приметы, или суеверия. В числе первых были названы следующие: «Черная кошка перебежала дорогу — к несчастью»; «Соль рассыпалась — к ссоре». Встреча с рыжим котом считается «положительной» приметой: «Рыжий кот перешел дорогу — к деньгам». «Отрицательные» приметы часто содержат предписания, или прескрипции. Они оформляются двумя способами: 1) как самостоятельные предложения, следующие за дескриптивной частью приметы («Надо подержаться за пуговицу» или «правой рукой перебросить щепотку соли через левое плечо»); 2) в форме придаточных предложений («Если..., то надо...»). Предписаниям противостоят запреты: нельзя «давать вечером деньги в долг», «фотографировать спящего» и т.д. (как с объяснениями, так и без них) и т.д.

Собственно студенческие, в том числе спортивные, приметы составляют 24% от общего числа и представлены меньшим числом вариантов (единиц текста). Студенческие приметы, связанные с учебным процессом, в основном совпадают в общеизвестными. Спортивные приметы отличаются тем, что, с одной стороны, они специфические для каждого вида спорта, с другой — сходные по действиям и по структуре. Еще одна отличительная особенность заключается в индивидуальном характере многих примет, присущих отдельным спортсменам. Однако имеют место и своеобразные ритуальные действия, присущие той или иной спортивной команде.

Всё это свидетельствует о том, что приметы, бытующие в студенческой среде, имеют важное значение в изучении как традиционного, так и современного прозаического фольклора, носителями которого являются вчерашние школьники, жители городов, поселков и деревень, пополнившие ряды студенчества. Повторные и новые записи примет дадут возможность сопоставления и более полного анализа фольклорных материалов.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Собственно студенческие и спортивные приметы¹⁹

Тексты примет	Значение примет, сфера бытования	Доп. значение	Количество е.т.
<p><i><Нельзя> мыться, стричься (стричь волосы, ногти) и бриться перед экзаменом (не мыть голову).</i></p> <p><i>Перед экзаменом (соревнованием, матчем) — не мыться, не бриться — к удаче (чтобы не отпугнуть удачу).</i></p> <p><i>Перед экзаменом нельзя бриться — не сдашь.</i></p> <p><i>Перед соревнованием не бреются, волейболисты — не стирают форму и не моют голову.</i></p> <p><i>Перед соревнованиями и во время их проведения нельзя бриться, чтобы не отпугнуть удачу (2).</i></p> <p><i>Пловцы перед соревнованиями должны не мыться.</i></p>	Запрет (студ., спорт.)	Предписание	4 + 21
<p><i>Счастливый пяточок под (левую) пятку (можно положить) — к счастью (на удачу), — но я не верю.</i></p> <p><i>Если идешь на экзамен, <надо> положить монету (пятирублевую, пятерик, пять рублей, пятак) под пятку (в носок) — чтобы получить хорошую оценку (чтобы удачно ответить на экзамене)</i></p> <p><i>В ботинок под стельку положить маленькую монету (Положить монетку под пятку для хорошей сдачи экзамена)</i></p>	Положительное (студ.)	Предписание	2 + 17
<p><i>Нужно выйти на балкон в 12.00 с зачеткой и кричать: «Халява, приди!», — и когда лист колыхнется, закрыть. Открыть после этого ее должен преподаватель (нельзя открывать зачетку перед экзаменом).</i></p> <p><i>Утром надо высунуть учебник (открытую зачетку) из форточки, открыть, крикнуть: «Халява, ловись!» — и закрыть его.</i></p> <p><i>Надо кричать в форточку перед экзаменом.</i></p>	Студ.	Предписание	1 + 8 (+ Интернет)

<i>Перед экзаменом <надо положить> учебник под голову (под подушку) перед сном, сдашь экзамен. Учил всю ночь, еще и экзамен завтра (книжки класть под подушку, чтобы все знания остались в голове), и сдал экзамен.</i>	Студ.	Предписание	2 + 8
<i>Перед экзаменом на подходе к университету ни в коем случае нельзя наступать на канализационные люки, дабы избежать неудачи на экзамене</i>	Запрет (студ.)	Объяснение	1
<i>Идти первым на экзамен (сдавать)</i>	Студ.	Рекомендация	3
<i>Заходить в кабинет с левой ноги</i>	Студ.	Рекомендация	1
<i>Не пользоваться на экзамене новой ручкой</i>	Студ.	Рекомендация	1
<i>В какой одежде сдавал экзамен, в той же и следующие</i>	Студ.	Рекомендация	1
<i>Перед экзаменом желают «ни пуха, ни пера». Отвечать на «ни пуха, ни пера» — «к черту».</i>	Студ.	Предписание	1 1
<i>Ругать того, кто сдает экзамен</i>	Студ.	Предписание	2
<i>С левой ноги конек одевают</i>	Спорт.	Предписание + РД	1
<i>Футболисты, ступая на поле — с левой ноги, вступая на газон — крестятся.</i>	Спорт.	Предписание + РД	1 (+ Интернет)
<i>Акробаты перед выходом на ковер должны прикоснуться к нему двумя руками</i>	Спорт.	Предписание + РД	1
<i>Кто-то из акробатов перед выходом на ковер обязательно подвязывает шнурки</i>	Спорт.	Предписание + РД	1

<i>Когда садишься в лодку, весло лежит рядом, и если кто-то перешагнет через него, это служит плохой приметой (для спортсмена-ребца)</i>	Отрицательное (спорт.)		1
<i>У спортсменов есть свои приметы: некоторые каноисты на всех соревнованиях выступают в бандане (например, чемпион мира, многократный призер Олимпийских игр — в красной косынке)</i>	Спорт.	РД (одежда)	1
<i>Чтобы удачно выступить на соревнованиях, нужно надеть счастливую одежду или амулет</i>	Спорт.	Предписание (одежда)	1
<i>Перед соревнованиями нужно надеть носок наизнанку</i>	Спорт.	Предписание (одежда)	1
<i>Футболистам: перед матчем, с утра, встать на правую ногу</i>	Спорт.	Предписание	1
<i>Чтобы успешно выступить на соревнованиях, спортсмены часто меняются одним носком (волейболисты), также если первая игра была удачной, то волейболисты не стирают форму и не моют голову. Мужчины — не бреются.</i>	Спорт.	Предписание	1
<i>На соревнованиях: не мыться, не стричь ногти, по художественной гимнастике девочки за 1 день до соревнований никому не дают в руки свои предметы (считается, передадут плохую свою энергетику). Перед выходом на соревнования нужно убрать квартиру. Перед выступлениями гимнастки молятся.</i>	Отрицательное (спорт.)	Предписание Предписание + РД	3
<i>Чтобы успешно выступить на соревнованиях, нужно хорошо тренироваться и не нервничать перед ним. Чтобы предотвратить последствия отрицательной приметы, надо перекрестить (скрестить?) пальцы; плюнуть три раза через левое плечо; постучать по дереву.</i>		Предписание	1

2. И.Х., 1-й курс

Три раза плюнуть через левое плечо (*в ответ на вопрос, как нейтрализовать отрицательные последствия приметы*).

Положить перед сном книжку себе под голову.

Кто-то пишет на бумажках «сдам» и «не сдам», потом тянет их.

Если при выходе из дома первый встреченный тобой человек — женщина, экзамен не сдашь.

Ночью знания могут выскользнуть через ноги. И надо под ноги положить себе шоколадку, она их впитает, а наутро надо ее съесть. И ни капли знаний потеряно не будет.

Утром перед экзаменом следует встать с левой ноги, вымыть всю посуду, но ни в коем случае не себя самого.

Под пятку положить пятак (хорошо, если «бывалый», т.е. заряжен энергией удачных экзаменов), а к левому ботинку пристегнуть рыболовный крючок.

Из одежды лучше выбирать самую старую или ту, в которой сдавались «отличные» экзамены.

Входить в аудиторию только с левой ноги, предварительно уронив зачетку.

Билет выбирать левой рукой, бубня про себя поговорку: «Стакан — лимон, это он!». А пальцы правой руки скрестить на удачу за спиной, а глаза зажмурить.

По дороге на экзамен считать любые встречающиеся предметы.

Не одевать на экзамен новых вещей.

Не возвращаться, если что-то забыл.

По дороге на экзамен не наступать на крышки вентиляционных [вместо канализационных. — *Прим. авт.*] люков.

Попросить знакомых ругать тебя последними словами в течение всего экзамена.

Постучать по дереву.

Не открывать зачетку самому — это должен сделать преподаватель.

3. А.С., баскетболист, 2-й курс, апрель 2007 г.

В баскетболе перед выходом на площадку команда собирается в круг, складывает свои руки перед собой и кричит, например: «В этой встрече победим... Мы!». Это придает больше уверенности игрокам, выходящим на площадку. И в какой-то степени заводятся.

Также команда перед началом игры выбирает сторону площадки и скамейку. Если команда побеждает на этой скамейке, то она все игры будет занимать ее. То же самое с комплектами формы, какая-то из двух считается более счастливой, а вторая — менее.

4. Б.Е., 52-я группа, март 2007 г.

Сам я никогда не верил, что сны могут быть вещими, что в каждом из них кроется потаенный смысл и каждая деталь сна что-нибудь значит. Но однажды был неприятно удивлен, когда в беседе с мамой я услышал: «Будь, сынок, сегодня аккуратнее, ночью ты приснился мне маленьким!».

Сначала я не придавал никакого значения этим словам, еще подумав, мама, наверное, не с той ноги встала. Но в течение дня все складывалось плохо, случались ситуации, в которых присутствовала моя вина, где бы я ни оказывался, происходил инцидент.

После этого дня, как только слышал от мамы, что приснился ей маленьким, старался изменять намеченные планы, больше находился дома, когда же это не получалось, оказывался в таких переделках, что лучше об этом, себе во благо, не рассказывать!

5. Б.Д., 5-й курс, март 2007 г.

В принципе я не суеверный, примет особо не было и нет, но раньше перед соревнованиями я никогда не выходил на зарядку, считая, что лучше отдохнуть побольше, хотя на сборах каждый день выходил на зарядку.

Была одна примета у меня на соревнованиях, когда они длились 2 и более дней: если в первый день, как бы я ни бежал, результат был плохим, то всегда (!!!) во второй день я был или первым, или всегда в призах за 2—3 место. Занимаюсь я лыжными гонками.

6. С.А., 52-я группа, март 2007 г.

Суеверия

Состоит слово из двух частей («вера в сую»), т.е. вера во что-то незначительное, в то, что не несет в себе глубокого смысла. Глубокий смысл (как раз-таки) находится в восприятии людьми тех или иных ситуаций, быть может, случайно совпавших с различными моментами в жизни, вызвавшими определенные последствия. С другой стороны, может, всё происходит и не случайно, но разговор на эту тему заслуживает отдельного внимания.

Итак, речь идет о суевериях и, естественно, о суеверных людях. Суеверные люди имеют особую структуру нервной системы и самого подсознания. Я придерживаюсь такой точки зрения, что подсознание является мощным латентным двигателем человека. И все процессы происходят именно на уровне подсознания, а также определенную роль играет самовнушение. Всё происходит очень банально и довольно-таки закономерно. Всё выстраивается по следующей схеме: ряд произвольных событий — основное событие — последствия (положительные или отрицательные). Главную роль играют произвольные события, и в зависимости от последствий человек определяет стратегию своей деятельности.

Если соотнести всё вышесказанное со спортом, точнее, со спортсменом, то мы видим такую картину. Соревнования для спортсмена являются основным событием. За день или за несколько минут до соревнования происходит ряд различных произвольных событий. Соревнования заканчиваются выигрышем, и у человека создается впечатление, что всё произошло благодаря череде событий, предшествовавших соревнованиям. Всё зависит от психики человека, от его мировоззрения; ему начинает казаться, что именно определенные события и определенная последовательность их принесла победу спортсмену. И потом уже эта последовательность превращается в определенную систему, которую смело можно назвать ритуалом.

Вернемся в древность, а именно в каменный век. Когда прашуры собирались идти на охоту, они совершали некий ритуал, который, казалось бы, помогал им возвращаться домой не с пустыми руками. Они рисовали изображение зверя на песке и по очереди бросали в него копыя и другие орудия охоты. Потом совершались различные жертвоприношения богам и т.п. В настоящее время охотнику не требуется никаких обрядов. Он рассуждает просто, повезет или нет, но опять-таки обряд как таковой не совершает, но и у него может быть определенная череда событий (опять же, может, случайная, а может, и нет), которая повлияет, как ему кажется, на исход охоты.

Приведу собственный пример. Однажды я очень устал к вечеру, а на следующий день у меня были соревнования. В тот вечер я решил расслабиться музыкой и пораньше лег спать, причем я слушал определенные песни, не все. На следующий день я успешно выступил на соревнованиях, и, как мне показалось, всё это произошло потому, что я решил послушать музыку, причем в определенной последовательности, а потом рано лег спать. Вот это и стало моим ритуалом перед соревнованиями. И ведь успешно выступал потом. Мне не хотелось экспериментировать, так как я человек, как выяснилось, суеверный. Я боялся все делать иначе перед соревнованием, хотелось быть лидером.

А вот мой товарищ смотрел на это совершенно иначе. Он считает всё это напрасной тратой времени, считает, что я себе все это внушил, и причем так внушил, что уже не можешь сломать все это, так как это осело в подсознании. И он обосновывает это тем, что у него нет никаких ритуалов и суеверий, и это не мешает ему достойно выступать на соревнованиях.

Всё это очень сложно. Что же это? Совпадения, самовнушение, особенность психики? Факт остается фактом, что суеверия играют одну из главных ролей в жизни людей, будь то спортсмены, рыбаки, охотники, бизнесмены и т.д.

Примечания

¹ Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: Репринт. воспроизвед. / Собр. М. Забылиным. Рига, 1991; Энциклопедия суеверий. М., 1995; *Даль В.И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996; *Грушко Е.А., Медведев Ю.М.* Словарь русских заклинаний, примет и поверий. Нижний Новгород, 1996; *Власова М.Н.* Русские суеверия. СПб., 1998; *Панкеев И.А.* Тайны русских суеверий. Изд. 5-е., испр. и доп. М., 2007 и др.

² См.: *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 12; *Щепанская Т.Б.* Традиции городских субкультур // Там же. С. 27—33.

³ Количество примет приводится с погрешностью в 4—5 единиц, так как некоторые тексты содержат несколько примет, например: левая рука чешется — получать, правая — отдавать деньги, которые в других записях называются как отдельные приметы; кроме того, несколько примет имеют

принципиально различающиеся варианты толкования, что дает основание считать их разными приметами.

⁴ Далее в тексте приводится сокращенное название единиц текста — е.т.

⁵ См. вариант: «Если, выходя из чужого дома, зацепишься за что-то — скоро опять там будешь; то же самое — если что-то свое забудешь» (Черный кот и разбитое зеркало: Русские народные бытовые приметы / Автор-сост. Л. Прошина. М., 1993. С. 24).

⁶ См.: Черный кот и разбитое зеркало... С. 29; *Шумов К.Э.* Студенческие традиции // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 168; *Панкеев И.А.* Указ. соч. С. 82—83.

⁷ *Панкеев И.А.* Указ. соч. С. 99.

⁸ Варианты толкований приводятся по книге: Черный кот и разбитое зеркало... С. 29. Наш вариант см. выше.

⁹ Мы не выделяем «городские» приметы, которые представлены лишь двумя текстами. См.: *Шумов К.Э.* Указ соч. С. 166—170.

¹⁰ В одном из фундаментальных изданий, вышедшем в 1905 году, в котором ученый-агроном А.С. Ермолов обстоятельно исследовал приметы на обширном российском и европейском материале, опираясь на многочисленные разноязычные примеры, много примет, связанных с ласточками, но чайки не упоминаются. См.: *Ермолов А.С.* Народное погодоведение. М., 1995. С. 85—86.

¹¹ Там же. С. 65—68 (о кошках и собаках); 95—98 — о лягушках и жабах; о сороконожке — только наша запись.

¹² Из устных источников, г. Грозный, 1950-е гг.

¹³ Так, например, еще в начале XX в. существовал особый язык цветов: подарить пионы «со значением» — сказать следующее: «На голове густо, а в голове пусто» (Данилочкина Л.М., 1905 г.р., г. Грозный).

¹⁴ Куликова О.А., г. Кимры (КПК, Школа фольклора, набор 2006—2008 гг.).

¹⁵ *Рейли М.В.* Система запретов в быличках // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Федора Мартыновича Селиванова: Тезисы Международной научной конференции (Москва, 29—31 октября 1997 г.). М., 1998. С. 164.

¹⁶ *Шумов К.Э.* Указ. соч. С. 168.

¹⁷ *Красиков М.М.* К вопросу об изучении субкультуры спортсменов // Современный городской... С. 260.

¹⁸ Вторая городская примета не связана непосредственно со спортом или учебным процессом: «Если сумма первых трех цифр равна сумме вторых трех в билете общественного транспорта — к счастью; разница в одну цифру — к встрече» (записано от студента 5-го курса).

¹⁹ Первая цифра в последнем столбце — количество е.т., записанных от студентов 5-го курса, вторая — от первокурсников; РД — ритуальные действия.

Д.В. ГРОМОВ
Люберцы

МОДЕЛЬ ДЛЯ СБОРКИ: «РЕКОНСТРУКЦИЯ» КАК ФАКТОР ВОЗНИКНОВЕНИЯ МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУР

Нормативность в молодежных субкультурах обусловлена соответствием каждого участника, его самопрезентации и деятельности той или иной нормативной системе символов. Формирование каждой нормативной системы субкультурных символов (и, соответственно, формирование субкультуры) обусловлено влиянием большого количества факторов: социальных, психологических, культурных, экономических и пр.

В процессах формирования молодежных субкультур можно выделить определенные закономерности.

В данной статье мы рассмотрим одну из закономерностей формирования молодежных субкультур — *реконструирование неких исторически и/или территориально отдаленных культурно-исторических реалий*. Соответственно, для участников данных субкультур нормативным становится следование определенному культурно-историческому прототипу. «Фактор реконструкторства» не универсален — многие субкультуры «обходятся» без него. Однако спектр движений, которые мы условно назвали бы *реконструкторскими*, широк, а движения, как мы покажем далее, весьма разнообразны.

Во избежание путаницы стоит сразу уточнить, что, говоря о «реконструкторских субкультурах», мы не приравниваем их к движению исторических реконструкторов (с которого и начнем обзор). Мы не претендуем и на описание какого-то единого типа сообществ — речь идет всего лишь о субкультурах, при формировании которых был задействован фактор заимствования. «Реконструкторство» (будем брать этот термин в кавычки) здесь — прием, один из механиз-

мов, позволяющих объединить молодых людей в устойчивое идеоцентрическое сообщество. В сообществах, которые мы рассмотрим, этот фактор более или менее значим.

Реконструкция и мифологизация

Итак, в поле нашего зрения оказываются молодежные субкультуры, в основе которых лежит заимствование. Заимствуется некий культурный образец, который воспроизводится, реконструируется, адаптируется к новым условиям бытования. Как правило, этот образец значительно отдален во временной перспективе и/или в пространстве, поэтому заимствование — не прямое, оно происходит опосредованно, через создание некоего промежуточного «идеального» образа — мифа о реконструируемом объекте.

Общественное сознание оперирует огромным количеством мифологизированных образов. Если проанализировать общественные представления о том или ином явлении, событии, социальной группе, то наверняка окажется, что эти представления не вполне соответствуют реальности, что они в той или иной степени мифологизируют исходный социокультурный образец. Данная закономерность актуальна и для молодежной среды — как правило, при реконструировании какого-либо образца происходит его мифологизация, адаптация к новым условиям. Мифологизированные представления о культурно-исторических реалиях становятся основой для повседневной деятельности в рамках неформальных объединений.

Собственно под *реконструкторами* в молодежном дискурсе современной России понимаются любительские объединения, занятые воспроизводством культурных реалий прошлых эпох. Наиболее многочисленны реконструкторские группы, интересующиеся европейским и русским средневековьем, а также периодом Отечественной войны 1812 года. Среди клубов, меньших по численности, можно указать тех, кто реконструирует костюмы и вооружение армий времен Первой и Второй мировых войн, гражданских войн в России и США, войн во Вьетнаме, Корее и др.

Помимо пошива одежды, изготовления вооружения, освоения приемов рукопашного боя (в частности, исторического фехтования) и прочих «материальных» составляющих, реконструкторы стремятся и к воспроизводству системы ценностей, мировоззрения и манер поведения, типичных для соответствующего исторического периода. Выбор реконструируемой эпохи и социальной группы обуславливается многими факторами, среди которых не последнее

место занимает личная эмоциональная симпатия к тому или иному культурно-историческому стилю, к системе ценностей той или иной эпохи.

При этом представления о реконструируемых исторических реалиях очень часто весьма идеализированы и мифологизированы.

При воспроизведении тех или иных культурно-исторических реалий часто используются вторичные источники, в которых исходное явление уже мифологизировано. Так, культура древних кельтских народов подвергалась в Европе реконструкторскому осмыслению по крайней мере с начала XIX в. Многие книги, написанные по этой теме (Р. Грейвс, У.Б. Йейтс, Д. Монро и др.), не историчны, но современными российскими читателями они часто воспринимаются некритично, что является причиной создания реконструкторских фантомов.

Возникновение фантомов, мало связанных с историческими реалиями, — процесс не только российский. Наиболее известный пример — рогатые шлемы викингов, твердо укрепившиеся в общественном сознании (в действительности ношение таких шлемов было для викингов нетипично).

Российский вариант «реконструкторского фантома» — так называемые «занавесочные плащи». В первой половине 1990-х гг., во времена становления субкультуры, многие ролевики использовали для изготовления игровой одежды легкую подкладочную или занавесочную ткань. Один из наших информантов, рассказывая о «занавесочных плащах», высказал мнение, что они изготовлялись такими потому, что «красиво развеваются»: развевающийся плащ — деталь, часто встречающаяся в изображениях, в том числе, в иллюстрациях к художественным произведениям [А.П.]¹. Мотивация современного городского жителя, стремящегося к созданию внешне красивого образа (плащ должен развеваться) отступает перед мотивацией практичности (плащ должен согревать и защищать от ветра).

Мифологизация исторически отдаленных эпох часто связана с тем, что многообразная культура эпохи сводится к культуре одной социальной группы, например, рыцарства. При этом другие категории населения, чья жизнь не так романтична, объектами реконструкции не становятся. В качестве элементов для реконструкции выбирается только то, что эстетично. Данный подход можно было бы выразить строками А.С. Кушнера из стихотворения «Времена не выбирают...»: «Ты себя в счастливы прочишь — / А при Грозном жить не хочешь? / Не мечтаешь о чуме / Флорентийской и проказе? / Хочешь ехать в первом классе, / А не в трюме, в полутьме?».

К субкультурам, основанным на «реконструкторстве», можно отнести *индеанистов* (поклонников культуры индейцев Северной Америки), *кельтоманов* (любителей культуры «кельтских» народов), *язычников* (славянского и западноевропейского толка), участников *фольклорного движения* (исполнителей народных песен, интересующихся культурой традиционной русской деревни) и т.д.

Иногда источником образца для воспроизводства может стать не историческая эпоха, а произведение искусства; так, *толкинисты* реконструируют реалии романов Толкиена, *поттероманы* — романов о Гарри Поттере.

Одно из проявлений «реконструкторства» — *ролевое движение*, основной субкультурной практикой которого является проведение ролевых игр (как правило, это осуществляется на природе, реже — в городских условиях и в помещении). Если представители перечисленных выше субкультур выбирают в качестве образца какую-нибудь одну культурно-историческую ситуацию, то ролевиками каждой отдельной игры выбирают особый набор условий. «Игры могут моделировать какой-либо исторический период (к примеру, средневековую Японию, средневековую Монголию, Древнюю Грецию, осажденный турецкой армией Константинополь, Великую Французскую революцию и др.). Они могут быть основанными на фантастической тематике (мир после техногенной катастрофы) или фэнтези-тематике (по мотивам книг А. Сапковского, Т. Пратчетта, Э. Раткевич и др.)»². Ролевое движение включает в себя субкультуру толкинистов (собственно, толкинисты и организовывали первые ролевые игры), тесно сотрудничает с реконструкторами.

Рассмотрим несколько примеров того, как реконструируемое явление мифологизируется в ущерб исторической реальности.

В ряде групп, интересующихся традиционной славянской культурой (и, более широко, культурами, предполагающими близость к природе), можно заметить идеализацию деревенских практик деторождения и родовспоможения. Нам доводилось слышать мнения о том, что современное медицинское родовспоможение «бесчеловечно», «не учитывает природных особенностей женского организма». В качестве довода в пользу альтернативных родов приводились суждения о том, что «раньше в деревнях бабы рожали в поле, серпом пуповину перерезали, и ничего»; «моего дядю в печке родили; он до сих пор здоров»; «никогда женщин не учили, как рожать, — они сами это знали». При таком подходе не учитывается, что «близкие к природе» и лишённые медицинского вспоможения деревенские роды предполагали высокий процент смертности как детей, так и рожениц (что в рамках социума компенсировалось высоким дето-

рождением); не учитываются и многие другие факторы, не укладывающиеся в концепцию мифологизированного прошлого.

Еще один пример — в высказывании нашего информанта: *«Сестра бабушки говорила, что мой прадед, если была необходимость, мог работать и на Пасху. Отстаивал всюнощную, заутреню, а потом шел работать в поле. Я рассказал об этом N, он с пренебрежением отметил, что такого быть не могло, и мой прадед, наверное, был сельским маргиналом, как он выразился. N не угадал — мой прадед был зажиточным многодетным крестьянином, пользовался большим уважением у себя в селе. Просто в традиционалистской группе, куда входил N, большое внимание уделяли праздничной культуре русской деревни, вот он и усвоил, что если праздник — все якобы в обязательном порядке бросали работу и шли отдыхать»* [К.У.]. Участник традиционалистского объединения N, имея идеализированные представления о русской деревне (абсолютизируя традиционное положение о празднике как о сугубо нерабочем времени), пытался подогнать под эти представления реальные, не укладывающиеся в его концепцию факты.

Сходное положение наблюдается в современном русском (и, видимо, не только русском) язычестве. Отвечая на вопрос, какими были, верования предков, язычники выстраивают умозрительную концепцию (вернее, множество концепций, каждый свою). При этом во многих случаях отсутствует научная критичность по отношению к материалу; до сих пор пользуются интересом такие тексты, как «Велесова книга». Интересно, что при реконструировании «правильного» язычества в качестве исходной точки принимается даже не современное общество, а христианство. Довольно широко распространен подход, при котором древние языческие категории реконструируются «от противного» по отношению к христианству. Например, если в христианстве есть понятие «смирение», то предполагается, что в язычестве этого понятия быть не могло; напротив, язычеству приписываются «активность», «непокорность», «необузданность», эгоистичность — качества, противоположные смирению.

Субкультура славянского язычества сталкивается с той же проблемой, что и другие субкультуры, реконструирующие отдаленные исторические эпохи, — недостатком или даже отсутствием данных. Попытка следовать исключительно научной информации фактически приводит к тому, что ни о каком аспекте древнего язычества с полной уверенностью судить нельзя. Мифологизация прошлого оказывается единственным возможным путем реконструкции. Желание выстроить позитивную языческую концепцию оказывается значительно более важной целью, чем научность подхода.

* * *

Круг «реконструкторских» молодежных движений шире, чем это может показаться. Например, по сути, реконструкторами являются *стиляги* конца 1980-х — 1990-х гг. Если *стиляги*, существовавшие в конце 1940-х — 1950-х гг., строили свою субкультурную концепцию на противостоянии тогдашней советской стилистике, то их современные последователи романтизируют 1950-е, легко соединяя в своих практиках *стиляжные* элементы с проявлениями «официоза», против которого выступали «исторические» *стиляги*. Так, музыкальные коллективы, ориентирующиеся на «стиляжную» эстетику, вводят в свой репертуар песни, которые в свое время воспринимались *стилягами* как «официозные» (например, «Лучший город земли» А. Бабаджаняна) [А.М.].

Реконструкторский подход свойственен современным *комсомльцам и молодым коммунистам*. Сейчас российское коммунистическое движение охватывает две возрастные группы: людей старшего возраста (60—70 лет) и молодежь до 25 лет; люди среднего возраста, успевшие застать советские времена, в движении представлены минимально. Мотивация молодежи здесь ясна: она делает свой идеологический выбор на основании романтизированной реконструкции реалий советского общества.

На основе общения с участниками коммунистических и левацких молодежных организаций мы можем сказать, что они заметно различаются по степени своей объективности и компетентности в вопросах истории. Большинство из них вполне адекватно воспринимают советское прошлое со всеми его достоинствами и недостатками; однако, встречаются и те, кто информирован, мягко скажем, однобоко. Так, нам стоило достаточных усилий переубедить одного из юношей-леваков в том, что дефицит товаров возник не в годы перестройки, а значительно раньше.

К разряду реконструкторских можно (с определенными оговорками) отнести и течения, принявшие в качестве культурного образца явления современные (или недавние по времени возникновения), но отдаленные территориально и в социокультурном смысле.

Так, для советской молодежи было крайне проблематичным получение из-за «железного занавеса» информации о западной культуре. *Англия во времена «Битлз» казалась не менее далекой и невероятной, чем средневековье для современной молодежи* [Н.К.]. Поэтому нам кажется, что «реконструкторскими» в полной мере можно назвать отечественные неформальные движения, основывавшие свою деятельность на копировании западных образцов («подражателей»,

практиковавших «низкопоклонство перед Западом», как говорила о них советская пресса).

Образцом такого «реконструкторства» могут быть стилиаги второй половины 1950-х гг., избравшие объектом для подражания западную стилистику. Встречаются упоминания и о том, что в среде тогдашней модной молодежи были случаи специализации — некоторые молодые люди старались носить одежду только одной страны: «штатники» — американскую, «галломаны» — французскую и т.д. В условиях советского дефицита и идеологической нетерпимости такое «реконструкторство» было занятием непростым и не дешевым. Примером галломана может служить персонаж одного из романов Э. Лимонова, харьковский юноша из рабочей семьи, который, увлекшись французской культурой, взял псевдоним Поль, выучил французский язык, работал над «французским» имиджем, осуществлял попытки отъезда за границу; «он был перефранцужен до патологии. Он отказывался говорить с людьми по-русски, он не вступал в беседы в автобусах и трамваях. “Не понимаю”, — коротко бросал он»³.

Нам встречалась информация, что стремление одеваться исключительно в одежду одной страны бытовало и в более поздние времена в среде молодежи с высоким уровнем благосостояния.

Одним из проявлений «реконструкторства» в молодежной среде советских времен может быть специфический слэнг, содержащий большое количество англицизмов (наиболее развит такой слэнг был в первой половине 1970-х гг.). Таков, например, слэнг отечественных хиппи, возникших в контексте движения хиппи на Западе.

При рассмотрении многих субкультур, социально-культурные образцы которых заимствованы за рубежом, необходимо отметить, что при переносе этих образцов на российскую почву изменяются и социальные условия бытования субкультуры, теряется исходный социальный смысл ее существования; от субкультуры остается только имидж, который и воспроизводят российские адепты субкультуры, по сути, выступая как реконструкторы.

Так, *рэп-культура* первоначально возникла в среде чернокожей молодежи из низших слоев американского общества; собственно, возникновение стиля связано с тем, что при отсутствии музыкальных инструментов малообеспеченные чернокожие были вынуждены уделять большее внимание текстам, и читали их под простейшие ударные. Рэп построен на эстетике черного гетто с его агрессивностью, сексизмом, криминализированностью. В России же рэперы — это, как правило, молодые люди из «средних» слоев общества, обладающие достаточно высоким уровнем доходов и об-

разования. Тем не менее российские рэперы часто воспроизводят в своих текстах «нигерские» реалии, стараясь подтянуться под социокультурный образец⁴.

Рэпер Вис Виталис так охарактеризовал ситуацию в российском рэпе: *«Первые лет десять, с конца 1980-х, рэп у нас играли только мажоры — они ведь более продвинутые, больше знают о западной музыке. Года с 1997-го, когда информации о рэпе стало больше, этим начали заниматься и парни “из простых” — действительно, уличная шпана. Но и сейчас половина русского гангста-рэпа написана студентами. Чем “круче” рэп, чем больше в нем криминальности, тем больше шансов, что написал его интеллигентный пацан. Эстетика преступности — она притягивает. Это как в 1960-е годы интеллигенция увлеклась лагерными песнями, девочки ругались матом»* [В.В.].

В этой связи показателен случай молодого рэпера ДеЦла, популярного в начале 2000-х. Будучи сыном состоятельного отца и, видимо, получая от него деньги на раскрутку собственного музыкального проекта, Децл старательно обходил эту тему в интервью. Согласно требованиям своего жанра он подчеркивал, что является уличным подростком, а высокий уровень благосостояния семьи не соответствовал такому имиджу.

В целом, существует закономерность: субкультуры, которые возникают на Западе в среде уличной «гопнической» молодежи, при перенесении на российскую почву привлекают в свои ряды не столько «гопников», сколько образованных молодых людей из «среднего» класса. Одна из причин в том, что информация о субкультурах поступает через источники, предполагающие определенный материальный и интеллектуальный уровень воспринимающего — через музыку, прессу, кино, книги, а в последнее десятилетие — прежде всего, через Интернет.

В качестве примера такого заимствования, помимо рэперов, можно упомянуть *скинхедов*: если в Великобритании, США и других западных странах это, как правило, парни из малообеспеченных рабочих семей, то в России материальный и образовательный уровень скинхедов значительно выше. Исследователь данной субкультуры С. Беликов, сопоставляя свои наблюдения с мнениями других авторов, отметил в интервью, что *«сейчас скинхеды — это чистой воды средний класс — студенты, учащиеся лицеев, техникумов, ПТУ. Может быть, кому-то это покажется странным, но нужен определенный интеллектуальный уровень для того, чтобы проникнуться идеями фашизма. Самые жуткие гопники — это интеллектуалы, они и двигают субкультуру»* [С.Б.].

Тенденции следования скинхедов субкультурному образцу про-считываются, например, в романе Д. Нестерова «Скины»⁵, претен-дующем на субкультурную аутентичность. В романе рисуются (надо сказать, вполне в духе социалистического реализма) образы «пра-вильных» скинхедов-наци: здесь можно обнаружить многочислен-ные отсылки к «культовым» западным фильмам о скинах; согласно «правильной» линии строится и жизнь главного героя — сменив много работ, он останавливается на профессии рабочего-трансфор-маторщика (подобно «первым» скинам, которые имели пролетарс-кое происхождение).

Заканчивая обзор, можно отметить, что любое молодежное дви-жение, имеющее длительную историю (предполагающее неодно-кратную поколенческую смену состава) на каком-то этапе становит-ся «реконструкторским» — начинает мифологизировать и воспро-изводить образцы, относящиеся к собственным истокам. Таковы, например, современные хиппи. Прошло более сорока лет с момен-та возникновения данного движения; первые годы зарубежного и отечественного хиппизма описаны в мемуарах и публицистике; об этом времени сняты фильмы и созданы романы. Легко доступно культурное наследие хиппи, в частности, их музыка. Нынешние юноши и девушки, приходя в движение, ориентируются на эти «классические» образцы, в той или иной степени реконструируя их, подстраивая под них свою деятельность.

Реконструкция в динамике

Нам кажется довольно сложным на российском и советском ма-териале проследить закономерности развития «реконструкторских» субкультур. Прежде всего, потому, что это развитие во многом обус-ловливалось «внешними воздействиями» — событиями новейшей истории, коренным образом изменявшими бытование субкультур (например, «перестройка»). В частности, изменялись механизмы цир-куляции субкультурной информации. В таких ситуациях трудно про-следить внутреннюю логику развития сообществ — на первое место выходит влияние «внешнего фактора». Однако, несмотря на сказан-ное, все же можно выделить некоторые типичные сценарии развития субкультур, основанных на «реконструкторском» заимствовании.

1. *Переосмысление и адаптация к местным условиям.*

Во многих случаях заимствованная культурная реалья рекон-струируется только на первых порах — впоследствии происходит ее переосмысление и адаптация. Следование исходному образцу теря-ет значение; проявляется местная самобытность.

Например, так произошло с рок-музыкой и, соответственно, с возникшей вокруг нее рок-тусовкой. Проникнув в Советский Союз, западная рок-музыка породила в конце 1960-х — начале 1970-х огромное количество групп-подражателей: они исполняли сугубо англоязычный рок (даже если писали песни сами); по воспоминаниям очевидцев тех лет, у музыкантов наблюдалась тяга к копированию внешности западных исполнителей [А.М., А.С.]. Со временем рок-сцена адаптировалась к отечественной среде, в частности, впитав в себя традиции русской поэзии и авторской песни. Английский язык с рок-сцены практически исчез (за исключением проектов, ориентированных на западного слушателя). На настоящий момент русский рок существует как самобытное явление; он развивается в контексте общемирового музыкального процесса. Следование западным образцам происходит, но на качественно ином уровне; в частности, о «копировании» можно говорить при появлении стилевых новаций.

Данный сценарий относится к случаям, когда реконструирование, заимствование — спонтанны, не являясь самоцелью.

2. Углубление реконструкторской деятельности.

При развитии субкультуры, основанной на «реконструкторстве», повышается средний уровень компетентности ее участников. Так, если ролевики первой половины 1990-х дрались на деревянных мечах (в качестве меча могла использоваться даже обычная школьная линейка, а «лучшие деревянные мечи делались из лыж» [А.Б.]) и одевались в уже упомянутые выше «занавески», то в настоящее время практически все они пользуются достаточно аутентичным оружием, доспехами, одеждой. *«Сейчас каждый реконструктор по серьезному знанию своего предмета сможет дать фору успевающему студенту соответствующего вуза. Нормой считается, когда человек может дать полную информацию по предметам, которые у него есть, например: “Данный предмет восстановлен по материалам раскопок захоронения номер такое-то Гнездовского комплекса; копал имярек в таком-то году; данные опубликованы в “Советской Археологии”, выпуск такой-то за такой-то год”. У них уже пару лет никакой мифологизации в областях, поддающихся хотя бы минимальной верификации; иногда человек, повесивший на себя какую-нибудь бирюльку, но не могущий назвать ссылку на соответствующую публикацию в научной периодике или в серьезных монографиях, подвергается прямому осмеянию»* [А.П.]. На языческих мероприятиях также минимизируется количество людей, одетых в «цивил» — большинство приходит в специальной стилизованной одежде или в одежде, аутентичной средневековым образцам, известным науке.

Данный сценарий типичен для субкультур, которые строят свою деятельность собственно на реконструкции (например, для участников военно-исторических клубов). Со временем участники таких субкультур накапливают опыт и материальную базу; налаживаются производство и торговля, обслуживающие субкультуру.

3. *Выведение «реконструкторства» из сферы повседневности в сферу досуга.*

С предыдущими сценариями связана такая тенденция, как выведение «реконструкторской» субкультурной деятельности из сферы повседневности в сферу досуга. Иначе говоря, участники субкультуры начинают стремиться к тому, чтобы не выделяться из толпы, не отличаться от «обычных» людей; субкультурной же деятельностью они занимаются только в положенное время и в положенном месте.

Подобная тенденция наблюдается, например, в современном ролевом движении. Его участники стремятся к успешности в «не игровой» жизни; пользуется порицанием ранее весьма многочисленная категория «дивных» или «эльфов по жизни» — ролевиков, которые склонны идентифицировать себя с игровыми персонажами и в реальной жизни [А.Б.].

Такой подход типичен для субкультур, в которых средний возраст участников значительно повысился. Повзрослевшие субкультурщики уже не занимаются тусовками как самодостаточной деятельностью — они решают актуальные для себя возрастные задачи профессионального самосовершенствования, личностного роста и т.д., а деятельность в рамках субкультур уже не имеет для них того значения как раньше, не занимает столько времени, превращается в хобби.

Реконструкция и контркультурность

Как вписывается «реконструкторская» деятельность в возрастное развитие на этапе молодости? Рассмотрим один из аспектов этого вопроса.

Одна из характеристик молодежных субкультур — формирование оппозиционности, контркультурности. И действительно, в «реконструкторских» сообществах такое формирование происходит. Создается некое мифологизированное описание социокультурного образца, и пункты этого описания предполагают противопоставление реалиям культурно-исторической ситуации, в которой находится реконструктор. Можно сказать, что «реконструкторство» *протестно по отношению к современности.*

Рассмотрим некоторые (не универсальные, но встречающиеся неоднократно) параметры, по которым можно проследить противопоставление реального, современного мира (далее — *Мир-1*) и мира, являющегося объектом реконструкции (далее — *Мир-0*).

1. Романтичность.

Как нам кажется, категория «романтика», за последнее время почти вышедшая из употребления, остается для молодежи актуальной как ценность. В современном Мире-1 человеческое существование деромантизировано. Зато романтичен и героичен Мир-0 — будь то другая историческая эпоха, или пространство художественного произведения, или же улицы, на которых идут криминальные разборки (рэперы), бои за чистоту нации (скинхеды-наци), революционная борьба (леваки) и т.д.

Если для одних субкультур (например, для исторических реконструкторов) «романтичность» их деятельности не вызывает вопросов, то участникам других этот термин может показаться чуждым. Однако нам кажется, что эмоциональность, с которой молодые люди включают в субкультурную деятельность, идеализм и максимализм, с которым они создают свой Мир-0, говорят именно о романтическом отношении к происходящему.

2. Фантастичность.

В отличие от Мира-1, который реалистичен, материалистичен, а значит, и скучен, — Мир-0 мистичен, магичен, фантастичен. Это правило можно отнести к реконструкторам фантастических миров (толкинистам, поттероманам), к язычникам, индеанистам, частично к историческим реконструкторам и др.

3. Индивидуалистичность.

В Мире-1 человек является субъектом обезличенных отношений внутри общества. Мир-0, как правило, предполагает, что человек более индивидуалистичен. Здесь присутствует свобода и независимость, конструируемые разными способами. Один из таких способов — допустимость нормированного насилия; в то же время допускается и самозащита с помощью оружия.

Ролевики часто конструируют индивидуалистичность за счет принятия на себя в Мире-0 образа достаточно статусного и индивидуалистичного. В языческих реконструкциях Мир-0 (древняя языческая Русь) рассматривается как мир разумной эгоистичности. Безусловно, индивидуалистичны образы «идеального рэпера» и «идеального скинхеда», которые берутся за основу участниками этих движений. Вообще, в качестве объекта реконструкции часто используется образ «воина» — активного, способного к инструментальной агрессивности, к ответственности за свои поступки.

4. *Воинственность.*

Реконструируемые миры не только индивидуалистичны, но и, как правило, воинственны.

Рассмотрим подробнее, как контркультурность проявляется, например, во внимании к *оружию* как ценности. Так, исторические реконструкторы изготавливают оружие и военную одежду (доспехи, обмундирование) исследуемых ими времен; они изучают и осваивают способы ведения боя (существует мнение, что в России «военная» составляющая реконструкторского движения развита больше, чем в Европе, где значительное внимание уделяют развитию ремесел). То же относится к толкинистам и прочим любителям фантастических произведений, разыгрывающим сражения; внутри ролевого и толкинистского движения выделяется категория участников — «драчунов», — уделяющих особенно много внимания боевым искусствам. В «классический» костюм скинхедов введены предметы, используемые как оружие уличной драки, — металлические цепи, тяжелые ботинки. Цепи используются и рэперами. Субкультурная одежда и тех, и других предполагает удобство в драке. Вопросы легализации оружия обсуждаются в молодежной левацкой среде (весной--летом 2007 г. легализация была одним из лозунгов АКМ и НБП). Интерес к оружию также укладывается в стремление к контркультурности, так как в реальном мире право на его ношение и использование имеют только лица, которым государством делегированы функции насилия — военные, милиция и т.д. В противовес Миру-1, где человек закабален государством (современной цивилизацией, контрреволюционной диктатурой и т.д.) и не имеет права на воинственность, «реконструкторы» выстраивают миры, в которых согласно условиям человек свободен, поскольку вооружен.

5. *Экстремальность.*

Благопристойный Мир-1 не одобряет экстремальной деятельности, накладывает на нее ограничения. Мир-0, наоборот, построен на экстремальной деятельности — приключениях, войне, экзотических состояниях.

6. *Благородство отношений.*

В отличие от реального Мира-1, где «человек человеку волк», реконструируемый Мир-0, как правило, предполагает особую систему отношений, основанную на благородстве (смысл этой категории понимают не всегда одинаково). В Мире-0 могут существовать соперничество и вражда, но при этом они построены на уважении, «рыцарстве». Соперничество носит игровой, соревновательный характер. Обычно благородство отношений связывает «своих» — жителей Мира-0. Так, за внешней шокирующей агрессивностью

скинхедской концепции межнациональной борьбы прослеживается и обратная сторона — провозглашение дружелюбного «братства» «своих» — товарищей по борьбе и, более широко, представителей одной нации.

7. Патриотичность.

Упадок России (Мира-1), негативные политические, экономические и культурные процессы, состояние национального унижения — всё это заставляет искать в Мире-0 путей для позитивного развития ситуации. Для русских язычников Мир-0 — это Русь в ее изначальном, самобытном состоянии, до трансформации христианством и современной цивилизацией. Для фольклористов — мир традиционной русской деревни. Для молодых коммунистов и левых — мир СССР — сильного, заставлявшего себя уважать государства.

8. Природность, экологичность.

Городской цивилизации Мира-1 с ее неблагоприятной экологией и неестественной для человека средой обитания противопоставляется Мир-0, который экологичен, близок к природе, предполагает здоровый образ жизни. Эти ценности декларируются язычеством; присутствуют они у индеев, участников фольклорного движения. Воспроизводство «природных» ценностей просматривается в интересе фольклористов к деторождению (типичном для русской деревни): у представителей данной субкультуры в 1980—1990-е гг. наблюдался высокий уровень рождаемости на фоне общего демографического упадка.

9. Социальная справедливость.

Социальная справедливость «реконструкторами» понимается по-разному; представления о ней соотносятся с рассмотренными выше представлениями о благородстве отношений. Положение о социальной справедливости ярко выражено у молодых левых — Миру-1, где царит социальное неравенство, они в качестве Мира-0 противопоставляют Советский Союз с его системой социальной защищенности (молодые коммунисты) или умозрительный мир «всеобщего равенства» (левые).

Таким образом, стремление к «реконструкторской» деятельности предполагает выстраивание «исходного», реконструируемого мира, который имеет черты контркультурности, т. е. основан на принципах, противоположных миру реальному. Такой подход соответствует возрастной социально-психологической особенности молодежи — стремлению к оппозиционности, контркультурности.

Вкратце отметим, что участие в группах, использующих «реконструкторский» подход, соответствует возрастным задачам

развития молодежи по многим факторам — это позволяет реализовывать потребность в экстремальной, игровой и прочих видах деятельности, способствует решению задач социализации. Например, такие субкультурные характеристики как индивидуальность, воинственность, склонность к экстремальности укладываются в процесс формирования у молодых людей «взрослых» качеств — активности, инструментальной агрессивности, умения достигать цели, осуществлять руководство и нести ответственность за свои поступки. Проявленные в субкультурной деятельности (в том числе, в игровой форме), эти качества становятся объектами терапии и воспитания.

Разнообразие социокультурных образцов, накопленных обществом на современный момент, предоставляет молодым людям большой выбор для конструирования собственной субкультурной активности.

* * *

Подведем некоторые итоги статьи.

1. «Реконструкторство» является довольно распространенным механизмом формирования молодежных субкультур. Оно предполагает воспроизводство («реконструирование») неких исторически и/или территориально отдаленных культурно-исторических реалий.

2. При реконструировании происходит мифологизация исходного образца. Можно выделить несколько механизмов такой мифологизации: (а) восприятие современного молодого горожанина, проецирующего себя на исходный образец, отдаленный исторически, предполагает трансформацию этого образца согласно собственной картине мира; (б) о реконструируемой эпохе недостаточно данных, но потребность в реконструкции (например, в целях самоидентификации) стимулирует мифотворчество; (в) многообразная культура эпохи сводится к культуре одной социальной группы, наиболее колоритной и интересной для реконструирования; (г) при переносе субкультурных образцов на инокультурную почву часто изменяются и социальные условия бытования субкультуры, теряется исходный социальный смысл ее существования; от субкультуры остается только имидж.

3. При заимствовании территориально отдаленного образца может происходить смена социального слоя, в котором он бытует. Подобное заимствование, как правило, предполагает довольно высокий уровень образованности и благосостояния воспринимающего; из-за этого «реконструкторами» субкультурных образцов, как

правило, становятся молодые люди из среднего и высокообеспеченного слоев общества.

4. Можно наметить сценарии исторической динамики сообществ, построенных на «реконструкторских» заимствованиях: (а) переосмысление и адаптация к местным условиям; (б) углубление реконструкторской деятельности; (в) выведение «реконструкторства» из сферы повседневности в сферу досуга.

5. Стремление к «реконструкторской» деятельности предполагает выстраивание «исходного», реконструируемого мира, который имеет черты контркультурности — основан на принципах, противоположных миру реальному. В конструировании контркультурного мира могут быть задействованы понятия романтичности, фантастичности, индивидуалистичности, воинственности, экстремальности, благородства отношений, природности, социальной справедливости и др.

6. «Реконструирующий» подход укладывается в закономерности возрастного развития — позволяет реализовывать потребность в экстремальной, игровой и прочих видах деятельности, способствует решению задач социализации и т.д.

Примечания

¹ В прямых скобках даются ссылки на высказывания следующих информантов: А.П. — муж., 37 лет; А.Б. — жен., 40 лет; А.М. — муж., 54 года; А.С. — муж., 52 года; В.В. — муж., 38 лет; К.У. — муж., 35 лет; Н.К. — муж., 59 лет; С.Б. — муж., 27 лет.

² *Писаревская Д.Б.* Рольевые игры: пример «социализации» субкультуры (В печати.)

³ *Лимонов Э.* Это я, Эдичка. М., 1992 (цит. по электронному варианту, размещенному на портале www.lib.ru).

⁴ При этом стоит отметить, что большинство исполнителей рэпа в России легко адаптировало образы негритянского гетто к российским реалиям уличных пацанских группировок.

⁵ *Нестеров Д.* Скинсы. Русь пробуждается. М., 2004.

Л.В. РУБЦОВА
Калининград

СИСТЕМА ЗАПРЕТОВ В ФОЛЬКЛОРЕ МЕДИЦИНСКИХ РАБОТНИКОВ

Исследования в области медицинской субкультуры в фольклористике только начинаются, работ, посвященных непосредственно исследованию медицинского фольклора, немного¹. Это обуславливает актуальность нашего исследования.

Предметом нашего научного внимания стали тексты, записанные в Калининграде от медицинских работников разного статуса (врачи, медсестры, младший персонал). Общий объем записанного материала составляет более 300 текстов. Жанровый состав медицинского фольклора разнообразен: байки, анекдоты, паремии, песни, заговоры, приметы, мифологические рассказы. В процентном соотношении большинство составляют тексты юмористического характера: байки, курьезные случаи, анекдоты, тосты, характеризующие тип мышления медицинских работников. В репертуаре встречаются песни-переделки, отвечающие специфике профессии, к примеру, изменению подверглась известная песня «Старый клен», получившая название «Гормонист»²:

*Инсулин — инсулин улучшает ваш прогноз,
Доктор ласково моей руки коснулся.
Отчего вдруг прошел гипертиреоз,
Оттого что он мне просто улыбнулся*
(две последние строки — 2 раза).

*Эта хворь неспроста, но мой доктор оптимист,
Несмотря на то, что курс лечения долг.
Для друзей, для врачей он зовется гормонист,
Для больных — специалист-эндокринолог*
(две последние строки — 2 раза).

Распространенной темой многих жанров юмористического характера медиков стало пьянство («вино»), которому дается некое оправдание. К примеру, изменению подвергся традиционный текст заговора:

Не пьем, Господи, а лечимся. И не по чайной ложке, а по чайному стакану. И не через день, а каждый день. Не пьянства поганого ради, а пользы для, дабы не отвыкнуть. Да разольется же во благо сие чревоугодие по всей периферии телесной. Так изыди, нечистая сила, останься, чистый спирт, да не пойдя во вред рабу божьему. Аминь.⁶

Особый интерес заслуживают тексты, в которых обнаруживается система правил поведения людей данной профессии.

Приметы занимают значительное место в медицинской субкультуре. Известно, что структура приметы двухчастна, она содержит в себе информативную часть и поверье. Охарактеризуем типы примет, записанные в Калининграде.

В среде медиков распространены правила, в которых содержится формула «нельзя М, иначе N». Чаще бытуют запреты, в которых отражено предостережение людей вне зависимости от их профессиональной принадлежности, однако общеизвестные правила типа «Нельзя на себе шить — пришьешь память» приобретают иной смысловой оттенок: *Нельзя на работе шить на себе одежду, иначе будет тяжелая смена⁴; Больным перед операцией нельзя желать удачи, а то будут осложнения после или во время операции⁵*. Иногда распространенное правило (например, «На себе не показывай!») становится приметой и у медицинских работников: не следует переносить локализации боли пациентов на себя, так как, по замечанию медперсонала, в будущем возникают точно такие же боли и травмы.

Сложнее организованы тексты, в которых содержится и запрет, и предписание. Они построены по модели «нельзя делать О, нужно делать Р, иначе Q»: *Нельзя поднимать столовые приборы во время дежурства, иначе поступит очередной больной. Так всю смену валяются ложки, вилки⁶; Нельзя желать коллегам удачи перед ночной сменой, обязательно будет сложный случай, лучше вообще ничего не говорить⁷*.

Некоторые тексты построены по модели «когда R, то делай (не делай) так, иначе S»: *При переводе пациента из палаты в реанимацию нельзя занимать койку этого больного, иначе другого постигнет та же участь⁸*.

Система правил профессиональной деятельности медицинского работника прослеживается и в ряде подготовительных мероприятий. Нами отмечены случаи, когда при подготовке к операции медики идут в молельную комнату, которые есть сегодня во всех больницах города и области, и зажигают свечку. Такое действие, доказывающее свою успешность, фиксируется в форме приметы: *Зажжешь*

свечу, будет успешная операция или скорое выздоровление больного⁹. На благополучный исход операции, реанимационных мероприятий медицинские работники сквозь V-образные пальцы сплевывают трижды¹⁰. Перед тем, как пойти на операцию, некоторые скрещивают пальцы¹¹, объясняя это как своеобразный оберег от трудностей при операции, на удачу.

Т.Б. Щепанская в своей работе отмечала, что у медиков существуют приметы о первом пациенте, «устанавливающие дистанцию между профессионалом и больным»¹². В нашей собирательской практике такие приметы записаны от медицинского персонала разной специализации, к примеру: *Хорошая примета, если первый (за день, неделю, в первый день Нового года) клиент — мужчина*¹³. В приметах осуществляется и конкретизация внешности первого пациента:

*Если мое дежурство приходится в Новогоднюю ночь с 31-го декабря на 1-ое января и когда мне звонят с приемного покоя и говорят, что в отделение поступает больной, я интересуюсь, темный или светленький. Если говорят, что светловолосый, я прибегаю к хитрости, прошу темноволосого больного из соседнего отделения зайти к нам, при этом я объясняю всю важность этого визита, и получается, что первый пациент у нас был темноволосый, и удача будет у нашего отделения в течение года*¹⁴.

Ряд примет направлен на определение самого существенного для больных — выживет человек или не выживет, улучшится состояние его или нет: *Если врач проверяет пульс у тяжелобольного на левой руке, то больной скоро умрет, если на правой руке, то кризис минует*¹⁵; *Если врач при обходе садится слева от больного, то состояние пациента ухудшается, если справа — улучшается*¹⁶. Эта примета бытует по большей части у самих больных, но медсестры заметили, что врачи всегда подходят к больным исключительно с правой стороны. При сложном течении болезни медиков подвергается не только эпикриз больного, но и всевозможные бытовые детали, что приводит к созданию «своих» примет, например: *Складки на простыни, образующие форму правильного многогранника, — к смерти пациента*¹⁷.

Конечно, приведенные правила, запреты не бытуют автономно: они либо уже являются частью народного нарратива, либо создают условия для его формирования, сохраняя в современном бытовании свою функциональную доминанту — познакомить с правилами поведения.

К.Э. Шумов справедливо отметил, что «для народного рассказа профессиональной субкультуры характерна тема риска»¹⁸. Действительно, работа любого звена медицинского персонала сопряжена с риском. В рассказах описываются случаи, когда врач или медицинская сестра по неосторожности во время операции или дру-

гих манипуляций заражались от больного гепатитом, СПИДом и т.п. Риск можно рассматривать как нарушение запрета. Если инструкции не выполняются четко и неукоснительно, то, естественно, возникает цепочка нарушений.

Среди устных рассказов, записанных от медицинских работников, популярными становятся тексты о розыгрышах, формально содержащих признаки традиционной былички. Текст рассказывается не с целью передачи знаний, опыта, а с целью напугать практикантов или новых сотрудников, если те в свою очередь не выполнили элементарные правила профессионального поведения. Такие рассказы становятся частью обрядов инициации. Рассказчиками становятся чаще патологоанатомы, местом действия в рассказе является морг, мифологическим персонажем — некий дух. Повествование ведется о домовом морга леденящим голосом и остекленевшим взглядом. Рассказчик подчеркивает зловещность обстановки, мрачность пейзажа, действия же демонических существ предельно обобщены: «показалось», «задохотало», «зазвенело», «заскрипело». Нами записаны былички о домовых, лешем и прочих духах, которые содержательно не отражают профессиональной специфики, поэтому подробно на них не будем останавливаться, укажем лишь на то, что такие тексты охотно рассказывают не только представители младшего медицинского персонала, но и врачи.

В современном городском фольклоре мифологизации подвергаются городские объекты, особенно богатый материал для мифологизирования дают старинные здания. Архитектура старого Кёнигсберга создает условия для сюжетного развертывания в жанрах легенды и мифологического рассказа. Такие тексты формируются и бытуют в любой субкультуре. В Калининграде многие больницы расположены в старых немецких зданиях. Рассказы о призраках и привидениях являются неременной частью городской мифологии. Один из записанных нами мифологических рассказов вызвал дополнительный интерес, поэтому приведем его полностью: *На праздничные дни всех из палаты отпустили домой, а я осталась. Мысли были невеселые, да и муж и подруги давно не навещали. Вдруг в палате я увидела лицо, а уже сумерки были, вижу одно лицо, мужское в пенсне, и сразу мысль охватила: «Немецкий доктор». Не знаю почему, но страха не было, только уверенность, что ничего плохого не сделает. Потом как будто выключили телевизор, и видение пропало. Утром рассказала своим соседкам, а они меня на смех подняли, только медсестра не удивилась, а спросила: «Весь приходил или только лицо?», я говорю, что только лицо. Оказалось, что это был дух доктора Вагнера, который раньше работал в этой больнице, был главврачом, кажется, в девятнадцатом веке. Девочки-медсестры говорили, что у них есть своя*

*примета: если они или пациенты видят лицо доктора, то тяжелобольные пойдут на поправку, а если «весь» приходит, то предупреждает о разных неприятностях. И точно ведь, мне стало легче, выписали скоро*¹⁹. Эту примету позже подтвердили некоторые сотрудники больницы, акцентируя внимание на том, что дух доктора Вагнера появляется в тот момент, когда у медперсонала возникают мелкие бытовые проблемы или ошибки, «приходит к нерадивым сестрам»²⁰.

Итак, мы отразили лишь яркие внешние особенности данной фольклорной традиции, дальнейшее детальное исследование поможет раскрыть богатый мир этой субкультуры. Записанный материал, во-первых, доказывает возможность хранения и передачи традиционных фольклорных текстов, одновременно репрезентируя народную и профессиональную культуры, во-вторых, демонстрирует региональную специфику фольклора; кроме того, он характеризует в целом специфику изучаемой субкультуры, которая демонстрирует черты сходства с субкультурами других профессиональных сообществ.

Примечания

¹ Белоусова Е.А. Родильный обряд // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 339—370; Шумов К.Э. Мир больницы: культурные стереотипы // Современный городской... С. 278; Чередникова М.П. Фольклор больничной палаты // Современный городской... С. 280—300; Щепанская Т.Б. Фольклор профессиональных сообществ: приметы // Первый всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. М., 2006. Т. 2. С. 414.

² Записано от Цоколова А.В., 40 лет, врача отделения функциональной диагностики.

³ Записано от Вертёлкина А.В., 33 лет, врача-кардиолога.

⁴ Записано от Логвиновой Е.С., 25 лет, медсестры.

⁵ Записано от Насыровой Г.Х., 49 лет, врача-кардиолога.

⁶ Записано от Заварзиной Л.А., 32 лет, медсестры.

⁷ Записано от Елены, 33 лет, врача-эндокринолога.

⁸ Записано от Осиповой К.В., 20 лет, процедурной медсестры.

⁹ Записано от Готаутене М.В., 19 лет, старшей медсестры.

¹⁰ Записано от Гаевской О.И., 55 лет, медсестры.

¹¹ То же.

¹² Щепанская Т.Б. Указ. соч. С. 405.

¹³ См. примеч. 8.

¹⁴ Записано от Гордеевой Л.В., 38 лет, медсестры стационара.

¹⁵ См. примеч. 4.

¹⁶ См. примеч. 2.

¹⁷ См. примеч. 5.

¹⁸ Шумов К.Э. Указ. соч. С. 272.

¹⁹ Записано от Ольги Петровны, 67 лет, в 2006 г. — пациентки кардиологического отделения портовой больницы г. Калининграда.

²⁰ Записано от Молчановой Р.А., 30 лет, врача.

Н.А. ЛЫСЮК
Киев, Украина

МИФОЛОГИЯ И МАГИЯ ГОРОДСКОГО ЖИЛИЩА

С какой сверхскоростью ни шагал бы научно-технический прогресс, наш современник, пользующийся всеми его благами, не в состоянии отречься от собственной природы, а отсюда — и от разнообразных суеверий. Кризис экзистенциальных основ современного общества подтверждают, в частности, данные исследования, проведенного в Киеве компанией «Research and Branding Group» в период с 13 по 19 октября 2006 г.: 52% киевлян верят в силы, оберегающие человека (оберег, талисман, ангела-хранителя), 46% — в сверхъестественное, 45% — в фортуны, 38% — в судьбу, 27% — в приметы, 23% — в астрологию, 16% — в предсказания и гадания [Маковец 2006].

Современная фольклористика всё больше внимания уделяет массовому творчеству горожан, однако тут еще немало белых пятен. Фольклористической целиной остаются и актуальные верования, связанные с городским жилищем. Изучая современный бытовой фольклор, надлежит отталкиваться от хорошо исследованных представлений о жилище в классической традиции [Байбурин 1983]. Понятно, ныне связанные с ним давние верования большей частью нивелированы и деактуализированы — прежде всего потому, что утрачена его традиционная форма. Ведь мы живем в многоэтажках — стереотипных домах, спроектированных и построенных согласно принципам архитектурной целесообразности. И размещают дом относительно сторон света и объектов ландшафта как доведется, и мебель расставляют как удобнее, невзирая на мифологические предписания. И всё же в сознании горожанина крепко укоренены некоторые стереотипы. Среди них есть и автохтонные верования, генетически связанные с народной архаикой, и ново-

образования, возникшие на основе «модных» веяний в «третьей культуре», а собственно, присущей массовому квазиобразованному сознанию полимифии, обусловленной глобализационными процессами. Как наиболее популярные среди них можно назвать лозоискательство, биоэнергетику, древнекитайскую систему фэн-шуй. Таким образом, ныне суеверная регламентация поведения в городской квартире строится на основе прескрипций, среди которых есть и очень давние, реликтовые, и переосмысленные, рудиментарные, и инновационные, как, например, «антисглазное» стуканье по дереву (западноевропейский обычай). Правда, они не сложились в полноценную, так сказать, мифософию (к чему, вероятно, прилагает усилия не одно поколение «знатоков»), а потому «отечественный фэн-шуй» представляет собою набор несистематизированных фрагментарных представлений, нередко крайне противоречивых.

Передаются эти «сакральные» знания по старинке — устным путем — от одного поколения к другому (но современные суеверия, кажется, никто и не собирает — ну слишком уж диссонсируют они с установками технически «продвинутого» III тысячелетия). А к соблюдению этих правил в силу нынешней религиозно-идеологической всеядности («плюрализма») отношение весьма лояльное: *«Якщо ти віриш у прикмети, вони збуваються, якщо ні — не збудуться»*. И всё же современные образованные женщины не только знают, но отчасти и соблюдают «народные» правила, хоть и сомневаются в их действительности. Делается это на всякий случай — как бы чего не вышло.

Часть материалов, иллюстрирующих эту работу, собрана во время фольклорной практики студентами Института филологии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко (КНУ) в 2004 г. в Киеве (они хранятся в архиве кафедры фольклористики); остальные получены в октябре-декабре 2006 г. путем анкетирования двух групп молодых киевлянок — 20 студенток и 20 сотрудниц Института филологии КНУ. Понятно, что ограниченный массив выборки не позволяет отобразить полную картину бытования этого фольклорного явления, но в данном случае была поставлена задача описать его эскизно, в общих чертах.

Как и в старину, в современной квартире есть мифологически маркированные межевые места, ограничивающие «свое» пространство от «чужого»: это порог, отверстия, а также углы и плинтусы (sic!), отчасти коридор, прихожая.

Порог — граница между «своим» пространством и внешним миром, потому и продолжают бытовать угрозы *«ніколи не переступати порога»* негостеприимного дома и предписания *«переносити наречену через поріг»* жилища, где будет жить новая семья. Согласно ны-

нешним квазинаучным представлениям порог кажется некоей энергетической границей: *«Не можна перемітати через поріг сміття, бо вимітаєш з сім ї силу»*. Тут *«не можна стояти або сидіти, передавати через поріг речі»*, інакше разразиться ссора, или *«тяжко захворіє хтось із родини»*, или не будет счастья, достатка. Опасен порог и тем, что на/под него могут что-то подбросить, насылая порчу.

Через **двери** могут проникать нежеланные гости, нечеловеческие существа, опасная энергия: *«Не можна сильно відчиняти двері, — щоб не зайшов хтось зайвий»*. И *«коли здається, що в квартиру стукають чи дзвонять, — до неприємностей. Аби їх не було, не відчиняти дверей»*. Но если уж открыли, а за ними никого нет, *«це означає, що до вашої оселі увійшов злий дух»*, а потому следует *«не переступаючи поріг, промовити: «Не впуцу!» й зачинити двері»; «Потрібно почитати “Отче наш” 3 рази і окропити хату святою водою і в наступний раз добре дивитися у дверну щілину»*. Для защиты дверей используют и новомодные, и старые испытанные средства: на Троицу расстилают у порога зелье, на Новый год и Рождество — украшают двери хвойными веночками; в будни иногда *«в одвірок вбивають голку з червоною ниткою»*; *«втикають гострі предмети — голки та гвіздки так, щоб вийшов ніби хрест»*; размещают *«підковку над дверима, монетку під коврик біля порогу»*¹. Однако двери доступны для недоброжелателей, на действия которых нужно соответственно реагировать: *«Якщо ви побачили в ваших дверях ніж, цвях, голку — віддеріть, торкаючись голіруч, потім закопайте»*.

Окно тоже остается каналом связи с иномирьем. В похоронном обряде тут ставят стакан воды с ломтем хлеба; окна закрывают, когда выносят покойника: *«Якщо під час похоронної процесії відчинені вікна — в дім заїде біда»*; запрещается провозать из окна отъезжающих; взглянув в окно, можно забыть свой сон. Через окно проникают вестники: *«Якщо ластівка або синичка постукає у вікно, то це до звістки, а якщо якась пташка, особливо синиця залетить у хату — до мерця в домі»*; *«Якщо біля вікна сидить сорока, то скоро будуть гості»*. Мыть окна после захода солнца не разрешается. Запрещено оставлять тут некоторые предметы, например зеркальце. А в межевые периоды окна следует охранять: *«На Зелені свята на вікна кладуть кропиву, м'яту, щоб не зайшла нечиста сила»*.

Пограничными локусами представляются и **углы**. Считая, что *«там зосереджується негативна енергія»*, детей в угол ныне ставить запрещают. По углам (и под плинтусами) разбрасывают деньги на новоселье. А вот недоброжелатели могут подбросить туда иголки,

¹ Здесь и далее в примерах современных верований сохранены язык, лексические и стилистические особенности речи информантов.

яйца, нитки, перевязанные крестики. Потому углы очищают в первую очередь во время обходов под соответствующие молитвы и приговоры.

Нечистыми местами в квартире являются **туалет** и ванная комната, поэтому двери, ведущие в них, следует плотно закрывать, или: *«Щоб водилися гроші, двері туалету, кухні, кришка унітазу повинні бути зачинені, ванної кімнати — відчинені»*. Также обязательно закручивать краны, поскольку если в доме течет вода — из него вытекает энергия. А в туалете можно совершать и особые действия: например, *«подумати про покійного... щоб не турбував уві сні»*; для предотвращения неудач прибегнуть к вербальной магии: *«После нужды в туалете плюньте вниз и скажите громко: “Г...но, ты там давно? Возьми себе беду, неудачу, я по ней не заплачу”. Уходите не оглядываясь»*.

В городской традиции нефункциональной мебели сугубо сакрального назначения нет, и размещают ее обычно по собственному разумению. Но старая мебель в новой квартире нежелательна: *«В новий дім не можна вносити старий стіл..., щоб не принести злиднів і чортів із собою»*. Наиболее опасными кажутся **спальные места** — их проверяют на наличие подкинутых «уроков», заглядывая под подушку и матрац. Место для кровати выбирают животные (кот или, реже, собака): *«Перед тим, як зайти вперше у новий дім, туди запускають кішку. Там, де вона ляже, ставлять ліжко»*. Но есть и противоположные предписания, связанные с «биоэнергетическими аксиомами», рекомендующими не делать этого, поскольку животные любят спать на пересекающих дом линиях разломов, где людям долго пребывать нельзя: *«Де ляже кіт або собака в домі — там не можна ставити ліжко»*. Кровать нельзя ставить напротив двери (это отмечают большинство респондентов), но *«людина, яка лежить на ліжку, повинна бачити вхідні двері у кімнату»*; ногами к дверям спать нельзя: *«Ліжко має бути розташоване так, щоб той хто на ньому спить, не лежав ногами до дверей, а тільки головою, бо винесуть “вперед ногами”»*. А вот относительно ориентации кровати по сторонам света представления крайне противоречивы. Выходит, что спать на ней можно головой на все стороны: *«Ліжко має стояти головою на схід, щоб сонце піднімало людині голову, а не загортало ноги»*; *«Ліжко повинно стояти так, щоб ногами людина лежала на схід»*; *«Головою лягати на південь»*; *«Найкраще, щоб ліжко стояло на північ головою, на південь ногами, аби не так, як на кладовищі»*.

Более всего суеверий касается **зеркала**. Установки относительно его размещения довольно однозначны (к слову, они аналогичны требованиям фэн-шуй): не спать напротив него; не вешать его *«навпроти вхідних дверей у квартиру чи кімнату»*, *«при вході та проти*

ліжка», «не розміщувати дзеркало одне навпроти одного», также не вершать ниже, «ніж найвищий житель квартири». С этим прямым выходом в потусторонний мир когда-то связывались амбивалентные представления. Вот как они переосмысливаются ныне: «Дзеркало небезпечно, бо в нього дивляться всякі люди, що приходять: і хороші і погані, і в ньому накопичується негативна енергія»; «Мовлять, що дзеркало як магичний предмет має певний вплив на людину, а ще кажуть, що воно забирає позитивну енергію, а випромінює натомість негативну. Інколи злі сили можуть закраситися в дім саме через дзеркало...». Чтобы обезопасить зеркало, его смывают водой, вытирают красной тряпкой, кладут возле него камушек.

Зеркало также представляется вместилищем отражений и предыдущих обитателей квартиры (покойников), и будущих спутников девушек (женихов). Потому все горожане обязательно «затуляють дзеркало, як хтось помер». Зато девушкам позволяется гадать с его помощью о своей паре и судьбе.

Иногда зеркало воспринимается как апотропей: «Обов'язково при вході до хати вішають люстерко, бо коли хтось подивиться, в нього зникають лихі думки та наміри». Оно может приносить и магическую пользу, ведь это своеобразная мемотека, потому «якщо, вийшовши з дому, щось забув, то, повернувшись, потрібно подивитись у дзеркало і привітатись»; «якщо кудись йшла і повернулась, трічі плюю через ліве плече і дивлюсь у дзеркало». Хранит оно и некоторые человеческие качества (красоту), а потому устанавливаються табу на заглядывание в него в определенные периоды жизни (ребенку до года) и суточные промежутки (вечером и ночью). Всем запрещено перед зеркалом есть (ибо «заїси красу») и пить («бо зіп'єшся»). Особенно суровые табу касаются наибольших любительниц волшебного зеркальца: девушкам нельзя глядеться в него «після заходу сонця», вдвоем с подружкой («бо закохаються в одного хлопця»), делать вместе с ней прическу перед ним («бо посваряться»). А разбитое или треснутое зеркало воспринимается как вестник несчастий: «Людина розбила дзеркало — сім років будуть переслідувати неприємності»; любовных неудач: «Якщо у дівчини розбивається люстерко, то вона розлучиться з хлопцем». Есть и средства противодействия этому: во-первых, «не дивитися у розбите або надбите дзеркало», во-вторых, «щоб знівелювати негативне, треба зібрати, викинути і нікому не розповідати, що це сталося» или «зібрати скалки, не дивлячись у них, і викинути, попередньо змивши водою проточною». Девушке, разбившей зеркало, нужно «полічити, на скільки частин, — через стільки років вона і заміж вийде».

Магическое значение получил новый атрибут жилища — комнатные цветы. Возникли верования такого рода: в доме, где растут

цветы, царит лад и все здоровы, и наоборот, ведь цветы не любят скандалов, болезней, а расцветают при наличии хорошей ауры, хорошего семейного климата, обстановки взаимопонимания, ср.: *«Якщо в кімнаті не приживаються квіти, тут наявна негативна енергетика. Так, у моїй кімнаті майже загинула колекція фіалок...»*; *«Квіти в'януть у домі — до смутку господаря»*, хотя есть и противоположные утверждения: *«Квіти добре ростуть в домі — не до добра»*. Цветам нужна еще и легкая рука, иначе они не будут расти. Добывают их нередко магическим способом: крадут отростки, а если получают цветы в подарок, то символически платят какие-то гроши: *«Квіти не можна просити у господаря дому, їх потрібно відірвати по шматочку з горщика і посадити собі вдома. Вони тоді ростимуть набагато краще»*; *«Коли даруєш квітку, то за горщик треба взяти гроші»*. Да и покупают цветы особым образом — по любви с первого взгляда: *«Унав погляда на щось, затримався довше, ніж на інших, захотілося купити, — бери. А не лежить одразу душа до квітки — краще її вдома не тримати»*. Размещать цветы нужно *«вздовж стіни, краще в коридорі, також біля дверей»*, поскольку они *«забиратимуть погану, злу енергію»*. Также рекомендуется *«ставити пишіні квіти в східні та південні кутки вікна»*.

Среди комнатных растений есть позитивные и негативные. К первым относят герань и новомодные бонсаи (обеспечивают благополучие), фиалки (гарантируют спокойный сон), азалию (отвечает за успех), клеверок (приносит счастье в дом). Сугубо магическими растениями являются «денежное дерево», приносящее богатство, и «дерево счастья». Напротив, не рекомендуется держать дома монстеру — она притягивает беду; фикус, несущий хозяину угрозу остаться одиноким; плющи и другие лианы, навлекающие смерть; более того, лианы еще и выживают из квартиры мужчин (у них есть и положительное качество — они поглощают негативную энергию). Есть среди растений и «энергетические вампиры»: *«...не можна, щоб у хаті росла папороть, адже вона буде забирати всю позитивну енергію в себе, а натомість віддавати негативну»*; *«Не можна лілії тримати біля ліжка — забирають енергію»*. Амбивалентными кажутся кактусы: они могут то ли отваживать, то ли притягивать мужчин. Во всяком случае, их не советуют выращивать в квартире, где живут незамужние девушки, *«інакше їхнє подружнє життя буде невдалим»*. Не следует держать в доме сухоцветы (как символ смерти), но и *«зірвані квіти не можна довго тримати, особливо біля ліжка хворої людини, бо вони тягнуть енергію»*.

В интерьере едва ли не каждой квартиры есть **обереги**. Спектр этих символов очень широк, как и их происхождение: это и традиционные подковы, и базарные «обереги» (веночки, соломенные

венички), и куклы с воздетыми вверх руками, и домовички, но также бумажные цветы, самодельные аппликации из сухих растений, принесенные из церкви свечки и иконы вкупе со свяченой водой, «слоненята — символ стабільності», «китайські фігурки» и подвески фун-линь («музыка ветра»), плетеные лапти, новомодные пирамиды здоровья... Собственно, рыночная среда чутко реагирует на запросы современных «колдуній» и выставляет на продажу то, что пользуется спросом: на каждом базаре можно найти лоток с оберегами — и вам дадут детальнейшие разъяснения об их «магическом действии». Опасными же для дома считаются: «особисті речі померлого члена родини»; «постільна білизна, на якій лежав покійник»; «усе, що було на цвинтарі, сміття, речі, які не були у вжитку більше двох років»; «старе лахміття — накопичуються проблеми»; «побитий посуд, дзеркало, подаровані ножі»; «все, що пов'язано з демонологією». Почему-то в этот перечень попала и «статуетка орла»... Опасной вещью кажется и зонтик, который запрещается раскрывать в доме, класть на стол или кровать. Осторожного обращения требуют и парные вещи: ведь «якщо поставити взуття неправильно — то чоловік буде п'яницею».

Показательно, что обычные интерьерные и бытовые вещи тоже могут быть вестниками будущего: «Якщо падає якась річ, то кажуть, що хтось спішить. Причому якщо річ чоловічого роду, то потенційний гість — жінка і навпаки»; «Картина, яка впала — до нещастя, ікона впала — хтось помре»; «Як трісне скло саме по собі чи скляна банка, то буде в хаті покійник».

Вещи, принесенные впервые в дом, осмысливаются как чужие и опасные, а потому их «обезвреживают». Такие действия возможны уже на стадии «добывания» (кража, плата за подарок). Новые вещи, купленные в торговой сети, чаще всего «перепивают» (обмывают, мочат): «В народі кажуть, що нові, куплені речі потрібно “замочити”, щоб гарно носились і довго служили». При этом реальному «омовению» подлежат, например, новые украшения из драгоценных металлов и самоцветов: их требуется минут пятнадцать подержать под струей проточной воды.

Довольно стойкими оказались верования в духа жилища — **домового** [Левкиевская 2000; ПиСМод 2000] (барабашка, полтергейст, привидения, духи мертвых остаются на периферии актуальных верований): «Якщо десь у хаті щось постукує — у вас оселився домовий». Домовые невидимы, но, как считается, антропоморфны, хоть и малы ростом. Очень важный их признак — волосатость: «Чим патлатіший домовик, тим багатша родина, в домі якої він проживає».

Домашние духи ведут себя в зависимости от нрава: «Буває по-різному, дивлячись, чи дух злий, чи добрий». Часто их поведение

амбивалентно: *«По ночам не дают спать, торохтят посудом, ховають речі, лякають. Інколи попереджають рідних про небезпеку, оберігають їх»*. Современный домовый не переносит ссор и скандалов, не терпит громких звуков, не любит, когда кладут нож острием вверх, оставляют на столе соль, нарезанный хлеб, ставят по углам свечки, заводят домашних животных (кроме котов), бросают мусор за плиту — его нынешнюю обитель. Днем он дремлет в шкафу или ящике, потому *«перш ніж відкрити шафу, треба постукати, щоб не потривожити домовика»*. В знак протеста против неучитывания своих интересов он устраивает ночью «дебоши»: шаркает и шелестит, смеется, играет со звонком, трясет кровать, бьет посуду, разбрасывает бумаги и одежду. А в наихудших случаях может и выживать обитателя из жилища: *«Якщо людина часто ходить в гості, не сидить вдома... то кажуть, що її не любить домовик»*. Собственно, поведение домового напрямую зависит от отношения к нему в семье: *«Вони шкодять людині, якщо їх не задобрити»*. Любит он подарки, потому *«при вселенні в новий дім треба “подарувати” домовичку віник (віничок), щоб задобрити його і з ним подружитись»*. А если оставит ему на ночь *«щось солодке, наприклад мед»* или *«завести улюбленця — чорного кота»* (также трехцветную кошку), он обеспечит семье режим наибольшего благоприятствования. Разгневанного же домового можно утихомирить таким безотказным способом: *«...постукати по стінах, поставити столик в куточку, налити 100 грам, покласти поїсти»*.

Любимое развлечение домового — прятанье вещей. Кое-кто прибегает к магическим способам поиска пропажи: перевернув стакан или другую емкость или привязав к ножке стола (стула) платочек, полотенце (обвязав ее ниткой, пояском), говорят: *«Чорте, заberi своє, віддай мені моє!»* (более интимные варианты: *«Домовик, домовик, побавився й годі!»*; *«Чорт, чорт, пошуткував і досить»*). Привязывание ниток/изделий может расцениваться как акт одаривания или же обезвреживания-обездвижения обидчика: *«До стільця прив'язують нитку, немовби барабашку прив'язуємо, щоб не мав змоги заховати речі. Потім можна шукати»*. Выманивают пропавшее и сладостями: *«Якщо в хаті щось зникло, можливо, цю річ вкрав домовик. Потрібно голосно попросити його це повернути. Наприклад: «Домовичок, домовинок, поверни мені, будь ласка ..., а я тобі цукерку (або печиво — не важливо — головне дійсно солодощі покласти на видному місці і не чіпати їх) подарю». Повторювати потрібно по 3 рази»*. Не обходится, понятно, и без угроз: *«Черт, черт, поиграй и отдай. Не отдашь мою игрушку — сожгу твою избушку»*; *«Домовий, домовий, а ну віддай, що взяв, а то яйця відріжу»*. Есть и радикальный способ — буквально допечь домового в ответ за вред: *«Аби швидко»*

знайти загублену річ чи швидко згадати, де поклали, потрібно на сковороді підсмажити пучку солі...»

Жизненным центром городского жилища стала кухня/столовая. Кухонная мифология ныне редуцирована. Ни плита, ни тем более микроволновка не заняли места крестьянской печи. Однако и ныне говорят, что *«за плиту не можна кидати сірники, сміття»*, поскольку домовая рассердится. Также сохраняются магические правила приготовления пищи: *«Не можна готувати в поганому настрої, сваритися, бо їжа буде несмачна і викликатиме хвороби»*, более того, даже *«думати про щось погане»* не следует; *«не бажано місити тісто, випікати, коли в господині місячні»* (в эти дни нельзя и консервировать).

Зато крайне существенной стала роль посуды, используемой не только для приготовления и потребления пищи, но и в магических целях. Пустая посуда ассоциируется с нищетой, потому *«порожній посуд не можна нести додому — злидні принесеш, а порожню пляшку — ставити на стіл, бо наступного разу весь посуд буде порожнім і не буде що їсти»*; *«Не можна залишати на столі пусту пляшку, грошей не буде»*.

В каждой семье есть праздничная посуда для гостей. Повседневная же утварь бережется от чужих: *«Не дозволяють гостям пити із сімейних кружок»*. Посуда расценивается как источник достатка, потому *«коли даруєш посуд — кинути туди зернятко чи гроші»*; *«якщо, віддаючи будь-який посуд людині, що тебе почастувала, не покласти туди солі й хлібу, — в її домі поменшає грошей»*. Она требует осторожного обращения: ее нельзя мыть *«після заходу сонця, а особливо в п'ятницю ввечері»*; *«Мити посуд обережно, не цокотить, а то люди будуть обмовляти, а вороги — веселитися»*. «Очищать» ее можно только «посвященным», то есть членам семьи. Запрещено *«давати мити посуд гостям — змиють сімейне щастя»*; *«Не можна незаміжній дівчині давати іншим мити посуд, бо не вийде заміж»* (ср.: *«Мити посуд в чужому домі — вимивати з дому хазяйку й сімейний достаток»*; или: *«Не можна мити чашки в гостях — не вийдеш заміж»*). Фиксируются и «научные» объяснения таких прескрипций: *«За гостями одразу мити посуд — змивати про них інформацію, і більше вони не придуть до тебе»*. Битье посуды расценивается обычно как добрая примета: *«Розбити скло або посуд — на щастя»*; *«Посуд б'ється — жди удачі»*; *«Посуд б'ється — до перемін»*, хотя есть и противоположные мнения: *«Розбитий посуд — погана прикмета»*. При этом единогласным остается требование *«не вживати їжу з тріснутого чи щербатого посуду»*, *«бо доля буде щербата»*, *«бо не буде щастя»*. И даже хранить такую посуду в доме запрещено: *«Не бажано зберігати надбитий посуд — грошей не буде або виникатимуть сварки»*.

Столовые приборы информируют прежде всего о прибытии гостей: *«Якщо під час прийому їжі падає ніж, то незабаром прийде гість чоловічої статі, а якщо ложка — жіночої»* (но и наоборот: *«Якщо впала ложка (вона), значить, до вас спішить чоловік. Якщо ніж (він) — то жінка»*). Одновременно они могут стать причиной разных бед в случае ненадлежащего обращения с ними: *«Не можна залишати ложку біля їжі перевернутою вниз...»*; *«Не можна залишати на ніч посуд на столі, особливо ніж, — до сварки»*; *«Хрест-на-хрест класти ножі, виделки чи будь-які інші гострі предмети — до сварки в родині»*. Особо опасным считаются ножи: нельзя оставлять их на столе, подавать кому-либо лезвием, дарить, перемешивать ими блюда, иначе неизбежны скандалы.

Магическая сердцевина кухни/столовой — **обеденный стол**. Правила размещения за ним преимущественно произвольны, однако сохраняется требование отводить самое почетное место главе семьи или старшим (им же принадлежит и право первыми садиться за него): *«На Різдво батько сидить в центрі столу»*; *«Першим за стіл сідає господар»*. Но на праздники-«бенефисы» (например дни рождения) на такое место сажают именно бенефициантов. Актуальной остается застольная числовая символика: *«Не можна сидіти за столом в кількості 13 чоловік. Якщо таке сталося, потрібно поставити ще одну, 14-ту тарілку і насипати туди трохи їжі»*. Всегда придерживаются и жестких ограничений относительно неженатых — их нельзя сажать на угол (но: *«...з іншого боку, в народі кажуть: “Чим гостріше, тим бистріше”»*). Правила обращения со столом тоже достаточно строги: на него нельзя садиться — *«на мерця в хаті», «голова болітиме», «будуть чирки на заду або до покійника»*; также *«Не можна сидати голим за стіл, бо стіл буде “голим”»*; непозволительны тут некоторые движения и позы: *«За столом не можна бовтати ногами — помре мати»*; *«Коли сидиш на стільці, не можна класти ногу на ногу і при цьому хитати ногою: вважається, що така людина хитає на нозі нечисту силу»*. Есть правила накрывания стола: *«...не можна накривати стіл скатертиною, складеною вдвоє, бо чоловік гулятиме»*; и его уборки: *«Не можна крихти хліба змитати зі столу рукою без ганчірки і в руку — до бідності»*. Запрещены на столе некоторые вещи: ключи (*«бо буде лайка»*), шапка (*«голова болітиме»*; *«на мерця в хаті»*) и др.

Для защиты домашнего благополучия *«на кут столу кладуть шматочок хліба»*. Как видим, семиотичность хлеба остается высокой. Его нельзя переворачивать, его надлежит правильно резать (с одной стороны) и правильно есть (не накалывая ножом/вилкой); начатый ломоть следует обязательно доесть, *«щоб не залишати силу»*; нежелательно выбрасывать уроненный хлеб: *«Якщо шматочок хліба*

впаде на підлогу, треба підняти, поцілувати і покласти на місце». Употребление хлеба является магическим актом, обеспечивающим едокам определенные преимущества: «Дівчатам треба їсти цілушку, щоб любили хлопці»; «Ідять горбушку хліба для того, щоб хлопці цілували»; «Якщо разом з друзями купити і з їсти батон, то залишитеся друзями на все життя».

Крайней осторожности требует и «напарница» хлеба — соль. Она «повинна завжди стояти на столі» и ее надлежит «після заходу сонця нікому не давати». Соль может информировать и о внешней среде: «Якщо сіль зволожилась, буде дощ», и о состоянии повара: «Якщо пересолено, значить, кухар(ка) закоханий», и о возможных неурядицах: «Якщо просипати у хаті сіль, то незабаром з родиною трапляться нещастя»; «Розсипалася сіль — до сварки»; «Не можна, щоб розсипалася сіль, — до сліз». Однако с этим можно справиться: «Коли розсипали, ножем намалювати тричі хрестик»; «Розсипану сіль потрібно тричі маленькими щопотками кинути через ліве плече або на вогонь, щоб не було роздорів»; «...мокрою ганчіркою стерти, зібрати в руку і стерти водою»; «...притрусити цукром». Сахар представляется своеобразным антагонистом и нейтрализатором соли, и «перекинути цукорницю — добрий знак і грошова прикмета». А «якщо замість цукру ви насипали в напій солі, то вас чекають добрі новини».

Существуют и магические **правила застолья**, касающиеся разливания алкогольных напитков, застольного этикета, обращения с едой, оказавшейся на полу, и т.п.

И доньше жизнь обитателя городской квартиры включена в суточный и недельный временные циклы и народную праздничную литургию. В сутках, как и в классической традиции, сакрально отмечены вечер и ночь, когда нельзя: мыть окна, а иногда и посуду, убирать, стирать, одалживать, давать или отдавать что-либо (а тем более деньги), считать купюры, мыться, стричься и даже смотреться в зеркало! Среди дней недели неблагоприятными для домашних работ считаются чаще всего воскресенье, понедельник и пятница, спорадически — вторник и другие дни. Накануне праздников квартира убирается с особой тщательностью (обычно стараются устроить генеральную уборку), а также украшается. Заметим, что накануне и во время праздников даже безнадежные атеисты на всякий случай придерживаются системы запретов, аналогичных вечерне-ночным.

Магическое **оживание** (освоение) квартирного пространства начинается уже с въезда в новое жилье. На новоселье охотно прибегают к древней магии наряду с некоторыми новейшими приемами. Огромной популярностью продолжает пользоваться давно освоен-

ный животный код: «*Перед новосіллям впустити до квартири kota — буде достаток*»; «*У нову квартиру пускають першим kota, щоб був добробут*». Семиотизируются и предметы: «*Обов'язково беруть із собою старий віник*»; «*Не можна з меблів першою заносити шафу*»; впервые к новоселам заходят с хлебом. В новой квартире желательны провести очистительный обряд: «*...запаленою свічкою проводять по куткам, щоб ніяке зло не мало змоги заховатися у хаті*» (в этой связи симптоматично, что даже Президент Украины, вселяясь в административное помещение, пригласил священника освятить его). Очищают жилье и в случае возникновения неурядиц в семье. Обходить его с зажженной свечой должен священник, но это под силу и собственнику квартиры, который, взяв в руки свечку и/или посудину со свяченой водой, «настраивает себя на позитив» и, проговаривая какую-либо собственную произвольную формулу вроде: «*Хай в моєму домі оселяться взаємна любов і повага, творчість та удача*», обходит квартиру посолонь, творя свечой крест в местах, кажущихся ему не совсем чистыми, и/или окропляя их водой. Очищению квартиры служит ныне и возжигание ароматических палочек.

В связи с новыми реалиями возникли правила **сдачи** квартиры **в аренду** и ее **продажи** (обмена). Для ускорения этого процесса «*потрібно повикидати з хати весь непотріб*»; «*Щоб продати квартиру — вимити, прибрати старі речі*». Бытуют и заговоры на эту «злобу дня»: «*Якщо ви здаєте хату і хочете щоб в вас були порядні постояльці <кажете>: “Непорядний, нерозумний не заходь, святий Боже, нечисть різну Ти від нас відводь, кривду злиднів не приводь. Розумій нас, стережи — хату нашу збережи”*. *Принести землю у хату і розкидати її по кутках, робити так три дні по тричі в день*».

Также в современные верования инкорпорировано ряд суеверных «правил **ежедневного проживания**» в квартире, которые можно назвать «домашней магией». Их необходимо неукоснительно соблюдать, иначе возникнут всяческие семейные бедствия. И даже случайное их нарушение ведет к нежелательным последствиям, т.е. и тут незнание закона не освобождает от ответственности.

Довольно стойкой остается традиционная магия **уборки жилища**. Не принято подметать накануне и во время больших церковных праздников и вечером в будни («*щоб не вимести господаря з хати*»), а также в день отъезда гостей или домашних («*щоб добре до дому доїхали*»; «*бо “заметеш сліди” і вони більш не придуть*»). А вот после нежеланного гостя нужно как можно скорее подмести, чтобы воспрепятствовать его возвращению. То же касается выноса мусора и мытья пола. Относительно подметания фиксируются противоположные предписания: советуют замечать как от центра, так и к цен-

тру жилища: «Замітати треба до центру оселі, а не в кутки» наряду с: «Не можна замітати сміття на середину хати»; как к порогу, так и наоборот: «До виходу з кімнати від дальнього кутка метуть»; «Підмітати треба по годинній стрілці до порогу» наряду с: «Треба підмітати від порога до плити» или «до мусорного відра»; также: «Якщо в домі є незаміжні дівчата, то треба мести від порогу до столу — щоб свати до столу сідали». При этом строго запрещается выметать мусор за порог и даже «перемітати через пороги» между комнатами. Противоречивы и установки по хранению веника: «Не можна ставити віник перевернутим, кидати його посеред хати», наряду с: «Віник має стояти на кухні перевернуто, щоб у господі був добробут»; «Щоб не наврочили, потрібно перевертати віник» (это предписание, возможно, возникло под воздействием фэн-шуй). Кроме того, не рекомендується «тримати два віника — два господаря».

Веник в приметах семантически связан с женщиной, поэтому многие тексты касаются замужества и супружеской жизни девочки/девушки: «Якщо бити маленьку дівчинку віником, буде поганою господинею»; «Якщо дівчину обмітати віником — не вийде заміж». Особые предостережения касаются ее обращения с веником: «Не можна залишати хату (особливо дівчині) не дометеною, бо так кине її хлопець»; «Не можна вимітати через поріг, бо вимітаєш кавалерів»; «Коли дівчина, підмітаючи, пропускає сміття, то чоловік буде лисий». С опаской должны обращаться с веником и дети. Им не позволяют «переступати через віника, бо буде унісоватися». Правда, орудия уборки требуют осторожности и от всех остальных: «Не можна переступати через віник, швабру і т.п.». Запрещено использовать веник как орудие наказания: «Не можна бити віником, бо людина буде суха»; «Не можна бити віником, бо на ту людину нападе короста»; «Не можна бити дитину віником, бо не виросте»; «Не можна бити когось віником — будеш безплідним». Есть и прескрипции относительно мусора: с одной стороны, он не должен «застояватись», а с другой — «виносити сміття після заходу сонця — виносити щастя сім ї» (или: «залишишся без грошей»).

Есть и предписания относительно домашних **вредителей**. Иногда насекомые и пауки воспринимаются как вестники: «Якщо в кімнаті раптом заведеться багато мурашок — на смерть в родині»; «Якщо спустився на людину павучок — до якоїсь важливої звістки»; «...якщо в хаті павук плете павутину — чекайте гостей». При этом убивать в жилище пауков, как и когда-то, настоятельно не рекомендується, «бо вони хазяїни дому». Продолжают бытовать магические способы дератизации и дезинсекции: «Щоб позбутися мишей та інших гризунів, потрібно в 4-х кутках кімнати поставити свічки, стати на

середині кімнати та проказати, тримаючи руки за спиною: «Як ти гризеш, так і тебе земля гризтиме»; а щоб вижити з оселі тарганів, слід удосвіта ввіймати одного з них, посадити в старий капець чи шкарбан і винести на перехрестя, де викинути разом зі взуттям».

Магические правила **стирки** касаются прежде всего временных промежутков: «Не прати після заходу сонця»; «Прати належить у четвер, не можна — в неділю»; «Не можна також прати в понеділок», и народного календаря: «Не можна прати у всякі свята», но также событий семейной или периодов личной жизни: «Не перуть, коли вдома або на вулиці хтось помер»; «Не можна прати дівчині, у якій критичні дні».

До сих пор соблюдают и суеверные нормы личной **гигиены**, которыми определяется подходящее для таких процедур время: «Не можна мити голову в понеділок (важкий день), середу (буде випадати волосся...), п'ятницю (нечистий день), неділю (свято), день тижня, в який народився (будеш нещасливим)»; «Не можна розчісувати волосся у п'ятницю»; «Не можна стригтися в неділю і в той день, коли народилися»; «Не можна митися (приймати душ або ванну) у той день, коли ти народився, адже тоді “заливаєш душі померлих”...»; «Зрізають нігті в п'ятницю, щоб зуби не боліли». Важным остается для горожанина и лунный календарь: «Найкраще за все стригти волосся на молодий місяць або ж на повний, тоді воно краще ростиме і стане густим і здоровим». Существуют правила «захоронения отходов» (волос, ногтей): их нельзя выбрасывать в ведро — лучше сжечь или спустить в унитаз. Не позволяется и «витиратися одним рушником з друзями — до сварки, чоловікові та дружині — до розладу у сімейному житті».

Обеспечение домашнего благополучия требует особого **поведения** в доме. Тут не дозволено хвастатися благополучием или ожидаемыми счастливыми переменами, поскольку «почує біда. Краще сказати, коли вони вже здійсняться», а «аби не почула, тричі постукати по дереву» (одновременно вопреки этому иногда считают: «Не можна стукати від зглазу по дерев'яному — викликається нечисть і все може статися навпаки»). Также не стоит говорить о возможных неурядицах: «Якщо сказала щось недобре і не хочу, щоб це зі мною сталося, тричі стукаю по дереву». Непозволительно в доме «эксцессное звуковое поведение»: «Якщо свистіти в домі — не буде грошей», «...хату незабаром пограбують»; «Не можна дівчині свистіти, бо виростуть вуса», а в опасные периоды — и смех: «В п'ятницю гучно сміятися — в неділю гучно плакати».

Особым вниманием окружены в доме **деньги** как основной источник богатства, зажиточности семьи. На новоселье хозяева и гости должны разбросать их по квартире. Можно «щоб велись гроші —

в плящі на підвіконні тримати монети, пересипані цукром, кажучи: «Тобі, хазяїне!»». Для «денежного забезпечення» семьи также кладут бумажные купюры под скатерть на обеденный стол, лелеют денежное дерево, ставят пышные цветы в юго-восточный угол подоконника. Установлены и строгие правила обращения с деньгами: «Ввечері не перераховують гроші, не дають в борг, бо не буде грошей». Запрещается одалживать что-либо, как и брать в долг, в праздники, в периоды поста, вечером.

И донныне в Киеве спорадически фиксируются особые женские магические практики (см.: [Борисов]), направленные на обеспечение семейного благополучия, счастья и здоровья членов семьи, — выращивание «гриба счастья», приготовление и употребление в семейному кругу «пирога счастья», а также «китайского (молочного) гриба», «морского риса» (правда, знают или слышали о них немногие респонденты). Эти магические субстанции надлежит передавать самым близким и наиболее надежным людям из своего окружения: «Гриб щастя, або його ще називають “чайний гриб”, вирощують, потім п’ють його настій, дають іншим людям (частину)». Передаются они вместе с подробными письменными инструкциями, которых нужно очень точно придерживаться. В случае ненадлежащего обращения эти субстанции становятся крайне опасными: «Можливо, випадковість, але приятелька викинула “тісто щастя” — і потім довго були неприємності».

Весьма распространенной в городской среде остается и **дорожная магия**, а собственно, ритуал расставания, выполняемый ради того, чтобы покидать дом не навсегда и чтобы в дороге не стряслось никаких неприятностей: «Коли вирушають у подорож, сідають «на дорожку» (ср. с описанным А. ван Геннепом обрядом отделения от социума [Геннеп 1999: 38—40]). Показательно, что этот ритуал включает «минуту молчания», которую, собственно, и следует (наряду с сидением) считать ключевым моментом отделения; также выполняются предохранительные действия, направленные на обеспечение беспрепятственного возвращения (ср. запрет убирать в доме после отъезда близких людей).

Таким образом, в перечень квартирных суеверий входят правила новоселья (как для хозяев, так и для гостей, впервые пришедших в новое жилье), установки относительно очищения (освящения) квартиры, рекомендации по сдаче ее в аренду и продаже, «нормы повседневного проживания», прескрипции относительно домашних работ (уборки, стирки, приготовления пищи, накрывания стола, поведения за трапезой, дератизации и дезинсекции и т.п.), магические правила личной гигиены, табу относительно речевого и звукового

поведения, правила обращения с деньгами, «дорожная магия», наконец, особая магия семейного благополучия. А если добавить сюда еще и мифологию квартиры, верования и ритуалы, связанные с вещами (новыми, которые надлежит обмывать, и старым хламом, от которого следует избавляться; разнообразными и ныне гетерогенными оберегами, которых нужно держать в доме как можно больше; опасными предметами, с которыми надо обращаться осторожно — в частности, с посудой и столовыми приборами, хлебом и солью, комнатными цветами и т.д.), достаточно стойкие верования в домового, то придется признать, что наш современник (преимущественно слабого пола) там, где «видит недостаточность своих знаний и своего рационального подхода», запросто апеллирует к мифологии и магии, как и дикари с коралловых атоллов Тробрианского архипелага, не вышедшие еще из каменного века [Малиновский 1998: 34]. И, как оказывается, современные магия и мифология, связанные с одним из неотъемлемых аспектов человеческой жизни — родным домом-крепостью, чрезвычайно богаты, разнообразны и стойки.

Подводя итоги, следует признать, что ныне НТР празднует пиррову победу, поскольку наш «великоразумный», образованный современник на бытовом уровне всё еще продолжает отдавать предпочтение выстраиванию вокруг себя песчаных стен из суеверий для защиты себя и своего жилища от всяческих страхов и ужасов — как мнимых внешних угроз, так и собственных внутренних разладов.

Литература

Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Борисов — *Борисов С.Б.* Современные разновидности русских женских коммуникативно-магических практик (URL: <http://ruthenia.ru/folklore/borisov5.htm>).

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

Левкиевская 2000 — *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: 1. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 96—161.

ПиСМОД 2000 — Полесские и севернорусские материалы о домовом // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 377—398.

Маковец 2006 — *Маковец Е.* Знакомьтесь — это киевляне // Город. 07.12.2006 г. (URL: http://omelchenko.info/ru/city/1_5825.html).

Малиновский 1998 — *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М.; К., 1998.

Э.Ф. ШАФРАНСКАЯ
Москва

РУССКИЙ БАЗАР: БАВИЛОНА НЕ БУДЕТ

Статья посвящена сопоставлению русскоязычного «фольклорного пространства» восточного базара и российского рынка. Сделать такое сопоставление подвигли законодательные новации весны 2007 г., которые были направлены на «зачистку» армии рыночных торговцев от незаконных мигрантов, а по сути — от «лиц неславянской национальности», называемых в народе «черными». Благоприятной почвой для такой акции послужило недовольство большей части россиян «засильем лиц кавказской национальности»... «Никакая пропаганда не может быть действенной, — по словам Льва Гудкова, — если она не опирается на определенные ожидания и запросы массового сознания, если она не адекватна уже имеющимся представлениям, легендам, стереотипам понимания происходящего...»¹.

Базар — это место у ворот, таково первоначальное значение слова, заимствованного из языков Передней Азии². В повседневном словесном дискурсе европейской части России (кроме юга) слово *базар* имеет негативную коннотацию. То нейтральное значение, которое слово имеет на Востоке, в современной России придают слову *рынок*, а слово *базар* наделяют семантикой «второго» смысла: беспорядка, «нецивилизованной» торговли, бандитских разборок. «В разговорной речи “базар” употребляется в значении “беспорядочного говора, крика, шума”... Сходное значение зафиксировано также в жаргонном сочетании “базар-вокзал”... Географическая распространенность этих слов неоднородна. Например, жители Москвы и Петербурга преимущественно ходят на “рынок”, а ташкентцы и тираспольцы на “базар”»³. Хотя в смысловом отношении слово *базар* — как место и дело торговли — более органично и

исторично. Слово «рынок» возникло в верхне-средненемецком, где оно означало «круг», «площадь».

Генезис базара как социального института показывает, что этот феномен не терпит вмешательства со стороны властей, так как живет по своим внутренним законам, не прописанным, но всё же существующим.

Базар — миниатюрная модель мира, со своим укладом жизни. «Сюжет» восточного и российского базара в современном мире различен, хотя изначально российский базар/рынок «задумывался» как институт, тождественный восточному. «Чистка» российских рынков от лиц, не соответствующих среднерусскому пейзажу, ведет к уподоблению рынка государственным торговым точкам — «лавкам», разрушая эстетику, ауру базара, а с ними выхолащивает и базарный дискурс. Объявления типа «Требуется рубщик мяса: русский», официальные указы, воспринимаемые в повседневности как фильтр, регулирующий фено- и этнотип торговцев, противоречат органике базара. (Идиллическая надежда на то, что после «зачисток» придут торговать российские сельяне, утопична, так как их чуть более 20% в урбанизированной теперь стране; и товары современного рынка мало напоминают сельские: персики, урюк, мандарины — родом из аулов, кишлаков, а не деревень.)

На Востоке говорят: «Базар как песня: не купишь, так послушаешь» (узбекская пословица).

Россиянин (например, москвич, подмосковный житель) идет на рынок по необходимости — восточный человек, помимо этого, идет посмотреть-послушать, себя показать. Из современного нарратива: *В Ташкенте, не имея денег, можно было, гуляя по базару, наесться до отвала, пробуя то то, то это, и никто тебе слова не скажет; опять же — встретишь массу знакомых* [Татьяна М.].

По сути, базар везде — это торг, место розничной продажи. Но при характеристике различных культур в знаково-атрибутивном ряду ему не всегда есть место. Например, слово «ярмарка» не семантизировано как немецкий образ мира, а слово «рынок» не характеризует русскую картину мира. Частный разговор о них возможен, но на презентативном уровне вряд ли. А вот базар восточный — это визитная карточка в ряду национальных образов мира Востока (в том числе Средней Азии).

Как в реальном пространстве, так и в пространстве устного дискурса (о чем свидетельствуют записки путешественников, фольклорные сказки, средневековая литература) торговая площадь (как открытая, так и крытая), называемая *базар*, — знаковый атрибут картины Востока.

Закрытость восточного/мусульманского жилища и *открытость* для глаз постороннего базарных прилавков — примечательное архитектурное противоречие и одновременно экзистенциальная черта Востока. «Даже в тех местах, где живут одни кочевники и нет ни одного дома, создается базарная площадь... чтобы можно было устраивать базарную торговлю, которая в этой местности носит характер праздника. Житель Средней Азии часто едет на базар за 10—12 миль ради покупки нескольких иголок или прочей мелочи, но на самом деле им движет тщеславие, так как он садится на своего самого красивого коня и берет с собой лучшее оружие»⁴. Воочию наблюдавший внутреннюю жизнь среднеазиатского базара Арминий Вамбери (1832—1913) — венгерский востоковед, этнограф, первый европейский путешественник, обошедший Среднюю Азию, — заключает, что только здесь житель Востока раскрывается во всей своей оригинальности, например, он любит «чахчух», т.е. шуршание одежды, и, покупая новый чапан, прохаживается взад и вперед, чтобы проверить силу звука⁵. Закрытый в повседневном быту, на базаре житель Востока попадал в мир с противоположным укладом — своеобразный антимир, в котором обнажались скрытые за высокими заборами дворов и домов «без глаз» черты восточного менталитета.

Уподобление базара библейскому Вавилону — общее место в описаниях Востока европейцами. На взгляд путешественников, базары в Бухаре представляют для чужеземца ни с чем не сравнимое зрелище по обилию рас, одежд и нравов. По словам Вамбери, такое пестрое смешение бухарцев, хивинцев, кокандцев, киргизов, кипчаков, туркмен, индусов, евреев и афганцев было представлено на всех главных базарах Средней Азии⁶. Для среднеазиатов базар был всё равно, что Париж и Лондон для европейцев⁷.

Помимо купли-продажи, на базаре узнают о новостях, заключаются сделки, распространяются сплетни, выслушиваются, сочиняются невиданные истории, живущие впоследствии по законам фольклорной действительности; на базаре отдыхают в чайхане, едят, прежде (?) употребляли наркотики. На базаре встречают того, кого ищут.

У базара есть свой нрав, механизм поведения. Считается, что удачливым может быть не только каждый торговец в отдельности, но и весь базар в целом, если в нем торгуют из года в год знакомым товаром. Например, в Бухаре вообще любили торговать одним — «Базар цветов», «Базар циновок», «Шелковый базар»⁸; «Казы-базар» в Ташкенте, бахчевые базары — они появляются в августе-сентябре: *...город завален арбузами, дынями, прямо на улицах, рядом с ними появляются старинные железные кровати, и до самой зимы на них*

круглосуточно живут продавцы-охранники, захочешь арбуз в два часа ночи, разбуди продавца и пожалуйста тебе арбуз [Ольга С.].

На российском же рынке один прилавок может быть уставлен множеством товаров, никак не связанных ни географией, ни гастрономической логикой, ни временем года. У восточного базара иная эстетика.

Базар на Востоке — индикатор времен года: зимой всё пространство открыто, можно свободно прогуливаться между рядами; весной базар становится теснее — можно насладиться сменой красок, одного плода другим. Осенью жизнь кричит о себе — столько в ней здоровья и соков⁹.

Базар — в какой-то степени сакральное пространство, несмотря на земную, плотскую функцию, выполняемую в его пределах. Базар по своему внешнему архитектурному решению не случайно напоминает мечеть, крышей которой является сводчатый купол. (Речь идет о больших крытых базарах, сохранившихся древних или современных, которым возвращены архитектурные традиции; очевидцы утверждают, что в последние десятилетия XX в. над новыми и реконструируемыми базарами, а также банями, в частности в Ташкенте, возводятся купола).

У **базара**, как у любого сакрального института, существует строго организованное внутреннее пространство: прилавки располагаются не стихийно, всё упорядочено, любой товар имеет только ему предназначенное место в пространстве базара¹⁰.

На базаре совершается с утра «этический ритуал» торговли: «тахарат» (ключает в себя обряд очищения и омовения тела, чтение молитвы, в которой торговец обращается к Аллаху со словами благодарности и просьбы о милостях и т.д.). Затем идет очищение рабочего места для успешной торговли.

Товар раскладывается красиво, затем начинаются «заманки», чаще по-русски: «Сестрахон, иди посмотри *мой* лепешка: на масле, сдобный, год храниться может, попробуй, в следующий раз только у меня брать будешь!». Важно всегда, как выразилась одна торговка лепешками, «делать муомла», т.е. *выразить всячески и максимально свою любовь и доброжелательность клиенту: пожелания здоровья, благополучия семье, детям, всякие приветствия, при этом показывая лепешки с двух сторон, стараясь не отпустить клиента без товара [Ольга Х.].* Такое приветствие, или напутствие, звучащее в адрес покупателя, если он приходит не в первый раз, — род фатической речи. Живущим в Узбекистане русским хорошо известна традиция говорить при встрече ни о чем, ради ритуального контакта, произнося одновременно формулы приветствия, справляясь о здоровье

близких¹¹. Вот картинка такой фатики, комически обыгранная в «Ташкентском романе» (Сухбат Афлатуни): «Синяя женщина вскочила обниматься... закружила ее в приветственном танце объятий... под ритмичное яхши-мы-сиз, тузук-мы-сыз (как-поживаετε-как-ваше-здоровье), тра-та-та-та-та-та-та-мы-сыз...»¹².

Сакральность базара позволяет поставить его в ряд с такими понятиями, как храм науки, храм искусства; в нашем случае базар — это храм торговли.

По преданиям, существующим в пространстве разных конфессий, храм (как концепт богослужения в религиозных обществах) строится по традиции чаще там, где праведнику случается знамение свыше: по легенде, прибыв в свой новый город, Мухаммад отпустил поводья любимой верблудицы, которая сама остановилась на пустыре. Именно здесь и был построен дом — так возникла первая мечеть — в Медине¹³. Как и храм, базар рождается по каким-то своим законам там, где ему должно быть, что еще раз свидетельствует о его сакральной природе. Если случается на Востоке «борьба» между земными властями и механизмом космогонии базара, то чаще «побеждает» базар. Перенесенные базары не приживаются на новом месте, переползая на привычное.

У базара есть не только строгая внешняя иерархия, но и внутренняя («система персонажей»). На восточном базаре (как в прошлом, так и сегодня) ходят старые (или «без возраста») мужчины, специфически одетые (чаще это бывают дервиши), в руках у них специальная сковородка, на ней — подожженная ветка исырыка — ритуальной высушенной травы от сглаза или от изгнания нечисти (исырык/исрык — хороший природный антисептик; используется в медицине). Обходя прилавки и окуривая их, этот «ритуальный человек» собирает мзду (иногда эту функцию выполняют местные цыганки — «люлишки»).

Помимо открыто выставленных товаров, есть и скрытая от закона торговля: например, у входа на базар вас встречает (как сегодня, так и 20 лет назад) мужчина и заговорщически спрашивает: «*Сестра, шуба надо?*». Согласившись (сказав, что «надо»), вы становитесь закулисным участником базара: вас ведут через лабиринты сначала базарных, затем жилых кварталов в частный дом, где во дворе устроена примерочная: стоит большое зеркало, помощники торговца выносят шубы, много шуб, но они, как правило, плохого качества — потому, вероятно, и не выставлены в открытой торговле (а также во избежание уплаты налогов).

На больших базарах есть особая каста — носильщики, «тащишки арава» (арава — арба). Они бегают по базару с тележками, гру-

женными огромными тюками, и кричат: «Арава, — разгоняя народ с дороги, — пошт-пошт».

Всегда и повсюду базар *вавилоноподобен*, что выражено в его многоязычии, полиэтничности. В пространстве восточного базара рождаются мифология, суеверия и поверья, гендерные нормативы, в том числе «живущие» в поле русского языка.

Никогда не продают товар, если первый покупатель женщина, предлагают подождать «правильного» покупателя, чтобы сделать «почин» — обязательно с мужчины, потому что (как объясняет торговка) у мужчины «легкая рука», у него доброта природная.

И деньгами, полученными от первого покупателя, как правило, долго машут, высоко приподняв «улов» и нашептывая «дребедень», типа «суф-суф-суф». *Продавцы, желающие дурить покупателя, используют вместо гирь «соответствующие по весу» камни или обломки кирпичей, которые громоздят на весы, горестно ссылаясь на отсутствие гирь. На возмущение со стороны покупателя часто можно слышать: «Эй, кочь — галава не морочь!»* [Павел Ш.].

На восточном базаре можно торговаться, многие это делают специально, чтобы выполнить базарный церемониал: *...ташкентские продавцы плохо понимают слово «скидка», а вот «уступка» — в ходу повсеместно...* [Медора Б.].

Заманивают покупателей чаще с использованием русского языка: «*Сестра, посмотри, молодой теленок (молодая корова, мясо мраморное)*». Продавец свеклы: *Вай, очень сладкий свекла, мышинный хвост, черный, негр сажал, сахар, купи, спасибо скажешь...* [Ольга Х.]. *Выражение «чистый шоколад» [чаще просто «шоколадка». — Э.Ш.] — это критерий качества для всех продуктов, будь то мясо или персики, огурцы или даже картошка* [Ольга С.].

«Сестра» — «родственное» обращение к покупательнице. «*Продам с походом*», «*сделаю почин*», «*свой огород*» — подобные слова-«заманки» и базарные прескрипции рассчитаны на русскоязычного покупателя.

По сравнению с восточным базаром (или, в нашем случае, с *русским* базаром Востока) современный российский рынок — это типичный «магазин» с соответствующим поведением торговцев и покупателей: иные установки торговцев и покупателей, иные прескрипции для тех и других, не закрепленные (или неярко выраженные) в фольклорном дискурсе.

Возвращаясь к названию статьи, необходимо отметить, что вмешательство властных структур в жизнь базара ведет к его исчезновению (или деградации), так как базар «не терпит» иной эстетики, кроме той, которая присуща ему исконно — вавилоноподобной.

Список информантов

Медора Б. — 1950 г.р., живет в Ташкенте, по образованию филолог.

Ольга С. — 1953 г.р., живет в Санкт-Петербурге, по образованию филолог.

Ольга Х. — 1955 г.р., живет в Ташкенте, по образованию филолог.

Павел Ш. — 1947 г.р., живет в США, по образованию филолог.

Татьяна М. — 1953 г.р., живет в Калининграде, по образованию филолог.

Примечания

¹ *Гудков Л.* Идеологема «врага»: Враги как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции // *Образ врага* / Сост. Л. Гудков; ред. Н. Конрадова. М., 2005. С. 11.

² *Бартольд В.В.* Культура мусульманства. М., 1998. С. 34.

³ *Еленевская М., Фиалкова Л.* Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. В 2-х ч. / Отв. ред. В.А. Тишков. М., 2005. Ч. 2. С. 334—335.

⁴ *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии / Пер. с нем. З.Д. Голубевой; под ред. В.А. Ромодина; предисл. В.А. Ромодина. М., 2003. С. 254.

⁵ Там же. С. 139.

⁶ Там же. С. 138.

⁷ Там же. С. 139.

⁸ *Пулатов Т.И.* Завсегдай // *Пулатов Т.И.* Собр. соч. в 4-х т. М., 1995—1999. Т. 1. С. 376.

⁹ Там же. С. 365.

¹⁰ *Тораваль И.* Мусульманская цивилизация: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 32—33, 121.

¹¹ *Подпоренко Ю.В.* Бесправен, но востребован. Русский язык в Узбекистане // *Дружба народов*. 2001. № 12. С. 178—179.

¹² *Афлатуни С.* Ташкентский роман // *Дружба народов*. 2005. № 10. С. 16.

¹³ *Форвард М.* Мухаммад: Краткая биография / Пер. с англ. А. Гарькавого. М., 2002. С. 32.

И.Е. ГОЛОВАХА-ХИКС
Киев, Украина

**«НИЧЕГО НЕ БРАТЬ, НИЧЕГО НЕ ДАВАТЬ,
НИКОМУ НИ О ЧЕМ НЕ РАССКАЗЫВАТЬ»:
ТРАДИЦИОННЫЕ ЗАПРЕТЫ И СУЕВЕРИЯ
В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНЦЕВ**

*Без помощи предубеждений и обычаев
я бы заблудился даже в собственной комнате*
Уильям Гэзлитт

Современная фольклористика — наука, позволяющая, балансируя на грани многих социогуманитарных и социальных дисциплин, наблюдать, как традиционные стереотипы поведения, склонность человеческой психики следовать массовой стереотипии влияют на духовную, социальную и личную жизнь человека, его поступки и поведение.

В современном обществе, как это ни парадоксально, фольклорист может находиться в процессе сбора информации традиционного характера постоянно: читая центральную прессу, изучая Интернет, находясь на работе, среди друзей, в транспорте, на рынке, на политических митингах и собраниях. По сути, фольклорная традиция в современном украинском обществе активно функционирует и детерминирует сознание и поведение значительного большинства населения, а средством передачи запретов и суеверий традиционного характера выступают не только устная трансмиссия, но и средства массовой информации.

Полевые выезды и экспедиции в отдаленные сельские районы для фиксации народных верований, ритуалов и суеверий не обязательны: весь этот материал можно фиксировать, беседуя с коллегами, соседями или же читая прессу: «Три ворожки подтверди-

ли, что порчу на нашу семью наводит соседка, и имя назвали — Лена, — рассказывал на суде житель села Яструбиное, застреливший из охотничьего ружья соседку-“колдунью”...» (киевская газета «Факты», 2008 г.). И все-таки именно записи, сделанные в традиционной сельской среде (современные, или наших предшественников) помогают лучше понять, откуда приходят в современную жизнь вера в «ворожек» и домовых, толкования снов, суеверия и традиционные ритуалы.

Сельская среда, где суеверия, приметы и поверья бытуют как элементы гораздо более широкого контекста, помогает разобраться в источниках происхождения определенных верований, активно бытующих в городской среде. Так, например, поверье, услышанное сотрудницей нашего института Людмилой Иванниковой в киевской церкви про то, что вычислить ведьму возможно, посмотрев на женщин, которые стремятся войти в церковь перед батюшкой, является традиционным и распространенным сюжетом в селах Центральной Украины и Полесья. Такого рода тексты неоднократно были записаны в прошлом веке в разных регионах. И если о колдунах и «ворожках» в городской среде известно только то, что они «помогут», в селе расскажут и семейную историю колдуна, и эпизоды из его «практики», и о том, как трудно будет ему умереть и почему. Мифологических нарративов с мотивом «трудная смерть колдуна» было записано множество (и украинскими, и российскими фольклористами).

Тут следует остановиться на специфике развития украинских городов. Американские фольклористы отмечали, что в доиндустриальной Америке сельские сообщества были самодостаточными, с высоким уровнем объединенности членов, и независимыми от урбанизированной среды. Со временем они как бы поглотились городской культурой.

По мнению С.Ю. Неклюдова, фольклор на протяжении столетий сохранял верность сельским традициям, но начиная со второй половины XIX столетия уже формируются собственно городские традиции, фольклор оторванного от земли населения [Неклюдов 1995: 2].

Эти тенденции совершенно нехарактерны для украинской фольклорной традиции. Ни в середине—конце XX в., ни даже в начале XXI в. урбанизация не повлияла на развитие фольклора. Именно сельские традиции доминируют в городской среде, формируют и определяют ее развитие, как и развитие определенных жанров городского фольклора. Это, в первую очередь, связано с особенностью развития украинских городов, в частности Киева.

Сельское население центральной части Украины, перебираясь в город, не только не теряет духовные связи с оставшимися в селе родственниками, но и всячески поддерживает их. Поколениями сохраняется и бытовая связь села и города: все традиционные праздники отмечаются в селе; дети на лето отправляются к бабушке; в селе хоронят умерших, играют свадьбы... В Киеве сегодня более половины населения имеет тесный контакт с сельскими родственниками «первой линии» и дачные участки, расположенные в селах. Наблюдается ситуация, при которой сельский менталитет и мировоззрение сильнее влияют на город, чем урбанизация на сельскую среду.

Среднестатистический горожанин живет сегодня в системе традиционных суеверий, примет и запретов ничуть не меньше, чем люди средневековья. И традиционные догмы нередко влияют на поведение людей не только в личной, но и в социальной жизни. Как и в древние времена, окружены запретами и традиционными стереотипами все календарно-семейные традиции, свадьбы, похороны, рождение ребенка (пришел с похорон — смой грязь кладбища с каблучков; не говори, что ребенок красивый — сглазишь; не покупай одежду заранее, до рождения ребенка — плохая примета; левая рука чешется — к деньгам; зеркало повернутое к входной двери — к смерти; зеркало треснуло или разбилось — к беде, смерти, болезни...).

В то же время некоторые фольклористы утверждают, что традиционного фольклора на рубеже XX—XXI вв. не существует: он умер, видоизменился, приобрел характеристики «постфольклора» или «культуры нового тысячелетия». На современном этапе развития фольклора и фольклористики наблюдается парадоксальная вещь: фольклорная традиция успешно доминирует, во многом определяет сознание и нередко поведение людей в личной и социальной жизни, фольклор активно функционирует в городской и сельской среде в самых что ни на есть традиционных формах и проявлениях, тогда как большинство фольклористов настаивает на его смерти (в лучшем случае — радикальной трансформации). При этом фольклористы нередко выступают носителями фольклорной традиции, воспроизводя запреты, ритуалы, следуя языческим суевериям и приметам.

Приведем несколько показательных, на наш взгляд, примеров. В отделе фольклористики академического института научные сотрудники, отмечая день рождения коллеги и одновременно беседуя об исчезновении традиционного фольклора, не оставляют на столе пустых бутылок, а ставят их на пол, напоминая друг другу, что

пустая бутылка на столе — к покойнику. Нередки также разговоры о целительной силе святой воды, а также мощей святых Киево-Печерской лавры. Городские жители зачастую являются передатчиками и носителями системы суеверий и запретов без рефлексии по этому поводу — нельзя и всё тут.

Рассказав друзьям (городским жителям — группе женщин среднего возраста, с высшим образованием) об экспедиции в село, я упомянула, что там бытует суровый запрет на постройку жилых помещений на перекрестках, поскольку перекресток — место, где, по традиции хоронили «заложных», и там по ночам происходят бесчинства, что мешает жильцам спать. Мои респонденты прокомментировали услышанное следующим образом: это не фольклор (фольклор, по мнению современного горожанина, — это старинные песни, сказки, народные танцы), а глупые суеверия необразованных людей. Однако, уходя, они наотрез отказались попроситься через порог, так как «это — к ссоре». Попытка выяснить, как пожатие руки через порог может привести к ссоре, не привело к объяснению, а когда я упомянула, что речь идет о том же самом фольклоре, о котором мы говорили раньше (поскольку у порога во времена язычества хоронили членов семьи, и обниматься через порог значит потревожить мертвых), выяснилось, что никто об этом не слышал, а через порог не прощаются, потому что «не принято».

Духовная, социальная и бытовая жизнь наших современников находится «под контролем» традиции гораздо больше, чем можно было бы предположить, и каждый человек так или иначе втянут в систему передачи традиционного знания, часто не понимая, что стоит за тем или иным ритуалом, или исповедуемыми традиционными догмами и запретами. К примеру, весной 2005 г. в Киеве от 40-летней женщины из Луганска нами был зафиксирован сюжет о том, что на Пасху нельзя работать, поскольку Бог обязательно покарает. В качестве примера она привела нравоучительную историю из жизни: ее мама знала мальчика, который на Пасху решил сделать скворечник, а закончив его, попал под машину (этот текст, в принципе, нехарактерен для городской традиции: как правило, городские жители знакомы только с самими приметам и суевериями, следуя им без приведения нравоучения или морализаторства в виде традиционных сюжетов; в сельской же среде, наоборот, каждый запрет сопровождается поучительной историей о наказании тех, кто запрет нарушил).

Всем фольклористам знаком традиционный запрет плакать по мертвым после сорока дней, и едва ли есть собиратель, который никогда не записывал нарративов о тех, кто этот запрет нарушил.

В селах Полесья мы зафиксировали множество текстов, в которых покойник, приходя во сне к жителю села (его/ее другу, родственнику, соседу), просил не плакать по нему, поскольку ему мокро лежать.

Другой показательный пример связан с устойчивым запретом на постройку домов на перекрестках. В с. Плоское Черниговской области нам показали перекресток, на котором молодая пара, послушавшаяся запрета строить на перекрестке, построила дом, и каждую ночь нечистая сила устраивала там пляски, пока не выселила жильцов.

Таким образом, говорить о смерти фольклорной традиции в современном украинском обществе значило бы противоречить очевидному. Но только ли для украинцев это характерно?

Современная российская исследовательница А.В. Никитина в монографии «Русская демонология» отмечает неиссякаемый интерес современного российского обывателя к мифологическим персонажам, магии, чародеям и целителям, говорит о влечении демонологических персонажей в современную реальность и виртуальное пространство («домовой в компьютере и на сайтах»). Она же подчеркивает, что этот материал лежит на поверхности и может быть почерпнут практически из любого печатного издания, что объясняется интересом «потребителя» к такого рода информации [Никитина 2006: 6—7]. В предисловии к сборнику мифологии старобрядцев Литвы Юрий Новиков отмечает: «Стоило задать элементарный вопрос — и перед нами открылся целый комплекс поверий... “Копнули глубже”, начали спрашивать о змеях людей с «мифологическим» складом мышления — и словно погрузились в сказочный мир...» [Новиков 2005: 10].

Необходимо отметить, что в современном украинском обществе важным звеном в цепи передачи знаний традиционного характера становятся СМИ: так, к примеру, после случившейся трагедии (личного плана или стихийного бедствия, катастрофы или военного конфликта) украинские журналисты, берущие интервью у пострадавших или их родственников, нередко спрашивают: «А предчувствия какие-нибудь были, что-либо предвещало беду?». Ответы бывают самые разнообразные: всю ночь лаяла собака, птица влетела в окно и не могла вылететь, снился вещий сон, в котором все было в крови.

Обратим внимание на важный момент: вопрос, поставленный таким образом, заранее предполагает, что и журналисты, задающие вопрос, и те, кто на него отвечают, и те, кто впоследствии читают интервью, должны быть связаны единым *кондуитом*, и видеть

в кратком ответе — «птица билась об стекло» — сложнейший контекст. Или, по крайней мере, все три стороны должны иметь простейшее знание традиционного характера — птица, влетевшая в дом, — к несчастью, собака, лающая ночью, — к покойнику. Таким образом, газетное интервью интегрирует носителей фольклорного знания, выступая звеном в передаче традиционного знания. Поэтому так популярны некоторые статьи в сельской среде. Показательно, что в экспедициях исполнители нередко адресовывали нас к СМИ за получением информации по интересующим сюжетам.

В передаче фольклорного знания через СМИ нет ничего удивительного. Американский фольклорист Алан Дандис еще в семидесятых годах прошлого столетия отмечал, что популярность и быстрое распространение литературных источников имеет позитивное влияние на развитие фольклора, поскольку ускоряет процесс устной трансмиссии и расширяет предмет фольклорной наррации [Dundes 1980: 17].

Особо надо отметить роль телевидения в распространении различных форм фольклорного знания: по многим каналам регулярно транслируются рекламные ролики народных лекарей и знахарей, колдуний и астрологов, которые обещают отворожить/приворожить, вылечить от СПИДа, алкоголизма, бесплодия, эпилепсии, заикания, предсказать судьбу, вернуть мужа, разгадать тайный смысл снов, найти пропавших родственников и т.д.

Телевидение имеет огромное влияние на процесс функционирования демонологической прозы как в сельской, так и в городской среде. По статистике 40% брошенных мужьями женщин идут за помощью не к психотерапевту или семейному консультанту, а к ворожеям и гадалкам. Лечение у «бабок» от рака, энуреза, страхов у детей, болезней внутренних органов, эпилепсии и заикания в городской украинской среде — дело вполне обыкновенное, причем нередко лечат всё одним махом, называя это «сглазом», «порчей» и т.п. (при этом лечат самыми что ни на есть традиционными методами — землей, волосами, сжиганием фотографий). А сами гадалки, экстрасенсы и ворожеи довольно часто мелькают на центральных каналах национального телевидения в прайм-тайм.

Американские фольклористы Линда Дег и Том Бернс отметили, что за годы существования телевидение создало новые традиции и вместе с другими источниками массовой информации внесло существенную лепту в изменение определения фольклора как такового [Degh 1994: 37]. Однако тесная взаимосвязь СМИ и устной традиции во времена социальной нестабильности, экономических трансформаций и отсутствие доверия к власти и профессионалам

(чиновникам, милиции, врачам, политикам) нередко приводят к излишней популяризации народных традиций и чрезмерному практическому применению «народных методов». Так, к примеру, отчасти под влиянием СМИ, отчасти из-за развалившейся системы здравоохранения за последние десятилетия обрела всенародное признание «народная медицина», и нередко люди предпочитают лечиться с помощью «выкачивание яйцом», нежели в больнице у дипломированных врачей.

Разумеется, основой тотального увлечения «ворожейским» мастерством является традиционность мышления и фольклорная стереотипия поведения, доминирующая в современном обществе. Люди верят совету соседа, а соседу нечего и некого (отсутствие позитивного опыта приобщения с врачами и больницами) порекомендовать, кроме ворожейки, о которой он чаще всего слышал из третьих уст.

Интересно, что поголовная вера во всеислие «ворожек» и колдунов отмечалась украинскими священниками в конце XIX — начале XX в. Например, священник из с. Плоское (Черниговская область, Носовский район) Трифон Стефановский отмечал, что жители села к врачам практически не обращаются, а если болеют, то идут к колдунам, «ворожкам», шептухам, вера в которых в народе очень сильна. Последние, в свою очередь, заявляли, что болезнь пришла «от ветра», и в соответствии с этим диагнозом лечили. Если же человек умирал, жители села говорили, что смерть написана ему на роду [Стефановский 1900: 70].

В одном из современных журналов о путешествиях приводился рассказ журналиста, побывавшего на острове Гаити в 2005 г. в качестве путешественника. Его впечатлило то, что на базарах продается огромное количество целебных порошков. Когда журналист спросил, на самом ли деле они так действительны, продавец ответил: «Всем известно — если человек верит — то будет здоров, если нет — он уже мертв». В первые десятилетия XX в. французский антрополог Л. Леви-Брюль, анализируя традиции туземцев Австралии, Новой Зеландии и аборигенов Восточной Африки отмечал, что они верят в то, что болезни обязаны своим происхождением мистическим силам, и врачевание их, стало быть, тоже не во власти человеческой, а некой мистической силы [Леви-Брюль 1930: 21].

Летом 2004 г. во время международной фольклорной конференции в Киеве в частной беседе с коллегами — исследователями балладной эпики — я, пытаясь объяснить всю пагубность народного пристрастия ко всякого рода целителям и ворожеем и надеясь получить поддержку со стороны специалистов, изучающих народные

традиции и не являющихся украинцами, неожиданно услышала аргумент в защиту народных целителей: сын одной из фольклористок был, по ее словам, излечен «выкатыванием яйца» у украинской «ворожки».

Каждый раз, получая информацию подобного рода, я как фольклорист ощущаю чувство удовлетворения от погружения в процесс полевой работы и получения нового текста, а как обыватель — ничего, кроме растерянности. Именно потому, что традиция детерминирует не только сознание, но и поведение людей в кризисных ситуациях: в начале XXI в. люди пытаются бороться с эпилепсией, детскими неврозами, ДЦП и раком посредством магии.

Американский исследователь городских легенд Г. Брунванд писал: «Фольклор базируется на устной трансмиссии, но не каждый акт устной трансмиссии — фольклор; большинство разговоров — бытовых, профессиональных, бизнес-дискуссий — не имеют фольклорных элементов» [Brunvand 1981: 4]. Парадокс, на наш взгляд, заключается в том, что в украинском обществе именно традиционными фольклорными представлениями пестрит любой формат общения, и нередко, опираясь на традиционные стереотипы, человек определяет свое поведение и поступки в социальном мире.

Сегодня, идя по рынку в Киеве, можно услышать перепалку продавцов о том, «чего» нельзя брать взаймы. Одна женщина настойчиво утверждает, что соль, другая — что сахар. Про покупателей и товар все забывают. Как всегда, в малой группе (в данном случае профессиональной) находится «авторитет», объясняющий, почему ничего не стоит ни брать, ни давать взаймы. Семью будут преследовать несчастья, ведь, по традиционным представлениям, всё, что взято взаймы, может быть использовано против индивидуума.

Древнейшее представление наших предков о том, что вместе с предметом ты даешь другому свою душу, и он, обладая специальными знаниями, может использовать это против тебя, необыкновенно живуче в современной сельской среде и легко находит сторонников среди городских жителей.

Можно было бы думать, что это специфика современного украинского общества, но примечательно то, что, к примеру, в Америке в престижных небоскребах нет 13-го этажа, множество фольклорно-этнографических работ посвящено «сглазу» и магии числа «13», существуют сообщества «белых ведьм», множество «профессиональных» суеверий, например, в Тарту мне не хотели продавать билет на автобус на единственное свободное (!) 13-е место, рекомендуя поехать в другой день. В то же время и на Американских ежегодных конгрессах фольклористов, и в Тарту на съезде исследователей

прозы можно было услышать настойчивый тезис о новом этапе развития фольклора и видоизменения фольклорной традиции.

Пока же фольклористы в течение последних десятилетий пытаются охарактеризовать «новый этап» в развитии фольклора, сам фольклор самым активным образом бытует прямо у нас перед носом, при этом в ничуть не новых формах, а самых что ни на есть традиционных. Знание народных традиций, поверий и ритуалов, анализ источников тех или иных поведенческих стереотипов помогает лучше понять и проанализировать не только духовный мир определенного социума, но и лучше разобраться в реакциях наших современников на определенные события социальной, политической жизни и личного характера.

Определенная стереотипия отображена в фольклоре, и владение знанием традиционного характера нередко приходит на помощь человеку в момент, когда рациональное бессильно. Чтобы понять, почему современный человек вопреки здравому смыслу защищается от действительности посредством магии, ворожбы, знахарства и карточных гаданий, надо заглянуть в прошлое народа, увидеть источники тех или иных ритуальных действий и традиционного поведения, не случайно ведь Гюстав Лебон образно назвал народ «организмом, созданным прошлым» [Лебон 2000: 171].

Литература

- Лебон 2000 — *Лебон Г.* Психология масс. М., 2000.
- Леви-Брюль 1930 — *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- Неклюдов 1995 — *Неклюдов С.Ю.* После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2.
- Никитина 2006 — *Никитина А.В.* Русская демонология. СПб., 2006.
- Новиков 2005 — *Новиков Ю.* Духовное наследие предков // По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы. СПб., 2005.
- Стефановский 1900 — *Стефановский Тр.* Описание села Плоского, состоящего Черниговской губернии в Нежинском уезде. Черниов, 1900. С. 70.
- Brunvand J.* The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings. N.Y.; L.: WW Norton and Company, 1981. P. 4.
- Degh 1994 — *Degh L.* American Folklore and the Mass Media. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Dundes 1980 — *Dundes A.* Who are the folk? // Interpreting Folklore. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1980.

Е.А. САМОДЕЛОВА
Москва

НАРУШЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЗАПРЕТОВ ПРИ ОБЩЕНИИ С ФОЛЬКЛОРИСТОМ (по полевым материалам 1982—2007 годов)

Данная статья основана на экспедиционных событиях, произошедших в процессе общения фольклориста с информантами и демонстрирующих состояние фольклорной традиции в Центральной России в конце XX — начале XXI в. Записям подобных экспедиционных обстоятельств должно быть отведено место в полевом дневнике фольклориста, где они фигурировали бы как личные наблюдения собирателя. Именно «дневниковый» способ ведения документации рекомендуют всевозможные пособия по экспедиционной работе, этому обучают в фольклорной экспедиции и студенческой практике. На воспоминаниях «околофольклорных событий» построены мемуарные книги выдающихся фольклористов, например Н.П. Колпаковой и В.М. Щурова.

В нашей статье пойдет речь о поведенческих запретах, в том числе обусловленных религией (православием), суевериями и традиционным этикетом. «Паспортные данные» наших собеседников не будут приведены по понятным причинам.

Изменение системы запретов соотносится со сменой всей фольклорной традиции. Важно выявить направление изменчивости, т.е. понять, как влияет возникновение новых запретов на стабильность традиционной культуры в целом. По трансформации системы запретов можно судить об изменчивости фольклорной традиции, о ее переходном состоянии от классической формы к современности.

Рассмотрим группу запретов *запечатлеть свой голос при помощи диктофона*. Нам встретились следующие разновидности запретов этого типа: 1) фиксировать развлекательные произведения устного народного творчества на диктофон во время поста;

2) записывать жанры с глубоко личным содержанием (например, вещие сны); 3) записывать манеру исполнения заговора; 4) записывать свой голос при сообщении фольклорных текстов.

Так, в с. Бояновичи Хвастовичского района Калужской области в 1985 г. во время Успенского поста студенческая экспедиция педагогического института с успехом записывала народные песни и прочие жанры. И лишь однажды пожилая жительница велела нам выключить магнитофон перед рассказыванием сказок, объяснив тем, что ей стыдно перед односельчанами и особенно соседями, которые могут услышать ее повествование и сочтут грехом. Информант вняла доводам об оказании ею огромной услуги российской науке, но согласилась на карандашную запись. При рассказывании сказки «Сестрица Алёнушка и братец Иванушка» бабушка пела положенные по сюжету песни, мелодии которых нам запомнить не удалось. Экспедиционный опыт в дальнейшем показал, что рассказывание сказок бывает приурочено к определенному календарному времени (в частности, к Святкам в некоторых региональных традициях).

В г. Талдом Московской области в 2000 г. одна пожилая женщина пела нам старинные песни и позволила переписать фольклорные песни из своего блокнота, но попросила выключить диктофон при пересказывании вещего сна своей подруге в нашем присутствии.

В г. Ряжск Рязанской области в 2006 г. одна жительница отказалась вести беседу при включенном диктофоне и даже при записи ручкой в блокноте, хотя соглашалась поведать об интересующих нас моментах народной культуры без какой-либо фиксации с нашей стороны. Мы предпочли взять интервью у ее соседки, не ставшей никаких преград к записи.

Забавный случай произошел в 2005 г. в с. Кузьминское Рыбновского района Рязанской области со старенькой бабушкой, которая очень по-доброму встретила нас, наговорила и напела много фольклорных произведений на диктофон, а потом велела выключить прибор и спела народную песню 1930-х гг. с советской тематикой. Бабушка позволила записать эту ценную песню в блокнот и просила не упоминать ее фамилию, если песня будет опубликована — а то неизвестно, как сейчас расценят привязанность к утраченному советскому прошлому, когда власть переменилась, вдруг еще будут дразнить «ампиловкой» (по фамилии лидера одной из коммунистических партий Виктора Анпилова)!

В некоторых случаях наличие диктофона, наоборот, помогает наладить контакты с местным населением. Так, в д. Макеево Кромского района Орловской области в 1985 г. старенькая бабушка, к которой как к знатоку народных песен привела нас одна

жительница деревни, поинтересовалась, имеется ли у нас магнитофон. После утвердительного ответа бабушка кивнула и тихим прерывистым голосом напела на магнитофон начальные фрагменты 19 старинных обрядовых песен — свадебных, хороводных, весенних закличек; петь песни ей было тяжело, поэтому остальные строки она продиктовала. Было видно, что эта бабушка старалась передать нам полные знания о местной песенной традиции, стремилась обучить нас правильной манере исполнения — и магнитофон оказался гарантом того, что старинные песни будут записаны точно и максимально достоверно.

Некоторые сельские жители не обращают внимания на микрофон, безразличны к техническому способу ведения записи фольклористами — им важнее само содержание беседы. Так, дедушка нашей подруги в д. Семёнково Кромского района в 1985 г. с готовностью сел за стол беседовать о леших, домовых, колдунах и в процессе рассказывания быличек начал отчаянно жестикулировать, в порыве вдохновения схватил первое, что попало под руку, — выносной микрофон на шнуре от магнитофона — и стал им размахивать. Подруга была вынуждена незаметно от дедушки спасти микрофон и дежурно кивать головой, изображая полное внимание к его увлекательному повествованию.

С запретами запечатлеть свой голос соотносятся *запреты, связанные с фотографиями*. Порой даже образованный человек поддается суевериям. Так, преподавательница математики (чуть старше 50 лет) из г. Великий Новгород осенью 2006 г. продемонстрировала два свадебных полотенца и позволила их сфотографировать. Когда же мы попросили разрешения сканировать обрядовые свадебные фотографии ее сына, где было запечатлено «преграждение дороги новобрачным», категорически отказала. Объясняя отказ, она сослалась на совет знакомой женщины не передавать ни в чьи руки (даже близких родственников!) фотографии своих домочадцев, «а то сглазят».

Как видим, запреты насчет ведения диктофонной записи и фотографирования связаны со стремлением информанта оградить свою личность от возможных негативных последствий. Предполагаемые опасные последствия могут быть двух видов: 1) осуждение односельчанами за отклонение от нормативного поведения; 2) сглаз/порча. Эти запреты вызваны необъяснимым подсознательным страхом человека перед сложной техникой, кажущейся ему непонятной и могущественной. Эта техника способна создать двойника человека — его портрет или звуковой образ, подобно тому, как раньше делали куклу с глазами и ртом и верили, что таким способом можно

наслать порчу. Согласно архаическим воззрениям человеку легко навредить, если как-то воздействовать на его «другое Я». Вероятно, такие запреты изначально касались рукотворных изображений, далее перешли на дагерротипы и фотографии, потом на киносъёмку и видеофильмы.

С носителями фольклора, пользующимися репутацией знахарок или, чаще, колдуний, связаны *запреты на полную или частичную фиксацию их лечебных приемов*, зачастую ими лично и определяемые.

В с. Новопанское Михайловского района Рязанской области в 2002 г. нам довелось познакомиться с женщиной средних лет, очень гостеприимной, замечательной рассказчицей. После пространного сообщения об особенностях местной фольклорной традиции и угощения обедом она поведала, что умеет излечивать ангину при помощи заговора. В тот момент лечить горло нам не требовалось и мы не выработали какого-либо убеждения относительно лечебности заговоров, а для нашей собеседницы заговорное искусство представлялось священнодействием и неким таинством, поэтому мы поблагодарили и откланялись. Другие участники экспедиции — этнографы — тоже задавали этой женщине вопросы и попросили сообщить им заговор. Она согласилась при условии проведения записи «вручную», т.е. ручкой в блокноте. Сумели ли все-таки этнографы произвести диктофонную запись заговора?..

Незадолго до этого приехавшая в д. Алтухово Клепиковского района Рязанской области одна из участниц этнографической экспедиции действительно заболела ангиной и отправилась лечиться к знахарке вместе с коллегой-мужчиной, который должен был потихоньку вести запись. Знахарка не возражала против присутствия сопровождающего, но заметила его научный интерес и как-то по-особенному взглянула на него. По возвращении коллеги почувствовал себя нехорошо, упал на кушетку и тут же «отключился». Через час после полусна-полубреда он ожил и решил, что знахарка сознательно «отключила» его, чтобы он не смог приметить ее лекарские приемы. Больной женщине лечение не помогло: горло продолжало болеть. Поэтому она (вместе с другими участниками экспедиции) посетила уже упоминавшуюся лекарку из с. Новопанское.

Другой путь — путь частичной открытости — избирают те знахарки, которые хотят передать свои потаенные знание людям, однако соблюдают оговоренные прежде их «учителями» запреты: нельзя сообщать заговоры людям своего возраста и более старшим. Поэтому в д. Семёнково Кромского района в 1985 г. нам легко удалось записать заговоры от местной жительницы пенсионного

возраста, предупредившей, что передавать эти тексты можно лишь лицам моложе себя. В пос. Толмачёво Лужского района Ленинградской области в 1990-е гг. мы неоднократно замечали желание старшей сестры узнать заговор от змей, полученный младшей сестрой от ее свекрови. В результате перед походом в лес нас¹ как младшую по возрасту, посвятили в тайну заговора, а родную старшую сестру так и оставили в неведении, объяснив, что иначе «заговор утратит силу».

Носители традиции ощущают себя ответственными за продолжение определенного образа жизни, завещанного предками. Они добровольно возложили на себя миссию сохранять «свою» культуру и, в какой-то мере, оберегать ее от посторонних ушей и глаз. Кроме того, каждый информант считает себя частью коллектива, его невычлененным участником, рядовым носителем культуры. Возможно, такими мировоззренческими установками объясняются однотипные и повторяющиеся в разных населенных пунктах просьбы исполнителей не афишировать их имена. Исполнитель произведений фольклора согласен поделиться с фольклористом сведениями в области народной культуры, в том числе и «потаенными знаниями», и при этом даже не прочь назвать свою фамилию, однако для всего «мира» (под которым он понимает как свой сельский коллектив, так и прочих возможных читателей-слушателей) предпочитает остаться анонимом. Так, исполнительница частушек в г. Пошехонье Ярославской области (одна из многих) в 1999 г. после пропевания этих коротких песенок попросила: «Не говори соседям, что я спела частушки, не печатай мою фамилию!».

Наблюдается явное разделение единого сельского коллектива на женскую и мужскую части при доминировании мужчин, что обусловлено патриархальным бытом. При многих попытках фольклориста завести беседу с бабушками они поначалу кивали на мужей, требуя их согласия. Так, в г. Талдом Московской области в 2000 г. нам встретилась одна женщина средних лет, согласившаяся рассказать былички, «только не при муже», и пригласившая: «Приходи на улицу вечером!». В с. Корнево Скопинского района Рязанской области в 2006 г. одна бабушка, стоявшая в палисаднике, вступила с нами в беседу и выразила согласие продемонстрировать старинные вышитые полотенца, «если муж разрешит». «Пожалуйста!» — сказал муж и любезно проводил нас в дом.

Иногда женщины создают реальную ситуацию или делают вид, что они передают важную информацию о заговорах фольклористу своим

¹ Здесь и далее сохранено авторское употребление местоимений. — *Прим. ред.*

мужьям, а сами удаляются исполнять извечно женскую часть работы — управлять домашним хозяйством, готовить пищу и т.п. В д. Дмитриево Сараевского района Рязанской области в 1982 г. одна пожилая женщина оставила мужа беседовать с нами, а сама отправилась подготавливаться к приему гостей, подчеркнув тем самым уверенность в способности своего супруга поведать нам о традиционных культурных обычаях их деревни.

Встречаются и случаи, когда женщина доминирует в семье. Так, на ст. Голицыно Звенигородского района Московской области украинка, вышедшая замуж за уроженца Калужской области, в 2006 г. указывала мужу: «Не мешай петь!» — и упоенно исполняла старинные народные украинские песни.

Позиция женского доминирования демонстрируется, как правило, лишь при узко-личном общении, не выставляется напоказ широкому кругу лиц. Так, многие жители с. Чернава Милославского района Рязанской области в 2002 г. рекомендовали нам записать старинные песни в исполнении одной пожилой женщины. Та сидела на скамейке у соседней и наотрез отказалась петь: «У меня муж умер, петь не буду!». Когда мы высказали недоумение по этому поводу одной из бабушек, пославших нас к ней, то получили ответ: «Вот если бы ты к ней в дом зашла, она бы спела, а принародно, естественно, надо блюсти траур, хотя муж умер давно!».

Еще некоторые старожилы чувствуют стесненность перед собственными детьми при просьбе фольклориста исполнить какое-либо фольклорное произведение. Они начинают отнекиваться, ссылаться на забывчивость или бесталанность исполнения, хотя в своей сельской среде слынут знатоками фольклора и регулярно демонстрируют свое умение петь песни или рассказывать сказки перед родственниками и соседями. Вероятно, им кажется, что дети могут осудить родителей за демонстративность поведения, за праздность.

К примеру, одна жительница г. Пошехонье Ярославской области, известная сказочница и частушечница, унаследовавшая свой дар от отца и публиковавшая частушки в районной газете, в 1999 г. рассказывала нам примерно по одной сказке за сеанс, позволяя ежедневные посещения, но отговариваясь рассказать побольше за один раз тем, что она должна присматривать за внуками, а то дети осудят ее за излишнюю болтливость. Такая же ситуация повторилась в г. Талдом в 2000 г., где другая талантливая сказочница приглашала нас «подкарауливать» ее в часы прогулок с внуком, которого она нянчила; в доме при дочери и зяте-афганце она ссылалась на свою занятость и отказывалась от беседы.

В 2005 г. пожилая жительница с. Константиново Рыбновского района Рязанской области катала в коляске младенца и одновременно напевала колыбельные песни рассказывала потешки нескольшим ребятишкам. Она «с ходу» сообщила нам ряд произведений этих жанров «материнского фольклора», но не решилась спеть другие жанровые разновидности песен, поскольку еще не закончился годовой траур по мужу. Эта бабушка пригласила нас приехать в село попозже, чтобы послушать ее песни, «до которых она охотница и большая мастерица». Однако в следующий наш приезд бабушка перебирала морковь в сарае, помогая своим взрослым детям, и, несмотря на все наши просьбы и моральную поддержку дочери, спела всего одну колыбельную.

В 1999 г. мы собирали фольклор на «танцевальном пятачке» в Тимирязевском парке в Москве и познакомились там с фронтовиком, который специально принес на следующее воскресенье фронтовую тетрадь с песнями, в том числе и фольклорными. Он позволил переписывать тексты в парке, но не разрешил звонить ему домой и договариваться о новой встрече, чтобы взрослые дети не догадались об особенностях досуга их отца-вдовца. Вскоре бравый фронтовик уехал на лето в родную деревню, и тетрадь оказалась не до конца переписанной.

В московской больнице в 2004 г. одна бабушка родом из Клепиковского района Рязанской области, узнав о нашем внимании к личности Есенина и фольклору «малой родины» поэта, с гордостью сообщила, что бережно хранит унаследованный от отца экземпляр Библии, которым награждали выпускников Спас-Клепиковской второклассной учительской школы, где отец учился несколькими годами позже Есенина. Однако бабушка ответила отказом на нашу просьбу посмотреть Библию и отсканировать дарственную надпись на ней, сославшись на строгий характер невестки. Следовательно, наблюдаются *запреты, связанные с исполнением фольклорного текста или с изготовлением его «материальной копии» в присутствии близких родственников младшего поколения*. Хотя вообще прилюдное исполнение не только допускается, но и поощряется — только в своей привычной сельской среде.

Ряд бабушек налагают на себя запреты, не обусловленные существующими установками народной традиции; они принимают дополнительные запрещения, считая их условиями правильной христианской жизни. Как правило, такие бабушки как бы замалывают «грехи молодости» уже в пожилом возрасте избыточно аскетическим поведением. Так, одна бабушка в с. Озёрки Сараевского района Рязанской области в юности слыла «распутной девкой» и

одновременно славилась как знаток народных песен; в 1982 г. эта женщина оговорила условия беседы с фольклористом: «Будем говорить только о духовной культуре!» — и рассказала ряд христианских легенд и поверий, связанных с православными праздниками (например, как на Крещение в мороз распускается верба у колодца и др.). В пос. Елатьма Касимовского района Рязанской области в 1992 г. одна пожилая женщина пообещала, что исполнит народные песни только с разрешения батюшки, но после нашего согласия сходить за благословением священника тотчас отказалась напрочь: «Нет, не спрашивайте благословения, всё равно не буду петь!». Очевидно, эта бабушка добровольно (и вопреки церковным установлениям) стала вести монашескую образ жизни.

Еще один действенный ряд запретов обусловлен временем постов. С одной стороны, даже преподавательница высшей школы, редактор и журналист, понимающий ценность ведения научных записей фольклора, уроженка ст. Вёрда Сараевского района Рязанской области, пригласила нас в 2006 г. пособирать фольклор ее «малой родины», но только не в пост. Она успешно содействовала сбору сведений о свадебных обрядах по разработанной нами анкете, но предупреждала, что не сможет объяснить старожилам необходимость сбора фольклора именно в пост.

С другой стороны, в с. Ермолovo Касимовского района Рязанской области в 1992 г. одна из участниц местного хора после исполнения народных песен высказалась, обращаясь к музыковеду-фольклористу, преподавателю московской консерватории Н.Н. Гиляровой, к ее студентам и к нам: «Напели ливень. Молилась-молилась, потом взялась петь — дождь напела. В церкви пела — всю картошку засушила. Приходите в воскресенье послушать, а то в Бога ударились».

В с. Константиново Рыбновского района Рязанской области одна знакомая жительница в 2006 г. пригласила нас в гости именно в выходной день (в праздничный день — и по церковному календарю): «Приходите в воскресенье, мы с подружкой песни поём!».

Существуют запреты на посещение отдельных жителей селения, выдвигаемые остальными жителями (обычно соседями). Часто запрет мотивируется тем, что эта жительница — колдунья, способная наслать порчу; встречается и другое объяснение — «не знающая фольклора». Такая мотивация может быть вызвана устоявшимся общественным мнением, но также бывает обусловлена личной неприязненностью информанта, иногда временной ссорой.

Так, жительница д. Костино Талдомского района Московской области в 2000 г., отдохавшая на крыльце своего дома, сама не

была расположена разговаривать на фольклорные темы и не рекомендовала посетить свою соседку, будто бы тоже не знающую местных народных обычаев. Соседка услышала наш разговор и специально, как бы в отместку своей «противнице», зазвала нас к себе в избу, где в подробностях сообщила о старинном свадебном обряде, спела несколько свадебных и других обрядовых песен. И несколько раз обиженно подчеркнула при этом: «А то она (соседка) говорит, будто я ничего не знаю!».

Художник из Рязани А.Н. Бабий на Первых Лебедевских чтениях в 1994 г. в пос. Солотча Рязанского района Рязанской области рассказывал, как по заданию Н.И. Лебедевой он путешествовал по Рязанщине, зарисовывал этнографические предметы, собирал сведения о них. Он зачитывал свой полевой дневник участникам конференции, рассказывал об обычае прозывать неугодных сельчан «колдунами» и «колдуньями» и усматривал истоки этих обидных кличек в спонтанных ситуациях соседской вражды, переросшей в ошибочное общественное мнение.

В 1994 г. главный врач больницы в с. Столпцы рассказывала нам о том, как жители вверенных ее врачебному вниманию населенных пунктов именуют «колдуньями» некоторых пожилых женщин, ведущих замкнутый образ жизни. На наш вопрос о том, обладают ли «колдуньи» какими-то особыми фольклорными сведениями, она ответила: «Неизвестно». В 1999 г. женщины предпенсионного возраста в г. Пошехонье Ярославской области предупреждали нас об опасности посещения одной местной жительницы: «Она колдунья! Не ходи к ней, а то вдруг заколдует!». В 1986 г. наша подруга отважилась посетить «колдунью» в Каширском районе Воронежской области, несмотря на предупреждение сельчан; она отважно изучала у нее народные игры, тщетно пытаясь определить, что такого особенного есть в этой простой приветливой женщине.

Удивительна смысловая трансформация *письменных* запретов: ориентируясь на каноны бытования устных форм и вовлекаясь в фольклорную среду бытования, эти предупреждения породили своеобразный жанр. Примером может служить текст из области детского фольклора, обладающий природой двойного бытования — устного и письменного, обнаруженный в городском автобусе г. Новгород Великий в 2006 г.: «Кто тут сидит, тот лох!».

Любая религия вводит в действие запреты портить реликвии — сакральные предметы. Запреты этого типа, образующие стойкие пары с наказанием за их нарушение, относятся к стойким табу, а не просто к предупредительным мерам.

Обнаруживаются и *запреты по недоразумению*. Например, нам довелось проживать у местной бабушки в с. Кузьминское Рыбновского района Рязанской области в 2005 г. Однажды она с некоторым испугом спросила, почему мы оставляем свои волосы у нее на полу. Бабушка успокоилась, услышав извинение, что мы в утренней полутьме избы, причесываясь, не заметили выпавших волос и потому не подобрали их. Вопрос бабушки мог быть вызван поверьем, что с помощью таких волос можно навредить людям (чем и объясняется свадебный обычай «укручивания волос», «повивания новобрачной» после церковного венчания, а также постоянное ношение женского головного убора после свадьбы).

Своя *система запретов*, отчасти перекликающаяся с системой запретов носителей традиции, *существует у фольклористов*. Полевики также подвержены действию крестьянских запретов. Кроме того, на стыке городской и сельской культур возникает новая шкала запретов и образуются собственные запреты, даже беспочвенные и немотивированные, не проверенные на практике.

Ряд внутренних запретов создан на основе знаний традиции похоронно-поминальной обрядности и противоречивого желания фольклориста, с одной стороны, записать погребальный обряд во всей его возможной полноте, а с другой стороны — не обращать на себя внимания участников траурной церемонии.

Так, мы неоднократно участвовали в поминальном столе; при этом в качестве столовых приборов предлагались исключительно ложки в соответствии с представлением о том, что острыми и режущими предметами можно нечаянно поранить душу умершего, витающую в покинутом покойником доме. И вдруг в 2004 г. на похоронах нашего дяди родственники из Рязанской области, прежде соблюдавшие обычай пользоваться за поминальным столом только ложками, неожиданно предложили вилки и ножи, сказав: «Не пальцами же есть!», чем очень удивили нас.

Наш однокурсник, неоднократно выезжавший в фольклорные экспедиции, в 1985 г. в с. Бояновичи Хвастовичского района Калужской области прятался с магнитофоном в кустах на кладбище, стараясь незаметно записать поминальный плач матери по недавно похороненной дочери, однако запись не получилась из-за неправильного управления прибором в спешке.

Наш коллега в 1994 г. в д. Мелекшино Старожиловского района Рязанской области был зачарован плачем дочери по умершей матери и упустил возможность нажать на кнопку диктофона. Плач был оригинальный и импровизированный: женщина как бы еще раз отпевала мать, вывезенную с привычной «малой родины» с сельской

усадьбой и отчим домом и умершую в неудобной для нее городской квартире, в связи с чем типовые плачевые формулы были заменены на индивидуально придуманные синонимичные окказиональные клише. Естественно, при полном доверии к нам со стороны исполнительницы плача мы не решились попросить повторить причитание: настолько эмоционально насыщено оно было исполнено!

В 2006 г. в с. Корневое Скопинского района Рязанской области мы не посмели попросить разрешения сфотографировать группу мужчин, ожидавших предания земле покойника, с повязанными на правую руку траурными черными платками в знак отведенной им роли нести гроб. В том же 2006 г. жительница с. Константиново Рыбновского района Рязанской области подготовила для дочери-горожанки ряд фотографий с изображением процесса погребения в 1950-е гг., представляющих, по ее мнению, историческую ценность. Она позволила отсканировать эти фотографии, на которых были запечатлены аналогичные траурные платки-повязки у мужчин, понимая большое этнографическое и общекультурное значение снимков.

Целый ряд внутренних запретов выработался у нас в отношении рукописных текстов. Так, одна жительница с. Шелковая Старожиловского района Рязанской области, вышедшая туда замуж из соседнего населенного пункта, в 1994 г. показала нам тетрадь с заговорами и предложила ее забрать с собой. Это была простая школьная тетрадь за 2 копейки, исписанная заговорами и церковными молитвами. Мы предпочли у бабушки в доме переписать все тексты и не забирать тетрадь, несмотря на все заверения ее владелицы, что ей приятно сделать нам подарок. Тогда мы считали, что нам достаточно текста без его «материальной оболочки» и что нельзя лишать бабушку свято хранимого ею документа. Мы не подумали о том, что невольно могли огорчить бабушку, не отозвавшись на ее искренний порыв сделать щедрый подарок.

Аналогично мы поступили в 2000 г., когда жительница средних лет из г. Талдом Московской области пыталась подарить нам рукописную подборку частушек, сказав, что у ее подруги имеется такая же и им достаточно иметь одну тетрадь на двоих. Тем не менее, мы увезли тетрадь в Москву, переписали частушки, а рукопись вернули ее владелице.

Мы осмелились взять рукопись с толкованиями местных слов с. Троицкое Новохоперского района Воронежской области, поскольку словарь был составлен в 1986 г. специально для нас бабушкой нашего одноклассника, знавшей о нашей фольклорной экспедиции на ее «малую родину».

Мысли о невольном нанесении обиды отказом принять дар пришли гораздо позднее, когда в 2006 г. мы познакомились с замечательной коллекцией школьного краеведческого музея при школе № 1 в г. Вытегра Вологодской области. Организатор школьного музея Н.А. Митрошкина сообщила, что некоторые ценные экспонаты занесены в реестр особо охраняемых и числящихся при районном краеведческом музее, а также показала нам несколько тетрадей с заговорами, подаренными местными жителями Вытегорского района.

Некоторые запреты выработались у нас в связи с общением с литературоведами, у которых свои принципы работы с авторскими текстами. Так, мы попросили дополнительное разрешение опубликовать в монографии «Антропологическая поэтика С.А. Есенина» (М., 2006) сообщение Н.В. Есениной (Наседкиной) — племянницы поэта, поскольку оно носило фольклорный характер и было высказано устно лично нам. С одной стороны, это высказывание вроде бы было сделано в расчете на обнародование; с другой стороны, мы помнили наставление ведущего есениноведа Ю.Л. Прокушева о том, что надо просить письменного заверения (последняя жена поэта С.А. Есенина-Толстая специально подписала литературоведу бумагу-разрешение на публикацию есенинских документов).

Пора подвести *итог*: все запреты вызваны страхом человека (боязнь нанести себе вред, причинить ущерб близким людям и т.д.) и его незнанием. В глубине своей запреты выстроены вокруг мировоззренческой линии «жизнь — смерть». Прескрипции изначально разграничивают круг вступающих в общение лиц на «своих» и «чужих», а потом, в ходе сообщения запрета, снимают это разграничение.

С.В. ПРОСИНА
Москва

**КАК ОДЕВАЛИСЬ
«ПРИЛИЧНЫЕ» ДЕВУШКИ В СССР
(50—70-е годы XX века)**

Одежда, являясь материальным воплощением множества культурных значений, естественным образом всегда подлежала некоторой регламентации в виде рекомендаций. Они основывались на общественных понятиях о красоте и нравственности внешнего вида человека. С изменением этих взглядов в ходе времени соответственно менялись и требования к внешности, в частности к одежде. Женская одежда всегда подлежала наиболее пристальному вниманию и строже регламентировалась. Кроме того, следует учесть, что одежда была одним из составляющих компонентов внешнего облика девушки/женщины, поэтому в этой работе мы кроме собственно одежды будем рассматривать его основные составляющие: прическу, макияж, а также манеру держаться.

В этой работе использованы материалы научных экспедиций Государственного республиканского центра русского фольклора во Владимирскую область. Следует отметить, что хотя одежда уже давно является объектом исследования ученых разных специальностей, однако только в работах последних лет ученые стали смотреть на одежду как на культурный объект, соединяющий в себе множество направлений для возможного изучения и пересечения (история, этнография, социология, антропология, культурология и др.)¹.

Как уже отмечено выше, одним из основных критериев одежды была ее нравственная составляющая, проще говоря, была ли одежда приличной или неприличной. Эти понятия основывались на соответствии/несоответствии некоторым обстоятельствам: уместность одежды, социальное, возрастное соответствие, ее скромность, модность, сочетаемость отдельных предметов. Именно нравственный

критерий приличия, сложившийся на каждом историческом этапе, диктовал эстетическое наполнение одежды: фасон, цвет и др. Та или иная одежда, надетая в той или иной ситуации, являлась первичной оценочной характеристикой своего владельца, была своего рода заявкой. Любое индивидуальное несоответствие одежды с общепринятыми приличиями ставило человека в оппозицию ко всему остальному обществу, в какой-то степени делало его маргиналом, ставшим вне закона.

Особым образом стоит оговорить представления о «приличной» девушке в городе и в деревне. Городские жители считали деревенских девушек неуклюжими, абсолютно непросвещенными в моде, с «отсталым» вкусом, деревенскими (в отрицательной коннотации) представлениями о красоте одежды:

Если человек из деревни приехал, то одежда это первое, что бросается в глаза. Может быть, в его понимании он одет довольно-таки дорого, но, знаете, настолько безвкусно. У них из плюша шили такие черные куртки — это вот стандартная деревенская одежда. Какие-то цветастые платья, какие-то носки с какими-то туфлями грубыми. И платки [ЦРА]; В одежде у деревенских поменьше вкуса. Одеты они не хуже нас. Колхозники могли позволить себе купить [ЖАН].

У деревенских жителей отношение к городским девушкам было парадоксальным. С одной стороны, городские всегда были объектом копирования, им старались подражать во внешнем облике, они считались «глотком культуры»:

Когда мы приезжали к бабушке в деревню, местные дети и женщины висели на заборах, разглядывая нас и громко обсуждая при этом, во что мы одеты, обуты, как причесаны и как говорим. За нами постоянно пристально наблюдали, оценивая каждое движение, дети вообще уходили только тогда, когда их отзывали взрослые родные. На несколько первых дней мы чувствовали себя как звери в зоопарке, никто не называл нас иначе как «москвичи», о наличии имен у нас вспоминали несколько позже. Мама строго следила за нами с братом, чтобы мы соответствовали этому званию «москвичи» и, не дай бог, не опозорились [ПСВ].

С другой стороны, большая самостоятельность, раскованность (по сравнению с деревенскими), уверенная манера держаться наделала городских девушек, по представлениям деревенских жителей, такими отрицательными качествами, как наглость, легкомыслие, доступность, порочность (наличие вредных привычек, например таких, как курение).

Понимание уместности одежды — самое элементарное правило приличия, регламентирующее временные, пространственные признаки одежды. Говоря о временных признаках, мы имеем в виду

широкие временные рамки: сезонные (например, было неприлично зимой прийти в общественное место, снять верхнюю одежду и остаться в летнем платье): «Неприятное впечатление производит <...> соединение вещей, предназначенных для разных сезонов: фетровой шляпы и летнего платья, вязанной кофточки и платья из капрона или шифона»²; суточные (днем выйти в вечернем наряде; утром или днем нанести яркий, предназначенный для вечера макияж). Кроме того, смена модных тенденций также отражалась на приличии в одежде, так, неприличной считалась одежда «предыдущей моды» (в советское время модные тенденции менялись десятилетиями, переход от одной к другой происходил более заметно (в отличие от сегодняшнего дня), поэтому было нежелательным, и даже смешным, отставание. Например, смена кроя некоторых деталей, длины одежды были заметны сразу):

Но нас больше удивляла не короткая юбка, а длинная. Потому что мы все были в короткой юбке в девятом классе. И у нас одна девушка — она стала ходить в длинной юбке. Ну как в длинной? Нижне колена. Вот это уже было вызывающе. Да, она одевалась так [ПЛИ].

Интересно, что это происходило на фоне огромного несоответствия декларируемого положения реальной действительности: острый дефицит в реальной жизни и массовая рекламная пропаганда советских тканей, фасонов и т.д. в прессе, на телевидении. Тем не менее, советские женщины и девушки вышеуказанных правил старались придерживаться.

В советское время стали появляться «домашние энциклопедии» — книги, в которых давались подробные инструкции о том, как вести хозяйство (например, название некоторых глав подобных книг: «Жилище и его обстановка», «О ребенке, молодых родителях и о домашнем хозяйстве», «Заметки о питании»), в том числе в такой книге обязательно была глава, посвященная шитью одежды и умению одеваться (например, «Искусство одеваться»). В этой главе, как правило, находились общие рекомендации по подбору одежды с учетом индивидуальных особенностей фигуры (роль личного вкуса при выборе одежды из массы модных вещей; умение с помощью одежды скрыть недостатки фигуры и подчеркнуть ее достоинства; рекомендации по подбору силуэта и орнамента с учетом типов фигуры; гармония цветовых сочетаний; верное соответствие моделей одежды тому или иному возрасту и др.).

Пространственные признаки выражались в рекомендациях о том, куда можно пойти в той или иной одежде. Эти представления обусловили четкое функциональное разграничение одежды. В советское время на показах мод ведущая, сопровождавшая подробным коммен-

тарием каждую представляемую модель, сразу же заявляла о предназначении той или иной модели одежды. Существовала одежда для дома (она так и называлась домашнее платье, заметим, не халат, служащий только для утреннего туалета); повседневная одежда, иногда перекликающаяся с рабочей одеждой; одежда «на выход» (она же праздничная); спортивная одежда; одежда для отдыха (в том числе пляжная) и т.д. Соответственно, проявлением неприличного поведения например, было явиться на работу в одежде «на выход», т.е. выглядеть чересчур нарядно («Вы сюда что, развлекаться пришли? Вы своим видом позорите наш коллектив» — обычное возмущение начальства); в домашнем платье выйти на улицу (есть сведения информантов о том, что женщины переодевались, снимая домашнее платье и надевая повседневное (будничное), чтобы выйти на улицу повесить выстиранное белье). Любое нарушение функционального применения той или иной одежды расценивалось как неприличный поступок. «Многие думают, будто красивое и нарядное — равнозначные понятия, и при малейшей возможности отдают предпочтение нарядной одежде. Будучи твердо уверены, что она украсит их при любых обстоятельствах, такие люди стремятся подобрать обязательно дорогую ткань, необычный, сложный фасон. Но они не учитывают, что в будничной обстановке человек в чересчур нарядном платье вовсе не выглядит красиво одетым. Резкое несоответствие одежды такой обстановке лишает ее всякой привлекательности, так как она создана для другой цели и уместна в театре, на праздничном вечере, но не в обществе людей в простых, скромных, повседневных костюмах»³.

Было разделение на повседневную и парадную одежду. Когда девчонкой ходила, самое дорогое считалось, это штапельное полотно. В нем можно было выйти на танцы. Я шила и тогда ситец был. И у нас в Доме культуры проводились такие мероприятия — Ситцевый бал. И все шьют из ситца платья. Я так набила руку, что на каждые танцы себе новое ситцевое платье варганила. Такие клинки были, или полуклеши, или солнце-клеши, или шестиклинки, или восьмиклинки шили. Красиво. Здесь в облик, а к низу расширялось. Очень подчеркивало фигуру [ЦРА];

Что приобретали, мы берегли. Обязательно нужно было иметь такое, чтобы выйти [ПГМ];

Бельё в наше время было как... Такое вот бельё, которое вот... Гипюр.. Гипюровое... Вот. Я помню единственное, что вот у меня выходное — это было гипюровое. Это было выходное бельё. Да, комбинация была... На таких тонких-тонких бретельках... зеленоватого такого... бледно-зелёного цвета... С кружевами. Вот здесь. И по подолу. Но это было выходное бельё. Выходное. На каждый день — простое обычное. Хлопковое. Хлопковое. Но это так было [ПЛИ].

Советская одежда, как, впрочем, и любая другая, четко подразделялась согласно возрастным группам, а также являлась «лакмусовой бумажкой» социальной принадлежности девушки/женщины. Здесь также был важен вопрос приличия, который в этой связи звучал как статус соответствия/несоответствия своей социальной ступеньке⁴. С другой стороны, существовало и явление сознательного усреднения собственной одежды, по которой было невозможно определить реальный социальный статус человека и соответственно судить об уровне его достатка.

Интересно, что девичья/женская одежда указывала, прежде всего, на статус отца/мужа⁵, поэтому хорошо и богато одеть жену и дочь было чрезвычайно важно. Самым главным индикатором социального статуса женщины было качество ее чулок. В основной массе женщины и девушки носили бумажные чулки. Мечтой всех без исключения женщин были фильдекосовые⁶ и фильдеперсовые⁷ чулки. В конце 1920-х — начале 1930-х гг. особым шиком считались шелковые чулки с яркой стрелкой (скорее всего, иностранная контрабанда)⁸. Чулки до сих пор являются одним из самых частотных и ярких рефлексий женщин:

Чулки. Чулки знаете какие были — шелковые. Шелк. Их называли фильдеперсовые, шелковые. Довольно плотные. Пояса были довольно широкие. И атласные на резинках. А когда мы уже учились, появились капроновые чулки (речь идет о 50-х гг. XX в. — С.П.). Это была красота. Мы покупали, берегли, одевали по торжественным случаям. Были с черной стрелкой и черная пяточка. Самый шик считался. Чтобы стрелочка была ровненько сзади [ЦРА];

Капроновые чулки появились, так их носили даже зимой, они примерзали даже к ногам — не было теплой обуви-то, или валенки, или, вот я помню, через весь город бегали на танцы в туфлях на резиновой подошве, в летних, в самых летних туфельках. Как мы в них ходили, не знаю. Хорошо, если простые чулки сверху влезали, а то через весь город в этих капроновых [ТНИ].

Кроме социальных и возрастных делений существовали еще и профессиональные. Представительницы разных профессий в обществе воспринимались по-разному, например, профессия архитектора (инженера, товароведа, стюардессы и др.), считавшаяся престижной и с другой стороны — профессия продавщицы или уборщицы. Зачастую по принадлежности к той или иной профессии судили о наличии/отсутствии вкуса, об умении прилично одеться⁹.

Кроме того, важным составляющим пунктом в определении приличия одежды было ее соответствие возрасту хозяйки. Считалось одинаково неприличным, если девушка надевала предметы одеж-

ды, в сознании окружающих закреплённые как женские (например, комбинация), или носила одежду преимущественно тёмных тонов, или начинала обильно пользоваться декоративной косметикой (в то время как девушку украшает молодость), и в свою очередь, если женщина среднего и пожилого возраста носила молодежные фасоны и расцветки, таким образом заявляя о себе как об «активном члене общества» репродуктивного возраста. В то же время считалось, что одежда не должна старить свою хозяйку: «Подтянутость, а по возможности и стройность нужно сохранять и в старости. Это, конечно, не значит, что нужно молодиться <...> с помощью яркого грима или девичьих туалетов скрывать свой возраст, <...> на наш взгляд, красиво причёсанные седые волосы гораздо приятнее, чем противоестественное сочетание ярко-рыжих или иссиня-чёрных кудрей с морщинистой кожей и потухшими глазами, а белый воротничок освежает лицо значительно лучше, чем иное яркое и затейливое украшение»¹⁰.

Кроме того, советская одежда считалась приличной только в случае её скромности. Скромность — наиважнейшая нравственная категория «приличной» девушки и её одежды. В этой связи интересно появление *короткой* одежды. Старшее поколение активно осуждало модное веяние и называло модниц в коротеньких платьях и юбках срамницами, бесстыдницами. Наиболее радикально настроенные пожилые женщины прилюдно могли и стукнуть палкой по попе, о чём свидетельствуют многие информантки. Однако очень быстро короткое стали носить все — и молодые девушки, и женщины среднего возраста. Тогда длина стала восприниматься спокойно, а большее внимание уделялось поведению девушки/женщины. В случае если поведение в чём-то было недопустимым, припоминали и короткую длину юбки.

«Хорошая» девушка. В наше время все хорошие девушки были [ЧНВ]; Приличная девушка одевалась очень просто. Раньше на это внимания не обращали. Мне до последнего перешивали. Я первое платье купила в институте. Из Германии платье утащили, а пояс забыли. Так пояс мне мальчишки из провода вытащили, и я подвязывалась этим шнурочком. А то все из бабушкиных юбок, да отрезки какие-то были [ПГМ]; (Какая девушка считалась тогда приличной?) Скромная... Она не демонстрировалась [ПЛИ]; ...тогда скромно народ одевался, кто как мог [ЦРА]; Приличная и неприличная это определяли. Это тогда очень мало было. В основном по слухам определяли [ЖАН].

Скромность являлась основным критерием в формировании своего внешнего вида, при выборе покупной и в изготовлении самострочной одежды, — начиная с принципов кроя, который должен

был быть простым¹¹, а потому вещь получалась скромной, и заканчивая манерой ношения одежды, манерой держаться. Советская скромность — это сознательная безликость в ощущении себя частью большого целого, когда определяющей становится коллективная общественная польза, а не индивидуальное восприятие себя и всего окружающего. Одежда стала объединяющим началом государственного значения, позволившим на внешнем уровне судить об обществе как об однородной массе. Отсюда негативные индивидуальные оценки советской одежды как некоего безликого костюма «для никого»¹².

При более близком рассмотрении становится ясно, что разнообразить гардероб помогало собственноручное изготовление одежды (в этом случае дефицит, с одной стороны, служил стимулом рукодельного творчества, а с другой — снова вменял женщине в обязанность обшивать всю семью), когда важным определяющим фактором являлось понятие личного вкуса, чувство стиля. Многие информантки свидетельствуют, что вынуждены были шить, хотелось одеваться, одеваться в индивидуальной манере, что вполне понятно:

У меня было страшное пальто коричневого цвета... Вот грязно-коричневого цвета... Но я сейчас как представлю, что это всё мне надо надеть — вы даже не представляете. Воротничок был цигейковский... Вот так вот шалькой застёгивающаяся пуговица была на плече. Прямое такое... Сапоги — я не помню что. Вот на голове... Вот знаковая тоже вещь у меня была в жизни... У меня в жизни была лисья шапка... Это ужас какой-то! Я как представлю лисью шапку и это пальто — так и непонятно чего. Ужасно одевалась. Ужасно. И не от того, что может быть это... Вкуса не было. А от того, что просто не было. Понимаете? [ПЛИ].

Тогда неприличной считалась любая яркая особенность в одежде¹³, причем осуждение высказывалось как представителями старшего поколения, так и сверстниками. В прессе появляются многочисленные письма читателей на эту тему, разворачиваются дискуссии, в которых молодежь резко осуждает стилизм (например, широко известные письма читателей в журнале «Юность»). «Всякое стремление “перепрыгнуть” моду, выделиться среди других излишне ярким, бросающимся в глаза костюмом, необычной причёской является признаком испорченного вкуса, отсутствия чувства меры. Это желание свойственно так называемым стилистам, людям, которым по душе все броское, крикливое, вульгарное, эксцентричное, сверхмодное — все, что не только привлекает внимание, но и ошарашивает»¹⁴.

Выделялись нестандартной одеждой, но их немного было. Кто с восхищением на них смотрел, кто с завистью, кто с недоброжелатель-

тельность, но это от зависти. Уж особо дорогого ни у кого не было. Но некоторые умели и одеться хорошо. Не всем хорошо [ЦРА].

В провинциальных городах достаточно было наличия даже одной детали, принадлежащей (по мнению общественности) к стилиажничеству, например, девушке достаточно было сделать прическу «конский хвост», чтобы услышать вслед: «Стиляга! Стиляга!».

Вся визуальная советская пропаганда была нацелена на утверждение и доказательство того, что настоящая героиня, труженица одета чрезвычайно скромно и просто, а общественное признание, настоящую любовь она приобретет в силу своих высоких моральных качеств и труда. О труде должна была думать советская девушка, а не о фасонах платьев, что недостойно советской девушки. Антигероини, в свою очередь, всегда озабочены своим внешним видом и одеждой, крайне вычурной и очень «подробной»¹⁵.

Скромность в одежде неминуемо выводит нас к рассмотрению вопросов моды и приличия. Скромность и мода — интересный парадокс. Советская «приличная» девушка должна быть одета просто, скромно, но модно. Соблюдать этот шаткий баланс позволял только хороший вкус. Советская девушка должна была быть одета в модную одежду, разработанную отечественными модельерами (или сшитую собственноручно), только это с точки зрения государства гарантировало соблюдение приличий в одежде. Немодной советская девушка быть не могла, это значило бы, что она недостойно выглядит, к победе коммунизма советский народ идет для того, чтобы каждый советский человек выглядел достойно. Но в отличие от типажа ультрамодной, иногда агрессивной модно одетой западной девушки, образ «приличной» советской девушки должен быть чистым, милым, поэтому в СССР существовала некая адаптированная для нас модель западной моды¹⁶.

Мода, она от человека зависит, насколько у него творческие способности. Если человек был творческий, то он одевался по-другому. Вот моя сестра она сама шила, вязала, она одевалась по-другому, чистенько, аккуратненько. Конечно, сразу бросается в глаза, если модненько и чистенько одета. На нее приятно смотреть [ЖАН];

Модные — это телки [ВАН];

В наше время уже было. Ну, модная это по одежде. В наше время уже джинсы, хотя их было трудно достать. Были еще такие джинсовые с коротким рукавом платья-халаты с пуговицами. Потом были туфли на высоком деревянном каблучке, на подошве такой [НВЧ].

Немаловажную роль в характеристике прилично одетой девушки играла сочетаемость отдельных предметов одежды и аксессуаров в одном комплекте. «В искусстве одеваться — наиболее сложно

создать ансамбль — гармоничное единство отдельных предметов туалета, которые используются одновременно. От такого единства в решающей степени зависит красота одежды <...> соединение даже самых красивых, изящных вещей, несочетающихся друг с другом по цвету, форме, материалу, назначению, обесценивает все их качества. <...> Предметы женского гардероба по фасонам подразделяются в основном на два вида: более строгие (к ним относят так называемые «английские» фасоны и одежду спортивного типа) и одежду <...> под названием «фантазии», в которой применяются самые разнообразные и более свободные, менее строгие линии. <...> одновременное сочетание в одном туалете вещей, принадлежащих к этим двум видам, является причиной нарушения ансамбля¹⁷. Например, неприличными и некрасивыми считались сочетания пестрого летнего платья со строгим английским жакетом, туфель на высоком и тонком каблуке с «повседневными» брюками, плаща-дождевика со шляпой, украшенной цветами или перьями, нарядного платья с туфлями на низком каблуке и др. Существовала четкая градация, нарушив которую, девушка нарушала приличия. Например, наличие платья обязывало к наличию чулок и туфель; в качестве аксессуаров использовались шляпки¹⁸, перчатки, платки. Отдельные предметы одежды на первоначальном этапе «бытования среди женщин» считались неприличной одеждой для общественных мест. Например, женские брюки осуждались даже острее, чем короткие юбки, так как считались более вызывающей одеждой. В деревне ношение девушками брюк осуждалось еще и потому, что нарушался естественный гендерный отбор в одежде, сложившийся в народной традиции: мужчина носит штаны, а женщина — подол (платье, юбку):

Но в деревне это... Больше в деревне задевало, когда в брюках ходят...[ПЛИ].

Кроме собственно одежды правила приличия распространялись и на общий внешний вид девушки/женщины. Регламентации подлежала длина волос, до определенного времени «короткие» прически даже в больших городах были неприемлемы, а в провинции и в деревне длинные волосы до самого последнего времени считались «нормой приличия». Многие информантки особо отмечали моду на окрашивание волос¹⁹:

Прически — да! Краски нигде нельзя было достать. И чем только не красились. Вот помню красились марганцем. У меня цвет был каштановый, а подушка была вся черная. Ромашкой отбеливали, собирали ромашку и уже был после ромашки золотистый такой цвет.

Их после марганца невозможно было расчесать. У меня от природы кудряшки, а уж потом химия пошла и тут уж надо было с пушистой головой ходить.

Я в парикмахерскую пришла:

— У Вас свои кудри?

— Да. А что?

— Возможно, не будет.

Ничего, нужно было иметь пушистую голову. Не с укладкой были кудри, а были такие пушистые головы [НВЧ];

Любили покраситься. Марганцовкой мы не красились. Хной и басмой. А блондинки красились перекись водорода, конечно. Да, отбеливались [ПЛИ];

Я очень долго носила косы. Сначала просто длинные две. Потом я их так делала — баранки. У меня лент много было. К каждому платью лента. А потом появились капроновые ленты; Когда я работала, то у меня на голове такая хреновина была. Сначала вперед, а потом там закальваешь. И шпильками крепили. Во всю голову. А потом я поехала в Чехословакию по туристической путевке и сходила там в парикмахерскую. И мне сделали такую модную стрижку. Здесь много, а сзади меньше, постепенно, и уложили на такие крупные бигуди. Сделали красоту такую в Праге. Ее уложишь на бигуди — и голова идеальная. Красивая стрижка. И с тех пор я не стала никаких длинных волос носить; Волосы украшают женщину. Когда у женщины много волос и они красиво уложены — это украшает. Когда у женщины три волоса на голове — это не красиво [ЦРА];

Причёски? Я косы носила вплоть до девятого класса... А потом, как уехала, начала их потихонечку стричь. Потому что родители... По этому поводу всё-таки... И потому что волосы как бы были хорошие и мама как бы запрещала. А постриглась я уже в институте. Была причёска «Ветерок» так называемая... Очень короткая была... Здесь как это... А пышно, пышно! Стриглась, я помню, впервые... В «Чародейке». И сделала себе «Ветерок». Удобно! Летом! Ну, родители, наверное, считали меня взрослой... [ПЛИ].

Помимо причёсок девушки и женщины, конечно, старались пользоваться косметикой, правила нанесения которой регулировались модой. Информантки со смехом вспоминают, что красились все одинаково: раз было модно делать стрелку, все делали, всех возрастов, даже те, кому это не шло.

Да. Любили красить. Тени были. Но больше поначалу делали стрелку. И тушь. Тонко-тонко карандаш чинили... Спичинкой, конечно, спичинкой! Тонко-тонко-тонко мы эту спичинку... Карандаш с обратной стороны — вот не там, где починили, а с обратной стороны — брали

спичинку, тонко-тонко ее чинили — и вот в этот... А! Вот так — да... И красились!!! Слюнявили! И красились! Губы — карандаши вот были уже... Обводили — губная помада...[ПЛИ].

Облик «приличной» девушки/женщины во многом формировался в соответствии с представлениями о правильном женском поведении. Например, существовали общественные места, посещения которых для девушек и женщин считались неприличными (особенно в определенное время суток, чаще всего вечером). Так, неприличным местом для девушек считался ресторан или всевозможные питейные заведения, бильярдные и др. места азартных игр. Вспомним известный эпизод из советского фильма «Разные судьбы», когда девушка, несмотря на все условности, все-таки заходит в ресторан и покупает в буфете любительскую колбасу. Она сама озвучивает эту ситуацию как «рисковый» шаг для своей репутации. Здесь мы перейдем к рассмотрению «гендерных особенностей» ответов на вопрос приличий и «приличных» девушек. В ходе работы мы обнаружили основное отличие мужского и женского взглядов: женщины считают, что «приличная» девушка должна вести себя прилично, а главная, должна быть одета прилично. Мужчины считают, что главным остается поведение, а одежда неважна:

Приличная? Это та, которая, чуть повстречавшись, в постель не пойдет. А раз сразу в постель, то это уж... хорошо, конечно (информант смеется. — С.П.), но неприлично [ТМИ]; Хорошая девушка была. Естественно. Мне не попадались. Но они, естественно, были; По своим наблюдениям. Сначала парочка ходила просто, рядышком, потом брались за ручку. Так вот открыто в обнимку не ходили. Ну, иногда в обнимочку ходили и днем. [ЖАН]; Приличная? Слава богу, мне такие не попадались! (Информант смеется. — С.П.) Это смотря для чего... если так, ну, так просто... тогда конечно, зачем приличная? А если что серьезное, то да. Надо, чтоб приличная была [СЮИ]; Приличная? Нет вульгарности явно выраженной, которая видно, что интеллигентная, но позволяет некоторую игру [ВАН]; Нет, вы знаете, зависело от поведения. Не столько одежда, сколько поведение. Могла, могла! Да, приличной — как о ней тогда говорили. Но, скорее всего, поведение девушку всегда на деревне отличало. А так, как она одевается... Ну, что она одевается? Ну, короткую юбку надеть — единственное [ПЛИ].

Женщины, говоря о поведении, в основном останавливаются на взаимоотношениях полов в период ухаживания:

Сейчас более открытые такие отношения. У нас они были более скрытые... Рядом, рядом... Обычно у нас не было... Как у нас говорили — на комсомольском расстоянии... Такое выражение. Мы старались вообще-то не показывать свои отношения. А уж целоваться — тем более

[ПЛИ]; *На улице в наше время не ели — это считалось неприлично [ПГМ]; Никаких в обнимку, никаких подручек — только в темноте, когда уже темно. Никаких за плечи. У меня сестра училась в институте в Ленинграде и приехала с мужем, он моряк. И вот мы с ним идем, а это уж... (что заложено, то заложено), и он мне на плечи руку положил. А я ему:*

— *Валера, рукуними, пожалуйста.*

У нас это не принято, могут неправильно понять. И мне в осуждение скажут: «Что это ты, Римма Алексеевна!», как себя фривольно ведешь. А это я уже работать начала [ЦРА].

Таким образом, говоря о советской «приличной» девушке/женщине середины XX в. следует отметить, что так же, как и ранее, главным считалась гармония: приличная девушка хорошо одета и обладает истинно женской мягкостью поведения, женственностью, изящностью и т.д. В советское время именно по одежде судили о нравственных качествах девушки, будущей женщины, матери. Вопросы морали, приличного поведения были чрезвычайно важны, существовали многочисленные печатные издания, рекомендующие нормы поведения в обществе и соответствующую им одежду. В целом подобные рекомендации о приличии, неизвестно кем выработанные, напоминают игру, когда общество придумывает правила, а индивидуум то соблюдает их, то нарочно нарушает, создавая прецедент, и тогда игра поворачивается в новое русло. При создании внешнего облика учитывалось множество тонких нюансов, грамотное сочетание которых свидетельствовало о наличии вкуса и чувстве стиля, а малейшее нарушение этого шаткого баланса осуждалось как нечто неприличное. При казавшейся общей одинаковости, обусловленной жесткой идеологией и моралью, советские женщины умудрялись выглядеть индивидуально и разнообразно.

Сегодня мы знаем о существовании некоторых правил, однако последние тенденции моды продолжают разрушать сформировавшийся взгляд на приличия в одежде²⁰ — это сознательный отказ от всяких правил, вызов общественной морали. Кто знает, что скрывается за такой свободой? Может быть, растерянность и неспособность найти свое место в современном мире? Возможно, дойдя до абсурда, постепенно мы вернемся к сложившемуся: «Под шифоновую светлую блузку приличнее подбирать белье светлых тонов...».

Список информантов

ЦРА — Цветкова Римма Алексеевна, 1935 г.р., урож. п. Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской, С.В. Просиной в п. Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл., 2007.

ЖАН — Журухин Алексей Николаевич, 1968 г.р., урожай. п. Новлянка Селивановского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской, С.В. Просиной в п. Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл., 2007.

ЧНВ — Чернышова Надежда Васильевна, 1967 г.р., урожай. д. Алешково Селивановского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской, С.В. Просиной в с. Надеждино Селивановского р-на Владимирской обл., 2007.

ПЛИ — Платонова Любовь Ивановна, 1959 г.р., урожай. с. Надеждино Селивановского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской, С.В. Просиной в с. Надеждино Селивановского р-на Владимирской обл., 2007.

ТНИ — Третьева Нина Ивановна, 1948 г.р., урожай. с. Карачарово, Муромского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской в г. Муром Владимирской обл., 2005.

ПГМ — Пикина Галина Михайловна, 1925 г.р., урожай. с. Карачарово Муромского р-на Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской в п. Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл., 2007.

СЮИ — Смирнов Юрий Иванович, 1955 г.р., урожай. г. Муром Владимирской обл. Записано В.Е. Добровольской, С.В. Просиной в г. Муром Владимирской обл., 2005.

ВАН — Власов Андрей Николаевич, 1955 г.р., уроженец г. Котлас Архангельской обл. Записано С.В. Просиной в Москве, 2007.

ТМИ — Тихонов Михаил Иванович, 1957 г.р., урожай. д. Курково Селивановского р-на Владимирской обл. Записано С.В. Просиной в п. Красная Горбатка Селивановского р-на Владимирской обл., 2007.

ПСВ — Просина Светлана Владимировна, 1975 г.р., уроженка п. Троицкий Московской обл. Самозапись.

Примечания

¹ В частности, на наш взгляд, интересны отдельные статьи и исследования таких специалистов, как О.Б. Вайнштейн, Ю. Демиденко, Н. Лебина, Л. Горалик, Т. Дашкова, О. Гурова, К. Гусарова, А. Васильев, Л. Захарова, А. Тихомирова, Р. Фрумкина, В. Стил, Д. Крейк, М. Пастуро, К. Рот-Ай, С. Журавлев, Ю. Гронов, объектом изучения которых является одежда.

² Е. и М. Никольские. Книга о культуре быта. М., 1963. С. 180.

³ Там же. С. 175.

⁴ Прежде всего это касалось качества материалов, используемых в одежде. Была неприличной любая несогласованность: достигая определенного статуса, человек носил предметы одежды из более дорогих и дефицитных материалов, что определялось «высшим» начальством в каждой профессиональной области; о социальном статусе также говорило наличие некоторых предметов одежды (например, женщина начинала носить бриллианты, чернобурку; мужчина — замшевый пиджак, кожаное пальто и т.д.). Здесь следует сказать и о стремлении через одежду приблизиться к желаемой социальной роли, приобретая или имитируя предметы одежды, принадлежащие людям более высокого социального положения, например, есть сведения информантов о том, что последние деньги отдавали за кожаный

плащ, за дубленку, чтобы казаться кем-то из другой среды («на мне ведь не написано, что я повариха, а так оденусь и иду себе как жена начальника какого»).

⁵ Вспомним, например, в отношении военных: жен и дочерей чаще всего называют «генеральша», «офицерша», определив это по ее одежде (дорогим чулкам, шубе, чернобурке и т.д.).

⁶ Крученая пряжа из хлопка. По внешнему виду напоминала шелк.

⁷ Высший сорт фильдекоса.

⁸ *Лебина Н.* XX век: словарь повседневности // Родина. 2006. № 5.

⁹ Часто можно слышать: «Конечно, она ведь продавщица, хабалка, как что оденет на себя, все не то и не туда. Вроде и вещи хорошие, деньги-то были, а вкуса совсем не было. Все чересчур было, до неприличия».

¹⁰ *Е. и М. Никольские.* Указ. соч. С. 185—186.

¹¹ Главным правилом кроя была экономность расхода материала. Экономный расход ткани оправдывали многочисленные женские журналы, превознося простой крой как простую элегантность, подчеркивая удобство такой одежды и пытаясь таким образом скрасить существование дефицита на ткани.

¹² Покупая в 2008 г. своему сыну школьную форму для первоклассников, я обратилась за помощью к продавщице и попросила ее показать что-нибудь приемлемое (пиджак и брюки должны были быть разных цветов: пиджак серых оттенков, брюки черные). Она грустно провела рукой по плечикам и, вздохнув, сказала: «Господи, нет тут приличного. Все так и шьют, сплошной советский союз, даже сегодня». Действительно, качество и расцветки материалов были ужасны, невозможно было представить *это* на маленьких детях.

¹³ Вспомним стилиг, позже хиппи.

¹⁴ *Е. и М. Никольские.* Указ. соч. С. 187.

¹⁵ Об этом подробнее см.: *Дашкова Т.* Невидимые миру рюши: одежда в советском предвоенном и военном кино // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. Вып. 3. М., 2007.

¹⁶ Кроме того, большой радостью для девушек и женщин стала возможность открыто пользоваться разработками модельеров стран соцлагеря (болгарских, югославских, польских и др.), что приветствовалось государством как знак дружбы между нашими народами.

¹⁷ *Е. и М. Никольские.* Указ. соч. С. 179—180.

¹⁸ В разные временные периоды шляпки то появлялись, то исчезали. Оформление головы зависело от сложности причесок. Начиная с 60-х гг. XX в. постепенно шляпки продолжают носить городские женщины среднего и пожилого возраста.

¹⁹ Здесь интересен парадокс: самой доступной, модной и любимой краской для волос была хна, но ярко-рыжий цвет волос считался вульгарным, неприличным.

²⁰ Например, ношение одежды изнанкой наружу, аккуратно заделанные швы шитья, абсолютное смешение гендерных предметов одежды (мужчины носят рубашки «женского покроя», женщины — «мужские» брючные костюмы), нарочитая демонстрация нижнего белья и многое другое.

Раздел 4

НОРМАТИВЫ В ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

О.Е. ФРОЛОВА
Москва

ЖАНРОВОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О НОРМЕ (Пословица и анекдот)

Традиционно норму связывают с системой национальных стереотипов, зафиксированных в языке (в словоупотреблении и лексических коннотациях, в правильной сочетаемости и грамматических конструкциях, в конвенциях речевого поведения), в ритуальной практике, в фольклорных текстах.

Мы намереваемся выяснить, каким образом представление о норме коррелирует с грамматикой того или иного фольклорного жанра. Материалом послужат пословица и анекдот. Наша задача в том, чтобы обнаружить, какими лингвистическими средствами в этих жанрах выражаются представления о норме.

Словарь толкует значение слова *норма* следующим образом: «1. Узаконенное установление || Обычный, общепринятый порядок, состояние чего-л. || Образец, правило. 2. Установление, мера, размер чего-л.»¹. Исходя из сказанного, мы можем выделить несколько позиций в понятии «норма» — это 1) *образец*, 2) *установленный по соглашению* и 3) *обязательный/рекомендованный для подражания*. Норма связана с понятием «образцовости» и общепринятой интерпретацией «образцов», что закрепляется в системе стереотипов.

Е. Бартминьский, ссылаясь на пионерскую работу Вальтера Липпманна, писал о двух важнейших функциях стереотипа: а) психической, позволяющей экономить усилия по познанию мира, и б) социальной, обеспечивающей защиту общественной позиции². Сам Бартминьский понимает стереотип как «устойчивое, т.е. воспроизводимое, а не создаваемое каждый раз заново сочетание, закрепившееся в коллективной памяти на уровне лексем»³. Бартминьский выделяет три разновидности стереотипов «в зависимости от структуры плана содержания и плана выражения:

А. топики, Б. формулы, В. идиомы»⁴. Но существует ли стереотип на уровне композиции жестко структурированного фольклорного текста или на уровне жанра?

Насколько тот или иной текст связан со сложившимися стереотипами понимания ситуаций и социальных ролей, а также предписыванием тех или иных принятых в обществе правил поведения, будет ясно из определения жанра, к которому текст принадлежит.

Пословица — «меткое образное изречение, обобщающее различные явления жизни и имеющее обычно назидательный смысл»⁵. Заметим, что пословица в отличие от близкого жанра, поговорки, характеризуется синтаксической завершенностью⁶. Коммуникативная и социальная функция пословицы заключается в назидательности, прескриптивности, дидактичности. О двух классах пословиц (условно — «законах» и «предписаниях») писал и Ю.И. Левин⁷. Итак, пословица повествует о *должном*: она или прямо приписывает определенные действия в какой-либо ситуации, или сообщает, что в таких условиях поступают вполне определенным образом.

Вначале рассмотрим норму в пословице.

Пословица обращается к модальности как грамматическому средству выражения нормативности, так как именно данная категория предназначена для экспликации отношений высказывания к действительности с точки зрения *должного, возможного/невозможного, необходимого*. В лингвистике различают субъективную и объективную модальность⁸. Соответствие или несоответствие предложения внеязыковой ситуации описывается также в терминах *реальной* или *ирреальной* модальности⁹. Г.А. Золотова пишет о *внутрисинтаксической* модальности, выражаемой модальными глаголами *должен, мог*¹⁰. Е.В. Падучева описывает противопоставление четырех видов модальностей: 1) утвердительной, 2) презумптивной, 3) нейтральной, 4) вопросительной¹¹. Мы будем оперировать только первой парой терминов: *объективная* и *субъективная модальность*.

Действительно, пословица обращается к широко понимаемому спектру модальных средств.

Модальность долженствования связана с выражением необходимости, запрета. Типичными языковыми средствами для этих значений являются модальные слова *нужно, нельзя*, а также глагольный императив. Пословица чаще обращается к последнему:

Век живи — век учись.

Неопределенно-личные предложения также выражают это значение, с отрицанием мы интерпретируем его как запрет, а без отрицания — как закон, общее установление, которому следует большинство:

Коней на переправе не меняют.

Клин клином вышибают.

Модальность возможности/невозможности выражается обобщенно-личными предложениями с отрицанием и без:

Из песни слова не выкинешь.

С кем поведешься, от того и наберешься.

Статус закона придает таким предложениям заложенная в них семантика повторяемости события.

Условная модальность выражается в пословицах эксплицитно в сложноподчиненном предложении с союзом *если* и имплицитно в бессоюзном предложении:

Если гора не идет к Магомету, то Магомет идет к горе.

Волков бояться — в лес не ходить.

Лес рубят — щепки летят.

Сделал дело, гуляй смело.

Модальность нереализованной возможности выражается средствами сослагательного наклонения:

Если бы да кабы, то во рту росли грибы.

Рассматривая грамматику жанра, Т.М. Николаева описывает временные характеристики предикатов: а) настоящее вневременное, не приуроченное ни к какому отрезку времени; б) будущее время; пословица также часто обращается к в) императиву и г) инфинитиву¹². Николаева считает, что глагольный предикат совершенного вида в прошедшем времени возможен только в бессоюзных сложных предложениях с условной семантикой в первой части:

Взялся за гуж, не говори, что не дюж.

Наши наблюдения показывают, что в пословице встречаются глагольные предикаты совершенного вида в прошедшем времени в простых предложениях. Семантика подобной глагольной формы определяется как неизменяемый актуальный результат, сохраняющийся до момента произнесения, который «привязывает» высказывание к конкретной точке на временной оси. Казалось бы, подобные формы не должны быть представлены в пословице. Тем не менее, такие пословицы встречаются.

Ряд примеров отражает однократное законченное действие:

Остались от козлика рожки да ножки¹³.

Дёма да Ерёма остались дома.

Софрон да Мирон побили всех ворон.

Глагольные предикаты совершенного вида в прошедшем времени могут обозначать также цепь завершенных действий:

Враг выскочил в поле, и всем сделал горе.

Запил и ворота заколотил.

При этом такие законченные действия часто противопоставляются:

Вырос, а ума не вынес.

Высоко поднял, да низко опустил.

В ряде примеров интересующий нас предикат встречается в сложноподчиненном предложении, даже если в подчиненном предложении употреблен неглагольный предикат:

До чего дожили, что всё прожили.

Дошла честь, что и голова с плеч.

Дошли до того, что нет ничего.

Несмотря на такие «странные» для пословицы предикаты, данные речения, на наш взгляд, не теряют обобщенности, присущей жанру. Если мы пытаемся интерпретировать модальность таких пословичных речений, то способ соотнесения таких предложений с действительностью можно образно назвать *модальностью непоравимости*.

Все приведенные выше примеры объединяются тем, что не подлежит изменению произвольно достигнутый результат, «с которым уже ничего нельзя сделать», нужно только смириться и принять его как данное.

Вопрос, который мы должны задать и на который должны попытаться дать ответ: какая же модальность в пословице? Мы считаем, что это объективная модальность. Норма, отраженная в пословице, характеризуется устойчивостью, она, как и сам жанр, ситуативна. Еще одно обстоятельство требует прояснения. Отражает ли пословица устойчивое устройство мира, приписывая субъектам постоянные качественные предикаты, рекомендует ли она императивно какое-либо поведение, — за этими текстами-высказываниями не стоит конкретный субъект речи. Адресат неспособен персонализировать точку зрения говорящего. В представлении о норме, зафиксированной в пословице, не присутствует субъективный компонент, не проявляется ее носитель.

Теперь обратимся к анекдоту. *Анекдот* — «1. Короткий устный рассказ с неожиданной остроумной концовкой; 2. Разг. Происшествие, событие необычного характера»¹⁴. По сравнению с пословицей труднее однозначно определить коммуникативное намерение жанра анекдота, поэтому возникает проблема, что может быть основанием представления о норме, заложенного в данном жанре. Е.Я. и А.Д. Шмелевы связали определение анекдота с понятием стереотипа: «Анекдот — это короткий связный текст (причем соответствующий критерию как грамматической и синтаксической, так и смысловой связности), произносимый говорящим

намеренно, со специальной целью рассмешить слушающего, понятный слушающему (впрочем, понимание анекдота требует иногда от слушающего некоторого усилия), произносимый в определенной ситуации, в которой уместно рассказывание анекдота, и связанный интертекстуальными связями с другими анекдотами и *стереотипами анекдотического пространства*¹⁵.

Анекдот парадоксальным образом соединяет две характеристики — узнаваемость ситуации и неожиданность развязки в финале текста.

Формулировка *стереотипы анекдотического пространства*, не вызывая возражений, остается не до конца проясненной. Речь, видимо, идет о способах построения текста, чтобы он опознавался адресатом как анекдот. Нас же интересует, каким образом данный жанр отражает устройство мира, уже сложившееся, признаваемое устойчивым и интерпретируемое как правильное или существующее.

Попытаемся выяснить, какие аспекты нормы отражаются в анекдоте и какими языковыми средствами они выражаются.

Мы исходим из того, что представление о норме по-разному отражается в анекдоте и связано с а) композицией текста, б) внутрижанровой типологией, в) тематикой текста.

Мы выделяем пять типов анекдотов в зависимости от типа предиката: **закон, случай, сцена, толкование, метажанровый анекдот**¹⁶.

По нашему мнению, прежде всего, норму представляют **анекдот-закон**, так как в данном типе предикаты отражают постоянные качества субъектов, и **анекдот-толкование**, так как в нем выражены знания о коде и устройстве мира. Анекдот-закон по своей организации и типу предиката сближается с пословицей.

Закон:

*Злоупотреблять — вредно. А НЕ злоупотреблять — глупо*¹⁷.

Толкование:

*Ноги — дело откидное!*¹⁸

В этих двух типах, как и в пословице, норма выражается вневременным (гномическим) предикатом. Кроме синтаксической организации анекдот-закон близок пословице по имперсональности.

Если обращаться к тематической организации массива анекдотов, то можно говорить о том, что разные аспекты нормы и соответствующие наборы стереотипов выражаются в нескольких группах текстов:

этнический/конфессиональный — в сопоставительных анекдотах об иностранцах и инородцах;

гендерный — в анекдотах о супружеской измене, теще, блондинках;

социальный — в анекдотах о новых русских;
возрастной — в анекдотах о Вовочке-ребенке.

Список аспектов нормы открыт.

Сопоставительные анекдоты касаются самых разных сторон социального поведения человека и представлены в разных типах текстов.

Сопоставительный анекдот-закон:

*В Англии — что можно, то можно. Во Франции можно даже то, чего нельзя. В Германии чего нельзя, того нельзя. В СССР — нельзя даже того, что можно*¹⁹.

В таких текстах основной прием — противопоставление. Похожие тексты обнаруживаем и среди паремий: *Что русскому хорошо, то немцу смерть*.

Сопоставительный анекдот-случай:

ООН, проводя всемирный опрос, задавала представителям разных стран вопрос: «Выскажите, пожалуйста, ваше мнение насчет нехватки продовольствия людям из других стран». Во всем мире возникли проблемы с ответом на данный вопрос по следующим причинам:

В Африке никто не знает значения слова «продовольствие».

В Западной Европе никто не знает значения слова «нехватка».

В Восточной Европе никто не знает значения слова «мнение».

В Южной Америке никто не знает значения слова «пожалуйста».

*И, наконец, в США никто не понимает, что означает «люди из других стран»*²⁰.

*Решил как-то Британский парламент утвердить в Англии правостороннее движение. Издали указ. А англичанам плевать: как ездили по левой стороне, так и ездят. Консерваторы, понимаешь, блин! Ну, парламент разослал депеши во все страны с правым движением. Типа, совета спросить. Германия предложила постепенную переподготовку водителей в течение пяти лет. Франция обязалась сделать это за три года. Америка — за год. Пришел ответ и из России. Наши пообещали за одну неделю перевести всю страну на правостороннее движение. Для этого предлагалось паромами переправить в Англию пятьсот КамАЗов с российскими водителями и пустить их на неделю по дорогам страны...*²¹

*Заходят в кафе 5 человек: американец, француз, русский, китаец и еврей. Заказали чай; в каждом стакане плавала муха. Американец выплеснул чай в лицо официанту, француз вежливо попросил заменить, русский выкинул муху и выпил чай, китаец выпил чай и съел муху, еврей предложил китайцу купить у него муху*²².

В данных примерах изображаются события, которые имели место один раз: предикаты выражены глаголами совершенного вида в прошедшем времени. Но легко заметить, что в данных текстах разные точки отсчета: в анекдоте об ООН в фокусе «американская» позиция, в анекдоте о британском парламенте — «российская», а в тексте о кафе — «еврейская». Подобный композиционный прием мы могли бы сравнить с расположением «каскадом» открытых окон в компьютере. Последнее открытое окно доступно пользователю.

Гендерная точка зрения отражает социальные и сексуальные отношения. Она также представлена в разных типах.

Сопоставительный анекдот-случай:

Попадают на необитаемый остров 2 итальянца и одна итальянка, 2 француза и одна француженка, 2 немца и одна немка, 2 грека и одна гречанка, 2 англичанина и одна англичанка, 2 болгарина и одна болгарка, 2 шотландца и одна шотландка, 2 шведа и одна шведка, 2 ирландца и одна ирландка, ну и, конечно, 2 русских и одна русская женщина.

Прошел месяц.

Один итальянец убил второго из-за женщины.

Двое французов с француженкой живут все вместе — счастливо и в согласии.

Немцы составили расписание — кто и когда спит с немкой.

Греки-мужчины спят друг с другом, а женщина стирает и готовит им.

Англичане, как обычно, ждут, когда их кто-нибудь представит англичанке.

Оба болгарина посмотрели на бескрайний океан, посмотрели на болгарку и поплыли с острова.

Шотландцы поселились все вместе, мужчины ненавидят друг друга, но продолжают жить вместе, потому что так дешевле.

Оба шведа подумывают о преимуществах самоубийства, пока их женщина размышляет о том, что ее тело — это ее собственность, и об истинной природе феминизма.

Ирландцы начали делить остров на северную и южную части и стали гнать виски. Они уже не помнят, что такое секс, так как их сознание затуманилось после первых литров кокосового виски, но они все-таки помнят, что у англичан не все в порядке.

Один из русских женился на русской и тут же развелся. Теперь он самый лучший посетитель ирландской пивнушки. Другой русский заработал денег на убийстве итальянца и на получении выездной визы для двух болгар. Также он регулярно посещает шведку для изучения английского.

*А тем временем французы все еще думают, что они одни на острове...*²³

В данном тексте представлена последовательность действий персонажей, выраженных глагольными предикатами совершенного вида в прошедшем времени. Привязанность результата действия к моменту речи выражена глагольными формами настоящего времени. В фокусе — поведение французов. Именно французы занимают в русской системе стереотипов первое место по шкале эротичности и сексуальности.

Группа сопоставительных анекдотов интересна тем, что в таких текстах представлено несколько этнических стереотипов, более того, анекдот выстраивает их в иерархию по нарастающей, причем одна норма служит точкой отсчета для всех других. Вершинную позицию занимает норма, представленная в финале текста. Заметим, что приведенные анекдоты «маскируются» под объективный тон, так как за этими текстами по-прежнему не просматривается конкретный носитель стереотипа. Однако мы считаем, что это носитель не абстрактный, как в пословице, а коллективный. Ведущую роль играет прием противопоставления и финальная позиция текста. Если последнее слово не за «русской» точкой зрения, то финальная позиция представлена как отраженная в «русской» системе координат.

Норма отражена также в мононациональных анекдотах:

*Мужики в тайге валят лес вручную, т.е. пилой. В один прекрасный день бригадир привез им бензопилу. Ну, мужики, конечно, решили попробовать бензопилу в действии. Ну сперва захотели перепилить сучок: взжик сказала пила и перепилила сучок — ууу бя сказали мужики стали пилить ветку: взжик сказала пила и перепилила ветку — ууу бя сказали мужики попробовали спилить дерево: взжик сказала пила и спилила дерево — ууу бя сказали мужики положили они железнодорожный рельс и стали пилить: вз.. пррр-дррр-хррр сказала пила — ААА бя, сказали мужики и пошли лес валить вручную*²⁴.

Данный текст сложен с точки зрения определения его места во внутржанровой типологии и, с нашей точки зрения, представляет собой слияние случая и сцены. В тексте представлены предикаты прошедшего времени совершенного вида, но в начале текста употребляются формы настоящего времени, как в анекдоте-сцене. Кроме того, публикатор анекдота прибегает к не выделенной пунктуационно прямой речи персонажей и звукоподражательным междометиям *взжик* и *пррр-дррр-хррр*, которые синхронизируют изображенную ситуацию и момент речи.

Отличие этого примера от приведенных выше в том, что противопоставление здесь не эксплицировано, т.е. если представители

других народов относятся к техническим механизмам в соответствии с их функциональной предназначенностью, то для «русской нормы» такое отношение к технике не свойственно.

Иначе, чем в законе, толковании и случае, **норма** (или набор стереотипов) отражается в **анекдоте-сцене**:

Приходит работник совместного предприятия на работу с перебинтованной головой и объясняет это неудачным падением в ванной. Сотрудники интересуются.

Американец:

— *Надеюсь, ты страховку уже получил?*

Француз:

— *Неужели с тобой не было женщины, чтобы тебя поддержать?*

Начальник-русский:

— *А чего это тебя понесло в ванную во вторник?*²⁵

Отличие данного примера в том, что действие разворачивается как бы на глазах зрителя. Диалог персонажей создает перцептивный эффект: адресат анекдота домысливает себе ситуацию таким образом, как если бы сам присутствовал при разговоре. Прямая речь апеллирует к первичному дейксису (личным и указательным местоимениям, местоименным временным и пространственным наречиям *здесь, сейчас*). Ключевая последняя реплика принадлежит персонажу, поэтому в сцене за стереотипом стоит конкретный человек. Остается важный вопрос: субъект речи является носителем нормы или ее интерпретатором? В первом случае мы можем говорить о внутренней точке зрения (как в примере с совместным предприятием), а во втором — о внешней (как в примере о программисте, приведенном ниже).

Приходит программист к пианисту посмотреть на новый рояль. Долго ходит вокруг, хмыкает, потом заявляет: «Клавиатура неудобная — всего 84 клавиши, половина функциональных, ни одна не подписана, хотя... шифт нажимать ногой — оригинально»²⁶.

Такой прием, как нам кажется, можно сравнить с *остранением*, описанным В.Б. Шкловским. Этот прием заключается в том, что говорящий «не называет вещь ее именем, а описывает ее, как в первый раз виденную, а случай — как в первый раз произошедший, причем он употребляет в описании вещи не те названия ее частей, которые приняты, а называет их так, как называются соответствующие части в других вещах»²⁷.

Субъективный подход к норме отражен в анекдотах о супружеской измене, в которых сексуальные отношения представлены с мужской и женской точки зрения²⁸. Речь идет о гендерных стереотипах. Как правило, мужская точка зрения отражена в анекдотах

с началом *Возвращается муж из командировки*, а женская чаще в текстах с началом *Возвращается муж утром*.

Мужа снова нет. Жена с хахалем при деле. Звонок (естественно, муж). Хахаль в шкаф. Муж зашел и (естественно) начал поиск. Открывает шкаф — стоит мужик голый, шмотки в руке, за перекладину держится.

- Ты чего тут делаешь?
- В трамвае еду.
- Ну ты сказал!
- Ну ты спросил!²⁹

Стереотипы детского поведения отражаются в цикле о Вовочке-ребенке. Эвристическая деятельность подростка отражается в его реакциях на поведение взрослых:

Вовочка спрашивает мать:

- Мама, это правда, что нас кормит бог?
- В общем-то, да.
- А детей приносит аист?
- Конечно.
- А подарки раздает Дед Мороз?
- Да.
- Тогда скажи мне, пожалуйста, зачем мы отца держим³⁰.

В картине мира ребенка не так, как у взрослого, представлены языковые и социальные условности, выражающиеся в употреблении многозначной лексики и следовании разным речевым и социальным конвенциям. Поэтому Вовочка или отмечает их, или интерпретирует с «буквальной» точки зрения, отмечая все условности.

Субъективное представление о норме касается не только поведения человека, но и языка.

Урок русского в грузинской школе.

- Гоги, проспрягай глагол КУРИЦ в настоящем времени!
- Я — куриц, ты — куриц, он, она, они — куриц.
- Садысь, 5! Вано, проспрягай глагол КУРИЦ в прошедшем времени!
- Я — цыпленок, ты — цыпленок, он, она, они — цыпленок.
- Садысь, 4!
- А почему 4?
- За акцент! Нико, проспрягай глагол КУРИЦ в будущем времени!
- Я — шашлык, ты — шашлык, он, она, они — шашлык.
- Садысь, 2!
- А почему 2?
- Шашлык — это будущее от глагола БАРАШК, а будущее от глагола КУРИЦ — чахохбили³¹.

Норма отражается в зеркале русского языка, хотя противопоставление не выражено в этом анекдоте эксплицитно. Подобный аспект зафиксирован также в анекдотах об украинцах: в нашем примере сопоставляются тождественные по семантике, но несовпадающие по звучанию слова двух языков.

— *Как москали называют наше ПЫВО?*

— *ПИИИИВО.*

— *Пубывав бы!*³².

Приведенные примеры также, на наш взгляд, принадлежат коллективной норме, которая не может быть иной, когда речь идет о коде, обеспечивающем единство картины мира.

Социальные стереотипы отражены в уже устаревающей тематической серии анекдотов о новых русских:

Купил новый русский детский конструктор ЛЕГО и рассказывает своему товарищу:

— *Вот на нем написано: от 2-х до 4-х лет. А я его за два месяца собрал*³³.

Особенность подобных текстов в том, что в них не показано эксплицитное противопоставление нового русского как носителя особого взгляда на мир (вариант остранения) и представителя другой, традиционной точки зрения и системы ценностей. Что же происходит в таких текстах? Сильная позиция оставлена за персонажем. Однако невозможность рассказчика солидаризироваться с репликой героя заставляет нас пересмотреть сам статус говорящего. Здесь вступает в силу прагматический фактор. Персонаж как субъект речи переводится в ранг объекта оценки. Субъектом оценки становится или «старый русский», если он представлен в системе персонажей анекдота, или рассказчик. Они и становятся носителями нормы. Персонаж олицетворяет собой «старую» норму эксплицитно, а рассказчик — имплицитно. Таким образом, при отсутствии других персонажей (старых русских) рассказчик противопоставляет себя главному персонажу. Действительно, трудно себе представить, чтобы анекдоты из цикла о новых русских рассказывались в той же среде.

Анекдот обращается к приему, не реализующемуся в пословице. Это эмпатия к говорящему, т.е. построение высказывания с точки зрения одного из участников ситуации, идентификация говорящего с участником или объектом сообщаемого события³⁴. В предложении может быть только один фокус эмпатии, т.е. одна точка зрения. Средства выражения эмпатии: возвратные местоимения, пассивные конструкции.

В монологическом анекдоте представлена эмпатия к коллективному носителю нормы. В диалогическом анекдоте носителем нормы является персонаж.

В чем же различия в представлении нормы (или системы стереотипов) в пословице и анекдоте?

Данные жанры по-разному трактуют ситуативность. Пословица, как правило, отражает некие постоянные свойства объектов. Представление о системе стереотипов не связано непосредственно с носителем эталона-образца. Языковыми средствами выражения нормы в пословице становится модальность и вневременные предикаты. Для анекдота на первый план выдвигаются композиционные факторы, так как финал является сильной позицией текста, приемы эмпатии и противопоставления. В анекдоте же помимо «абстрактной» нормы представлены ее коллективный и персонифицированный носители. Анекдот способен представить несколько норм, развернув их «каскадом» в сопоставительных текстах. Более того, анекдот может отображать и антинорму, носителем которой является персонаж. Прием противопоставления приобретает в этом случае «иную конфигурацию»: на одном полюсе герой, на другом — рассказчик, он выступает как субъект оценки и носитель нормы. Анекдоты отражают разные аспекты нормы в зеркале ее носителя: этноконфессиональный, гендерный, социальный, возрастной. С этой точки зрения мы можем, пожалуй, говорить о персонифицированном представлении о норме и системе стереотипов в анекдоте.

Итак, выбранные нами фольклорные жанры обращаются к разным языковым средствам и приемам в отражении того, что мыслится нормой или стереотипом: таким образом формируется жанровое представление о норме.

Примечания

¹ Словарь русского языка. М., 1981—1982. Т. 2. С. 508.

² *Бартминский Е.* Стереотип как предмет лингвистики // Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 135.

³ Там же. С. 155.

⁴ Там же.

⁵ Словарь русского... Т. 3. С. 317.

⁶ *Пословица* — «устойчивое в речевом обиходе, ритмически и грамматически организованное изречение, в котором зафиксированы практический опыт народа и его оценка определенных жизненных явлений. Выступает в речи, в отличие от поговорки, как самостоятельное речение» (Русский язык. Энциклопедия / Гл. ред. Ю.Н. Караулов. М., 1997. С. 355).

⁷ *Левин Ю.И.* Провербиальное пространство // Паремнологические исследования. М., 1984. С. 108—126.

⁸ *Ляпон М.В.* Модальность // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 303—304.

⁹ *Кобозева И.М.* Лингвистическая семантика. М., 2000. С. 240.

¹⁰ См.: *Золотова Г.А.* Очерк функционального синтаксиса русского языка. М., 1973.

¹¹ *Падучева Е.В.* О семантике синтаксиса. М., 1974. С. 197—199.

¹² *Николаева Т.М.* Загадка и пословица: социальные функции и грамматика // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст (1). М., 1994. С. 143—177; *Она же.* Обобщенное, конкретное и неопределенное в паремии // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995. С. 311—324.

¹³ Здесь и далее вопрос правомерности отнесения некоторых примеров к «пословицам» оставляем в компетенции автора. — *Прим. ред.*

¹⁴ *Словарь русского...* Т. 1. С. 37—38.

¹⁵ *Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д.* Русский анекдот: Текст и речевой жанр. М., 2002. С. 26.

¹⁶ *Фролова О.Е.* Лингвистический портрет фольклорного жанра (анекдот) // Первый всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. III. М., 2006. С. 209—225.

¹⁷ URL: <http://www.anekdot.ru/a/an9812/a981233;10.html>

¹⁸ То же.

¹⁹ *Штурман Д., Тиктин С.* Советский Союз в зеркале политического анекдота. М., 1992.

²⁰ URL: http://www.pokazuha.ru/view/topic.cfm?key_or=14979

²¹ URL: <http://mazan.narod.ru/anekdot/inost/02.html>

²² URL: <http://medvedya.net/publ/15-1-0-32>

²³ URL: mazan.narod.ru/anekdot/inost

²⁴ URL: <http://medvedya.net/publ/15-1-0-32>

²⁵ То же.

²⁶ URL: <http://podvall.narod.ru/Anekdot2.htm>

²⁷ *Шкловский В.Б.* Искусство как прием // Шкловский В.Б. О теории прозы. М., 1983. С. 15—16.

²⁸ См.: *Фролова О.Е.* Стереотипы сексуального поведения в зеркале анекдота о супружеской измене // Мужской сборник. Вып. 3. Мужчина в экстремальной ситуации: Психофизиология экстремальности. Грани экстремального. Культурно и этнически маркированные категории «экстремального». Экстремальное: жизнь и текст. Территория экстремального / Сост. И.А. Морозов. Отв. ред. Н.Л. Пушкарева. М., 2007. С. 199—206.

²⁹ URL: <http://satira.boom.ru/aneksupizmen.htm>

³⁰ URL: <http://www.anekdotov.net/vovochka/index-page-1.html>

³¹ URL: <http://zvezd.ru/anekdot/inostr/anec.php?begin=2>

³² Самозапись.

³³ URL: <http://www.kulichki.com/tiger/nr.htm>

³⁴ *Николаева Т.М.* Эмпатия // Лингвистический энциклопедический... С. 592.

А.Б. ИППОЛИТОВА
Москва

ГЕНДЕРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ТРАВНИКАХ XVIII — НАЧАЛА XIX ВЕКА

При изучении проблем народной культуры немаловажное значение имеет вопрос поиска источников. Одним из перспективных направлений здесь является изучение материалов низовой рукописной традиции и среди них — сборников практического характера, в том числе травников и лечебников, содержащих значительный пласт информации о различных аспектах повседневности.

Сферу взаимоотношений полов, представленную в русских травниках XVIII в., можно подразделить следующим образом: любовная магия; сватовство и женитьба; выведывание тайны у женщины.

Любовная магия

Приворот. Как правило, число приворотных растений в списке не превышает двух; лишь в двух списках их по четыре¹. Тот, к кому привораживают, как правило, в текстах прямо не указывался², а объектами действия, если они обозначены, являлись женщины (причем нередко ставился акцент на молодости и девичестве, иногда — на социальном статусе партнерши, который подчеркивает недостижимость или труднодоступность избранницы): *девица, девка, девушка, дева, баба, женка, жена, царевна, схимница, княжна молодая, молодая жена, молодница, женский пол, чюжся*³ *жена*.

Мужчины в качестве объекта действия никогда прямо не упоминались. Иногда встречаются обобщенные конструкции, в которых пол объекта не важен, например: «И кто тебя не любит, даи пить, станет любить»⁴.

В целом можно бы было сделать вывод, что приворотная магия в травниках — это по преимуществу мужская магия, направленная на женщин. Однако в некоторых случаях смысл текстов несколько

затемнен и их можно трактовать двояко. Например: «А ужожа та трава молодым женам и девицам, ино тот корень дай в чем пить, ино от тебя и в век не отстанет и следу твоего станет жадать»⁵. Здесь не совсем понятно, следует ли дать корень женам и девицам, чтобы они полюбили мужчину, или же трава хороша для тех жен и девиц, которые хотят напоить с ее корня мужчину, чтобы он их полюбил. Впрочем в другом варианте этого же текста всё встает на свои места: «Угодна давать в пит[ь]е молодым женам или девицам, ино от тебя и в век не о[т]станет и следу твоего станет жадать»⁶.

Любовное чувство в травниках могло описываться при помощи метафор огня, горения (*душа горит, гореть по том человеке, разъжена плотию, разжестя яростию*); быть сродни тоске (*учнет тужить, в век не отстанет, до смерти не отстанет, до смерти не забудет*); жажде и страстному желанию (*следу станет жадать, разжестя яростию*).

Примечательно, что все указанные выражения имеют прямые аналогии в русской заговорной традиции. Ср. хотя бы следующий заговор из следственного дела 1753 г.: «Как след горит <курсив наш. — А.И.>, тако бы *горела* девица, и тело, и сердце, кровь и печань у той рабы Божии Н. а мне, рабе Божии Н. и како *огнь* в печи *горит* и пылит и не можно удушити, но кроме *воды*, тако бы та раба Н. без меня, раба Божия Н. *тасковала*, горевала, в воду ся бросалась и во *огня* (?) металась, в петлеса давилась в денных, на молоду и в перекрое месяца, а тому делу ключ ныне и присно и во веки веков, аминь»⁷. Сходство представлений о любви в травниках и заговорах XVIII в. подтверждают наблюдения Е.Б. Смилянской: «Описание любовных страстей в магических текстах — приворотных и отворотных заговорах — окрашено сильной эмоциональностью: состояние страстной любви, которое должно было в реальности вызывать магическое действие, — это и пожирающий огонь, и иссушающая, смертельная тоска»⁸.

Возвращаясь к материалам травников, следует отметить, что здесь не всегда ясно, какая именно любовь имелась в виду: плотская, духовная или то и другое вместе. Как мы видели, гореть могут и душа, и плоть (*душа горит, разъжена плотию*). В некоторых текстах прямо говорится о плотских утехах, блуде и прелюбодеянии:

«Когда *мужи мыслят по чюжие жены* и похотят их *падения* и как то есть или пусть и она сама *разжестя яростию падением* по нем»⁹;

«...а только дай жене — и она *зablудитса, то и станет мыслить, кому дать*»¹⁰;

«А еже и она [т.е. женщина] немалу охвоту будет иметь к *плот[с]кому смешению*, *станет мыслить с кем пребыть*»¹¹;

«Пригодна, естли захочешь *поиграть з девкою*, которая тебе надобна, то поигравши, ту траву воткни¹² в мох стены в ызбу ея, то скоро к тебе будет для *смушания плотию*»¹³;

«А корень иметь при себе, и естли *поиграешь с бабою или с девкою*, то скоро к тебе будет. А естли во время *блудодаяния* тот корень держишь в роту, а траву в ногах, родить не зачинает»¹⁴.

Существенно, что две последних цитаты происходят из списка начала XIX в. (неизвестны в более ранних) и отражают, во-первых, приоритеты составителя рукописи, во-вторых, трансформацию традиции. В этом же списке встречается описание единственного в травниках средства унять похоть, постоянные мысли о блуде: «Пригодна естли хто ее натошак ест, то очную болезнь лечит, и от обморуку, и *от блуда мысли отънимает*, и многия болезни изцелеят»¹⁵.

Контексты, связанные с любовной магией, иногда шифровались тайнописью¹⁶, что говорит о том, что тема любовной магии и, конкретнее, блудодаяния, воспринималась как табуированная. Об этом свидетельствуют и данные лечебников: в одном из списков XVIII в. магический рецепт на *похоть* и *ярость* был приписан на обороте последнего листа рукописи, но позже зачеркнут (возможно, новым владельцем тетрадки, которому он показался излишне откровенным)¹⁷.

Любопытно, что тема отворота в травниках практически отсутствует. Известные нам тексты об отвороте появлялись случайно, в результате переписывания неверно прочитанных мест протографа¹⁸.

На супружескую любовь. Максимальное число растений, связанных с темой супружеской магии (5 статей) зафиксировано в списке петрозаводского типа 33.14.11.

Если в текстах о привороте действие направлено преимущественно на женщину, то в супружеской магии роли мужа и жены в этом отношении равноправны. Причем в пределах одного текста и муж, и жена, как правило, выступают в роли и субъекта, и объекта, например: «Или муж жены не любит, или жена мужа не любит, держи при себе»¹⁹.

Основными проблемами в отношениях между супругами, согласно травникам, являются отсутствие любви между мужем и женой (обоюдное или одностороннее) и супружеские измены. Магическое воздействие направлено здесь на восстановление благополучных супружеских отношений: «Аще муж жены не любит, то поставит против мужа главу [«голову» антропоморфного корня. — *А.И.*], и от того возлюбит вельми. Аще жена не любит, поставит главу против

жены и она возлюбит. Аще жена от мужа или муж от жены блудит, того человека [антропоморфного корня. — *А.И.*] от правой руки оттереть мизинной перст и положить в воду и окатить, от того часу не будут блудить»²⁰; «Когда разлучит мужа з жаною, то ту траву изтереть мелко и дать выпить, и то станет жить паки вместе. Аще муж жене, а жена мужа не любит, то ту траву давай в питье пить, и то станут друг друга любить»²¹.

Любопытно, что в выражениях, описывающих взаимоотношения мужа и жены, отсутствуют метафоры горения и образы тоски. Здесь характерно употребление таких глаголов и словосочетаний, как *любить*²², *блудить*, *блуд творить*, т.е. супруги хотели, чтобы их любили, от них не блудили; в единственном тексте говорится о желаемых *мире* и *совете* в супружеской жизни (см. пример ниже).

Такое различие между текстами о привороте и о супружеской магии весьма интересно. Согласно наблюдениям Е.Б. Смилянской над материалами следственных дел XVIII столетия «цели использования любовной магии в XVIII в. сохраняют определенную гендерную специфику. Мужчины обычно магическими способами намеревались “склонить женок к блуду” и демонстрировали веру в действенность магического способа возбуждения страсти; обращение женщины к магическому “привороту”, напротив, связано, по нашим материалам, не с исканием эротического наслаждения, а с обустройством семейно-брачной сферы»²³. Это наблюдение, похоже, вполне справедливо и для травников, так как женщина в качестве адресанта любовной магии встречается именно в текстах о супружеской любви, а не в текстах о привороте.

Принципы воздействия растений в любовной магии. Существенно, что в любовной магии (приворот и супружеская любовь) использовались лишь корни или травянистые части растений, случаи же использования цветов или плодов нам неизвестны. По-видимому, значительную роль играла форма используемых в магии корней (особенно антропоморфная), их размер («корень тонок, долог, с малыми отъросками, бел»²⁴; «корень велик изжелта»²⁵), цвет (белый, черный), парность и сплетенность, уподобление множественным плодам («корень тое травы, как орешки или горох живет»²⁶). В русской традиционной культуре для подобных корней имелось даже специальное название *приворотный корень*²⁷. Иногда значима липкость растения: «Цвет петушками или как гвоздичной багровой, а сверху дылинка до половины багрянова цвету окрашена, за которую *ухватить рукой, то к руке лнет*»²⁸.

Приворотные средства, как правило, принимали внутрь с едой или питьем. Приведем два колоритных примера.

«А ужожа та трава, как муж з женою не в совете живет, и ты возьми тое травы *корень* да *положи во что хошь*, чтобы *горячая* была ества, а не студеная, и *хлебай с тово корени* — и будет мир, Бог даст, друг без друга не станет ясти ничего»²⁹.

«А естли жена мужа не любит, истолки белаго корешка и дай в питье или в еже съест, то любить будет. А естли муж жены не любит, даи чернаго корешка съест, то друг друга любить будут. Да смотри, таких давай, чтобы малыя корешки *сплелись вместе*»³⁰.

В первом примере магическое действие основано на символике горячего и на совместной трапезе (очевидна связь горячей еды и последующих «горячих» взаимоотношений супругов), во втором — на особенности корней растения быть переплетенными друг с другом.

Помимо подмешивания корней и трав в еду или питье известны другие, но единичные, способы: заткнуть траву в мох между бревнами избы, поставить «голову» антропоморфного корня между супругами, наконец, просто иметь растения «при себе».

Весьма примечательны различия магического воздействия в любовной и социальной магии. В любовной магии травников нет мотива красоты, субъект в этих текстах не пытается выглядеть так, чтобы от него нельзя было отвести глаз. Главное здесь — это возбуждение страсти, описывающейся как тоска, жажда и огонь (приворот) либо соединение, «сплетение» супругов вместе (супружеская магия). Если в социальной магии одним из ведущих способов воздействия был визуальный, то в любовной — скорее телесный: здесь важно воздействие на тело — посредством еды и питья, соединения. Такое различие социального и любовного магического действия характерно и для заговоров: «...если в любовных заговорах изображается вторжение в тело извне, то в заговорах на власть человек стремится понравиться судьям и начальникам, а для этого приписывает себе сверхъестественную красоту и привлекательность»³¹.

Привораживание особы противоположного пола при помощи еды и питья было весьма популярно в любовной магии. На пищу могли «наговорить» слова или же подмешать туда грудное молоко, кровь (в том числе и менструальную), пот, волосы, воду, которой омыли свое тело, и т.п., а после дать съесть или выпить избранному объекту³². Уже в XII в. в «Вопрошании Кирика» говорится о женах, нелюбимых мужьями, которые омывали тело водой и давали ее выпить супругам. Вопрос «Мывься молоком и медом и дав пити кому милости деля?» нередок, начиная с XV в., в исповедных вопросниках, обращенных к женщинам³³. Заговорная формула «пусть (женщина) не может есть и пить» была широко распространена в любовных заговорах самых разных традиций³⁴.

Сватовство и женитьба

Эта проблематика мало разработана в травниках, с ней связаны только две статьи.

«Героя» травников волнует, чтобы у него была хорошая жена, т.е. такая, с которой будет «ласковое житие»: «А кто захочет женитца, держи при себе, ласково житие будет, жити с женою гладко»³⁵. Проблемным виделся и момент сватовства, причем объектом воздействия могли быть и жених, и невеста. Чтобы оно было удачным, т.е. чтобы жених смог просватать понравившуюся девушку или же чтобы невесту взялся сватать хороший жених, рекомендовалось прибегнуть к помощи растения *вязиль*: «Трава вязиль растет по мокрому земле, ростом в пять, корень, как огурец болшой, от корени отросков со сто и болши. Добра к женихам и к невестам. За которого жениха невесты не дают, или от которые невесты жених прочь отходит, тое травы корень положить под порог или под воротню, то жених [со] двора не может сойти; а буде жених поедет³⁶ к невесте, возми с собою, сохранит Господь [от] злых людеи и колдунов»³⁷.

Выведывание тайны у женщины

Интересный аспект взаимоотношений с женщинами представлен в текстах о выведывании сокровенных женских мыслей. Насколько можно судить, он тоже связан с брачно-любовной тематикой, а выведать тайну предназначено мужчине (мужу):

«...а женке положи в головы, и она тебе скажет, что было с людьми, или что мыслит на тебя»³⁸;

«Или женке положить, и она все выскажет: с кем живет и кому дает»³⁹;

«И ту траву положи жене спящей, и она все скажет: с кем была, что говорила или зло мыслила»⁴⁰;

«Та трава велми добра: положи в головы или своей жене, и она все выскажет, что было с кем или на тебя что мыслят хто или кто, положить, добра на пожиток, надобьно как мыслишь»⁴¹.

Очень похожие тексты встречаются в лечебниках:

«Аще хочешь поведати, что женщина сонная выскажет все, что над нею бывало, добудь совино сердце да приложи к сонной женщине к левому боку, и она все скажет сонная, что над нею бывало»⁴²;

«Аще хоцеши веру имати от жены своей, и ты ими ластовицу живую и засади ей за пазуху, и завяжи рукавы ея да превяжися с нею, и поведит тебе всю тайность»⁴³.

Цитированные тексты можно трактовать как своего рода вариант супружеской магии, так как в ряде текстов отчетливо ясно, что речь идет именно о жене (а не о женщине вообще) и о ее поведении в отсутствие мужа. Рассмотренные примеры еще раз позволяют атрибутировать травники как по преимуществу «мужские» тексты, т.е. написанные с точки зрения мужчины. Именно женщина вызывает подозрение и недоверие у «героя» травников.

Таким образом, женщина в рассмотренных текстах — по преимуществу объект действия: ее можно страстно полюбить, с ней можно совершить прелюбодеяние; если это жена, то за ней надо смотреть, чтобы не гуляла на стороне, у нее можно выведать тайны личной жизни. Иными словами, женские проблемы представлены опосредованно, лишь в той мере, в какой мужчина — владелец травника — мог поспособствовать их решению. То небольшое, что позволено женщине или девушке в травниках — чтобы ее любил муж и не блудил на стороне, чтобы к ней пришел свататься жених. Социальные роли, предоставляемые здесь женщине, — это преимущественно невеста, жена, мать, мачеха. В то же время, когда заходит речь о «чужой», еще незнакомой, воображаемой женщине, с которой желал бы познакомиться «имярек», ее социальный статус резко изменяется в сторону «недоступности» (княжна, монашенка, царевна)⁴⁴.

Мужчина в любовной сфере (впрочем, как и в остальных) является адресантом действия. Поскольку мы наблюдаем мир повседневности XVIII в. сквозь призму травников его глазами, то образ мужчины остается как бы «за кадром» (из социальных ролей упоминаются лишь муж и жених), мы знаем только о его желаниях: удачное сватовство и женитьба, хорошая жена (чтобы была ласкова, не блудила на стороне, не замышляла зла), не чужда ему и любовь к телесным утехам.

Эмоциональная характеристика любовного чувства, представленная в травниках, совпадает с известной по заговорам и лечебникам. Любовь понимается как страстное чувство, подобное тоске и сравниваемое с горением. Взаимоотношения между полами пронизаны желанием проникнуть в интимный мир другого человека, управлять его чувствами и поведением, выведывать тайны личной жизни.

Список сокращений

БРАН — Отдел рукописей Библиотеки РАН (Санкт-Петербург).

ГИАЭМЗ «Кижы» — Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижы» (Петрозаводск).

ГИМ — Отдел рукописей Государственного Исторического музея (Москва).

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург).

РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва).

РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург).

ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства (Москва).

Вахр. — Собр. И.А. Вахрамеева. ГИМ.

Вел. — Собр. В.В. Величко. Дрвелехранилище ИРЛИ.

Долг. — Собр. С.О. Долгова. РГБ.

Муз. — Музейное собр. РГБ, «Музейское» собр. ГИМ.

Плюшк. — Собр. Ф.М. Плюшкина. БРАН.

Увар. — Собр. А.С. Уварова. ГИМ.

Унд. — Собр. В.М. Ундольского. РГБ.

Шиб. — Собр. П.П. Шибанова. РГБ.

33.14.11. Травник посл. четв. XVIII в. 47 л. 8°. БРАН.

33.15.192. Травник третьей четв. XVIII в. 14 л. 8°. БРАН.

45.8.175. Травник сер. XVIII в. 21 л. 4°. БРАН.

Вахр. 197. Лечебник сер. XVIII в. III+199 л. 2° (в составе — травник, л. 94—103 об.). ГИМ.

Вел. 26. Лечебник второй четверти XVIII в. 326 л. 2° (в составе — травник, л. 279 об.—311 об.). Дрвелехранилище ИРЛИ.

Долг. 111. Травник⁴⁵ нач. XVIII в. 30 л. 8°. РГБ.

КП-4281/1. Травник конца XVIII в. 48 л. 8°. ГИАЭМЗ «Кижичи».

Муз. 10927. Травник кон. XVIII — нач. XIX в. 36 л. 4°. РГБ.

Муз. 1639. Лечебник-конволют рубежа XVII—XVIII вв. 181 л. 4° (в составе — травник, л. 160—165 об.). ГИМ.

Муз. 4492. Сборник-лечебник кон. XVIII в. 86 л. 8° (в составе — лицевой травник, л. 5—61 об.)⁴⁶. РГБ.

Плюшк. 212. Сборник-лечебник третьей четв. XVIII в. 163 л. 4° (в составе — травник, л. 1—22, 25—77). БРАН.

Увар. 705. Травник сер. XVIII в. I+36 л. 4°. ГИМ.

Унд. 1072. Сборник выписок из лечебника, травника, астрологических сочинений 1703, 1705 гг. 160 л. 8° (в составе — выписки из «народного» травника, 1703 г., л. 4—4 об., 25а об.—37 об.). РГБ.

Шиб. 289. Травник лицевой сер. XVIII в. 39 л. 8°. РГБ.

F.VI.16. Травник начала XIX вв. 34 л. 2°. РНБ.

Примечания

¹ Муз. 4492; Шиб. 289.

² Один из немногих примеров, когда он указан: «Когда *мужички* мыслят по чужие жены...» (Вахр. 197, л. 99, № 44).

³ Здесь и далее в примерах по возможности сохраняется орфография источника.

- ⁴ 33.15.192, л. 2, № 3.
- ⁵ Муз. 4492, л. 51 об., № 87.
- ⁶ Шиб. 289, л. 21 об., № 50.
- ⁷ Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 161 (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1754. Л. 12 об.).
- ⁸ Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 172.
- ⁹ Вахр. 197, л. 99—99 об., № 44.
- ¹⁰ Муз. 4492, л. 25 об., № 45.
- ¹¹ 33.14.11, л. 44, № 101.
- ¹² Исправлено, в рукописи *ту траву воткни ту траву*.
- ¹³ F.VI.16, л. 14 об., № 126.
- ¹⁴ Там же, л. 4, № 26.
- ¹⁵ Там же, л. 4, № 27.
- ¹⁶ Вел. 26, л. 297, № 73; Увар. 705, л. 26, № 79; Унд.1072, л. 28 об., № 51.
- ¹⁷ Муз. 1639, л. 181 об.
- ¹⁸ КП-4281/1, л. 20, № 54; Заговоры и гадания... С. 160, № 1753-3.
- ¹⁹ Шиб. 289, л. 2, № 3.
- ²⁰ Плюшк. 212, л. 2 об.
- ²¹ КП-4281/1, л. 25, № 78.
- ²² О понятиях 'любовь', 'любить' в старославянском и древнерусском языках см.: Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002. С. 229—231; Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 2. Добро и зло. СПб., 2001. С. 235—275.
- ²³ Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. С. 182.
- ²⁴ F.VI.16, л. 8 об., № 78.
- ²⁵ Там же, л. 5 об., № 40.
- ²⁶ Муз. 4492, л. 51 об., № 87.
- ²⁷ Усачева В.В. Корень // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 597.
- ²⁸ Действующий травник из Южной Сибири / Подгот. текста, предисл., словарь В.А. Липинской, Г.А. Леонтьевой // Традиционный опыт природопользования в России / Отв. ред. Л.В. Данилова, А.К. Соколов. М., 1998. С. 436.
- ²⁹ Муз. 4492, л. 52—52 об., № 88.
- ³⁰ F.VI.16, л. 9 об., № 84.
- ³¹ Топорков А.Л. Символика сердца в русских заговорах XVII—XVIII веков // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию чл.-корр. РАН В.М. Гацака / Отв. ред. В.А. Бахтина. М., 2004. С. 370.
- ³² Топорков А.Л. Любовная магия // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 155.
- ³³ Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV—XIX вв.: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 217—220.

³⁴ *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005. С. 116.

³⁵ Шиб. 289, л. 38 об., № 86.

³⁶ Исправлено, в рукописи *неедет*.

³⁷ 45.8.175, л. 13, № 80.

³⁸ Муз. 10927, л. 15, № 55.

³⁹ Муз. 4492, л. 35, № 60.

⁴⁰ Там же, л. 14, № 27.

⁴¹ Долг. 111, л. 26 об.

⁴² Суеверия в лечебниках XVII—XVIII вв. (Публикация А.Л. Топоркова) // Отреченное чтение в России... С. 379 (из лечебника XVII в., Унд. 676, л. 9—9 об.).

⁴³ Древнерусский лечебник // Редкие источники по истории России. Под ред. А.А. Новосельского и Л.Н. Пушкарева. М., 1977. С. 114.

⁴⁴ Отметим, что вне любовной сферы женщина в травниках может выступать в роли больной, роженицы, бабки-повитухи («...а которой человек родится, и ты возьми и вели *бабе*, обмоя, ту траву окатить», Муз. 4492, л. 28 об., № 50), бабы-отравительницы («И та трава давать, которая *баба* отравит человека зелем и отравным корением испорьтят», Долг. 111, л. 19). О *бабах*-колдуньях, знахарках, повитухах в русских исповедных текстах см.: *Корогодина М.В.* Указ. соч. С. 208—212.

⁴⁵ Травник опубликован: Травник начала XVIII в. (Публикация А.Б. Ипполитовой) // Отреченное чтение в России... С. 420—440.

⁴⁶ Травник опубликован: Лицевой травник конца XVIII в. (Публикация А.Б. Ипполитовой) // Там же. С. 441—464.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
Москва

**ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ,
СВЯЗАННЫЕ С ИСПОЛНЕНИЕМ
ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ПРИЧИТАНИЙ,
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ
(материалы Владимирской и Ярославской областей)**

Запреты и предписания, связанные с профессиональной принадлежностью индивида фиксировались еще в XIX — начале XX в. [Зеленин — архив; Зеленин 1929; Максимов 1993: 109—133]. В XX в. основное внимание исследователей, так или иначе затрагивающих эту проблематику, сосредотачивалось на так называемых «знающих» людях: печниках, мельниках, пастухах, гончарах, колдунах и т.п. [Финченко 1982; Топорков 1984: 41—47; Гуляева 1986; Цивьян 2000: 177—192]. Несколько более подробно рассматривались нормативы, связанные с таким видом женской трудовой деятельности, как повитушество [Логинов 1993; Власкина 1999: 164—174]. Авторы работ начала XXI в. обратились к новым аспектам изучения профессиональных нормативов, продолжая в то же время разрабатывать ранее затронутые темы [Мужской сборник 2001; Родины 2001; СГФ 2003].

В настоящее время интерес к изучению поведенческих нормативов, связанных с профессиональной деятельностью, необычайно высок. Однако основное внимание сосредотачивается на изучении современных профессий, главным образом потому, что эта проблематика активно разрабатывается социологами и социальными антропологами, которых интересует структура и форма профессионального знания, культура и язык профессиональных групп, идентичность профессионалов, процессы профессионализации и т.п. Они работают в рамках методов, предложенных М. Вебером и другими представителями «школы» социологии профессий, такими

как А.М. Кар-Саундерс, П.А. Вилсон, Т. Парсонс, считавших, что формальное специальное образование, наличие субкультуры и этнического кода являются ключевыми критериями идентификации занятия как самостоятельной профессии [Carг-Saunders, Wilson, 1933; Parsons 1968: 536—547]. В некоторых отечественных научных школах, прежде всего в Центре социологического образования Института социологии РАН (Москва), Центре независимых социологических исследований (Санкт-Петербург) и Центре социальной политики и гендерных исследований (Саратов), изучая «роль профессий как посредников между государством и гражданами в контексте меняющегося облика социального государства» [Ярская-Смирнова, Романов 2007: 9], обратились и к собственно нормативам, характеризующим ту или иную профессию. В результате полевых исследований появились сборники, в которых рассматриваются различные профессиональные сообщества в аспектах структуры повседневного опыта и форм профессионального знания [Антропология профессий 2005; Профессии.doc 2007]. Нельзя также в этой связи не упомянуть проект Т.Б. Щепанской «Антропология профессий», который проводится в рамках антропологического практикума, где студенты работают по разработанным ею программам, исследуя представителей отдельных профессий и их традиционную культуру.

Фольклористы и этнографы обратились к запретам и предписаниям в сфере профессиональной деятельности в связи с интересом к современным формам фольклора, прежде всего городского. Особое внимание исследователей стали привлекать «закрытые» традиции, носители которых стремились к определенной культурной изоляции, что в свою очередь способствовало «возникновению «эзотерических» культурных кодов и текстов, бытующих внутри культурных сообществ» [Неклюдов 2003: 12]. В рамках исследований субкультур появились работы по фольклору современных профессиональных субкультур: врачей, геологов, парашютистов, программистов и т.д. [Чередникова, Кром; Ливанова 2003: 123—127; Назарова 2007: 295—312; Шумов; Шумов 2003: 128-164; Федосеенко, 2003].

Исследования, посвященные поведенческим нормативам деревенских «профессионалов», встречаются относительно редко [Добровольская 2007/2: 26—28, Добровольская 2009; Толстая 1994: 172—177; Щепанская 2001a: 9—27; Черных 2001: 142—149]. В основном же подобные нормативы рассматриваются в работах, посвященных тому или иному фольклорному жанру, исполнение которого требует профессиональных навыков. Так, предписания, регулирующие исполнение сказок, упомянуты в работах В.Н. Харузина, Л.В. Мерварта и Д.К. Зеленина [Харузин, 1929; Мерварт 1927; Зеленин 1934];

загадок — В.Н. Топорова [Топоров 1994: 10—117]; погребальных причитаний — М.Д. Алексеевского, А.К. Байбурина, Д. Буркхарт, Л.Г. Невской, С.М. Толстой, К.В. Чистова [Алексеевский 2005; Байбурин 1985: 59—77; Байбурин 2001: 96—115; Буркхарт 1991; Невская 1997; Невская 1999: 123—134; Толстая 1999а: 135—148; Чистов 1994]; свадебных плачей — Т.А. Бернштам [Бернштам 1986: 82—100]; также исследовались календарные обрядовые песни [Кузманова 1981: 137; Дражева 1972: 175—191; Дмитриев 1869: 98], заговоры [Левкиевская 1999: 51—72; Раденкович 1999: 200—209] и т.д. Иногда профессиональные запреты приводятся как дополнительный иллюстративный материал в работах этномузыкологов. Так, в работе М.А. Лобанова, посвященной вокальным мелодиям-сигналам в традиционной культуре Северо-Запада России, помимо прескрипций, которые должны соблюдать бортник и пастух, приводится ряд примеров, в которых предписания, связанные с гейканьем, должны соблюдать песенницы и др. [Лобанов 1997]. Наличие данных материалов свидетельствует, что для традиционной культуры характерно существование запретов и предписаний, связанных с исполнением фольклорных текстов.

Записи сотрудников Государственного республиканского центра русского фольклора, сделанные в последние годы в рамках программы по изучению традиционной культуры Центральной России во Владимирской и Ярославской областях, свидетельствуют о существовании и хорошей сохранности на данной территории прескрипций, регулирующих исполнение многих фольклорных жанров (подробнее об этом см. [Добровольская 2002, Добровольская 2006а; Добровольская 2007/2: 26—28]). Похоронные причитания не являются в данном случае исключением.

На примере материалов, собранных в последние два десятилетия, мы можем выделить несколько типов нормативов, определяющих характер использования похоронно-поминальных причитаний в культуре данного региона.

Наиболее распространенными в данной группе являются нормативы календарного характера, устанавливающие определенные календарные сроки для исполнения причитаний. В данной традиции основной корпус похоронных причитаний исполняется в период от момента смерти до опускания гроба в могилу. Именно поэтому в рамках опроса о запретах на исполнение причитаний мы рассчитывали зафиксировать в основном материалы, связанные с этим обрядовым периодом. Однако наши предположения не оправдались. Помимо текстов, регулирующих исполнение причитаний в момент похорон, были записаны и прескрипции поминального характера,

т.е. предписания, определяющие правила поведения причитающего после похорон.

Отметим, что в данной традиции широко распространенным и активно бытующим является норматив, которым предписывается «*причитать голосом*» [БВН-1940] только на похоронах. Большинство исполнителей уверено говорят о том, что «*голосом после похорон не плачут, только на похоронах*» [ЕСМ-1921].

Несмотря на широкую распространенность столь жесткого утверждения, в рассматриваемом регионе зафиксированы случаи не только похоронных, но и поминальных причитаний, которые связаны с существующими и строго регламентированными традицией днями, во время которых нужно поминать покойников. Соответственно (при соблюдении целого ряда определенных условий) в эти дни разрешено причитать. К поминальным дням на данной территории относятся Покров, Дмитриевская суббота, Михайлов день, канун Рождества, Масленица, Прощеное воскресенье, Страстной четверг, Радуница и Троица. В эту же группу входят произвольно установленные дни общего поминовения и година: *Голосом только на похоронах плачут и вот еще в Покров, Дмитровскую на Троицу. Тут тоже голосом можно* [АЕА-1928]; *Голосом по покойнику если не на похоронах, то уж только на Радужну, да вот еще в Страшной четверг, ну, еще когда там година. Некоторые еще плачут голосом каждый год, ну уж это вроде неправильно* [СЕИ-1925]. Отметим, что традиция предписывает строгое соблюдение поминальных дней в течение всего года, однако причитать в эти дни разрешается только в течение первого года после смерти: *Вот поминать покойного нужно во все эти вот дни. Ну, поминаешь, тут и поплачешь. Но вот голосом, только вот до годины можно, а после уж нет* [КАФ-1934]. Година, таким образом, является временной границей, после которой причитание невозможно и крайне опасно. Нарушившего этот запрет подстерегают различные опасности, главной из которых является появление покойника или нечистого духа в облике умершего в мире живых: *Если после годины причитаешь, то тут уж беда, тут уж он являться начнет, и тут мучить будет. Сам на тот свет до сроку отправишься. Нельзя после годины причитать даже в Родительскую <субботу>* [МНА-1933].

В рассматриваемых традициях рекомендации, связанные с наиболее благоприятным (или, напротив, опасным) временем исполнения причитаний, затрагивают не только календарные даты и циклы, но и различные части суток. Даже в разрешенные для причитаний дни человек должен соблюдать правила, призванные защитить его от опасности исходящей от мира мертвых. Так, строго предписывается

причитать в первой половине дня: *Голосом только в первой половине дня, до обеда причитают, а после нет — если во второй половине, то там где плач слышен, ну где голос слышен, там весь хлеб померзнет или сгниет, урожай там погибнет* [АМИ-1920]¹. Отметим, что в традиционной культуре громкому или очень тихому голосу приписываются магические функции. Так, например, пасечникам запрещается петь или даже громко говорить на пасеке, чтобы избежать пчелиного мора: *На пасеке не приведи Бог крикнуть. Громко там разговаривать нельзя, а уж петь вообще. Мор начнется у пчел* [ТМИ-1915]; произносить заговорно-заклинательные тексты предписывается либо шепотом, либо, напротив, выкрикивая их, чтобы они подействовали или чтобы сила заговаривающего не пропала: *Вот если молитовку говоришь, то ее тихо-тихо говорить надо, а то ничего не выйдет, а еще говорят вся сила уйдет* [БВН-1940]. Таким образом, маркированный голос (а похоронное причитание, безусловно, им является) осознается как нечто материальное, способное стать инструментом воздействия на окружающий мир, а следовательно, при использовании такого инструмента необходимо соблюдать целый ряд правил².

Несмотря на то, что первая половина дня считалась более безопасной, и в это время дня существуют периоды, во время которых причитание запрещено. Это, прежде всего, рассвет и полдень. Полагают, что причитающие в это время представляют опасность для скота: *Если вот кто на рассвете причитывает, то у того скот весь падет, надеж будет в деревне* [БВС-1935] (или для огородных культур: *Причитать в полдень нельзя — вся морковь погниет, вот хоть минуту подождать надо, после полудня причитай до обеда* [ФВА-1928]).

Довольно редкими являются прескрипции, регулирующие исполнение причитаний при различных атмосферных явлениях, например при радуге или дожде. Считается, что причитающий во время дождя навлекает смерть на всю свою семью: *Кто во время дождя причитает, у того вся семья вымрет. Нельзя в дождь причитывать* [БМП-1915]³. Причитание также должно быть приостановлено при появлении на небе радуги, поскольку в противном случае в семье будут умирать дети: *Вот, бывало, дождь прошел, и вот там хоронят или вот поминают, а тут радуга — замолкают. Нельзя под радугой причитывать — дети умирать будут, по радуге все уйдут, так говорили* [ЖЕА-1927]. Также считается, что если причитать под радугой, то она всосет причитающего: *Нельзя под радугой голосом плакать. Она всосет и окажешься не знам где* [ЕАС-1918]. Представление о том, что радуга может «всосать» человека и выбросит его на другом конце дуги, широко распространено в западноукраинской традиции, а также у сербов и хорватов (подробнее об этом см. [Толстой

1974: 22—76]). В русской традиции подобное представление крайне редко и встретилось нам только во Владимирской области.

Запреты исполнять причитания в тот или иной день недели не отличаются большим разнообразием. Довольно устойчив запрет причитать по пятницам. Если причитать в этот день, то могут умереть все женатые мужчины деревни: *По пятницам кто ж причитает, если тут причитать, то все бабы в деревне вдовами станут, мужики на тот свет приберутся, их Матушка Параскева к себе заберет* [БМК-1908]. Даже если на пятницу попадали поминальные дни, то старались соблюдать этот запрет: *Вот если година на пятницу попадет, тут уж не воют, тут тихонько. А то кто услышит, и осудят, мол, сама вдова и у нас мужиков оплакиваешь, Матушка Параскева к себе мужиков заберет* [ЛАИ-1921].

Широко распространены нормативы, связанные с представлениями о статусе и нормах поведения человека определенного возраста⁴. Однако необходимо отметить, что оппозиция *старый* — *молодой* в данной традиции в значительной степени связана не столько с возрастом, сколько с социальным статусом исполнителя. Понятие «молодой» зачастую определяется не только возрастными, но и социальными характеристиками человека. Чаще всего социальным критерием взрослости является женитьба/замужество, и тогда в категорию «старый» может попасть 20-летний женатый человек, а в категорию «молодой» — 40-летний неженатый. Именно из-за субъективности и неоднозначности трактовки понятий *старый* и *молодой* нормативы возрастного типа связаны с другими прескрипциями, которые объединяются понятием «социальный статус человека».

С.Б. Адоньева отмечает, что «первая степень доступа к магической коммуникации открывается в период, когда человек, вступая во взрослую жизнь, начинает осваивать новый вид деятельности» [Адоньева 2004: 65].

Существуют запреты на причитание по родителям девушкам, которые не совершили обряд «прыганья в сарафан». На данной территории обряды, связанные с инициацией девушек, сохранялись относительно долго, приблизительно до 30-х годов XX в. Наиболее распространенными были два обряда: *хождение в молодые* и *прыганье в сарафан*. Если первый обряд проводили обычно подруги девушки, то второй — только мать или (в случае ее смерти) кто-то из близких родственников⁵. Если обряд *прыганья в сарафан* не был произведен, а девушка причитала по родителям, то она рисковала остаться старой девой: *Если девка в сарафан не прыгнула, а причитает — она старой девой останется, причитать только после можно* [ГАН-1918]. На данной территории распространен запрет свататься к девушке до тех

пор, пока она не прыгнет в сарафан, т.е. до этого времени девушка считалась *не вошедшей в возраст*. В то же время невеста, у которой умерли родители (или один из них), должна была во время свадебного обряда посетить кладбище и причитать на могиле родителей. Эта ситуация считалась крайне опасной, так как могла быть нарушена свадьба. Во-первых, девушка могла по непонятным причинам *вернуть слово*, а в данной традиции отказываться от принятого решения можно было только до того момента, пока молодые не *молились Богу*. После этого этапа свадебного обряда свадьба должна была состояться несмотря ни на что, поскольку в противном случае самой девушке, ее семье, скоту и в некоторых случаях всей сельской общине угрожала смерть: *Если девка после богомолья отказала — плохо. Тут уж нельзя отказывать. Или сама помрет, или кто из семьи, или скотина вся, а то может и деревня вся вымрет. Бог всё видит — он накажет* [БМФ-1930]. Во-вторых, жених мог отказаться от девушки, и тогда она считалась опозоренной и в большинстве случаев рисковала остаться старой девой: *Вот если девка в сарафан не прыгнула, а вот причитает, то жених от ее откажется и быть ей старой девой* [ГЛИ-1941]. В то же время невеста, которая не причитала по умершим родным, представляла опасность для семьи жениха, так как в этом случае могли умереть родители будущего мужа: *Если она перед свадьбой по своим родным не плакала голосом, то ей по его сразу после свадьбы придется плакать, его родители помрут* [ЕКВ-1926]. Во избежание этих неприятностей кто-нибудь из родственников невесты проводил над ней этот обряд, причем даже тогда, когда в обычных ситуациях он уже не проводился: *Вот я помню, у нас девушку одну после войны замуж выдавали, она наверно моя роцца⁶, и вот у нее родители померли. И вот ее сосватали и ей надо на могилке плакать голосом, а тетка ее и другие старые бабы что-то все говорят, мол, в сарафан надо прыгать. Наша роцца уже не прыгала, не делали так. А они все боялись, что или она в девках останется, или свадьба разладится, или что еще. И вот они ее заставили прыгать. А мы-то и не знали что это. Так нам не делали, а вот ей, потому что сирота, сделали, чтоб ничего не случилось* [ВАБ-1919].

Существует также устойчивый запрет причитать *сговоренкам*, т.е. девушкам, которых просватали: *Если ты в сговоренках сидишь — причитать нельзя, жених помрет. Тут уж терпи. Вот перед свадьбой поедешь к могилкам, там и попричитаешь, а в сговоренках — нельзя* [ГМП-1928]. Просватанная девушка рассматривается как опасный для общины персонаж, в специфическом статусе которой заключено особое воздействие на окружающих (подробнее об этом см. [Гура 2004: 381—388]). Так, например, в Пошехонье сговоренка должна

была распустить волосы и, покрыв их платком, сидеть дома три дня после сговора, так как в противном случае ее появление на улице могло привести к падежу скота или даже смерти людей. Только после истечения трехдневного срока она могла заплести косу и выйти на улицу, но обязательно с покрытой головой. Причем многие исполнители отмечают, что платок она должна завязать *«по-бабьи, а не как девка»* [ГМП-1928], а иногда и *«по-вдовьи, как вдовы носят»* [ТМИ-1915]. Именно такой опасностью, исходящей от просватанной девушки, можно объяснить этот запрет.

К группе прескрипций социально-возрастного характера примыкают и нормативы, связанные с физиологическим состоянием человека. Наибольшее их число связано с регулами. Так, девушка не должна причитать при первых регулах: *а то на тот свет всё уйдет, а тут и не будет* [КАИ-1928]. Считается также, что девушка будет болеть, и ее красота и здоровье исчезнут: *Если первое платное пришло, а тут покойник и она причитает, ее остановят, нельзя причитать — всё здоровье с голосом уйдет* [ПВП-1923]. Женщинам репродуктивного возраста запрещается причитать во время регул во избежание смерти детей и выкидыша: *Если она в это время причитать будет, то у ней дети держаться не будут. Или будут умирать, как родятся, или выкидыши будут* [СВИ-1941].

Беременность также накладывает определенные ограничения на исполнение причитаний. Отметим, что в данной традиции беременной запрещаются любые контакты с покойником во избежание смерти младенца и, реже, ее собственной. В данном случае происходит ограничение беременной в ее социальных функциях, но не потому, что она (как в случае с невестой) опасна для общества, а напротив, потому, что она беззащитна перед нечистой силой (подробнее об этом см. [Толстая 1995: 160—164]). Беременным женщинам рекомендуется покинуть дом, где находится покойный, и не причитать по умершему: *Беременным причитать нельзя, у них младенец помрет. Они должны из дома уйти и там у кого-нибудь пожить, пока покойник в доме и вернуться только после похорон. Причитать им нельзя* [ПГМ-1925]. Первое, что должна сделать такая женщина после родов, до получения очистительной молитвы, это пойти на могилу не оплаканного ей покойника и оплакать его: *Вот как только после родов встанет, так должна на могилку прийти и голосом поплакать, если она его не оплакала. А потом через шесть недель молитву взять и уж там, как положено, в поминальные дни плакать* [РНС-1936].

Часть нормативов, касающихся исполнения причитаний, связана с полом человека. Среди них наблюдается довольно четкое разделение на запреты, распространяющиеся только на мужчин и только

на женщин. Все рассмотренные выше запреты распространялись на женщин, поскольку считается, что мужчина причитать не должен: *Мужики голосом не плачут — пожары будут или еще что. Нельзя, беда будет какая* [ЕСМ-1921]. Однако для некоторых категорий мужчин традиция делает исключение. Так, по родителям могут причитать рекруты (в настоящее время к этой категории добавились заключенные), а по женам — мужья, если с точки зрения общины они являются стариками и не способны к продолжению рода: *Мужик причитает голосом редко. Ну, вот если мать померла, а его в армию призвали, ну он тут может причитать. Ну, из тюрьмы когда отпускают на похороны, тоже можно. Если старик он, ну больше не женится, детей больше не будет, а так если мужик причитает — к пожарам это, смертей много будет* [ПКП-1934]. Как видно из этих примеров, мужчина может причитать только в том случае, если он принадлежит к определенной группе, представители которой находятся в некоем переходном, пограничном состоянии (рекруты, заключенные, старики).

Относительно небольшое число нормативов формируется на основе представлений, связанных с верой. В их основе чаще всего лежит оппозиция *крещенный — некрещенный*. В основном нами зафиксированы запреты исполнять некрещеным тексты причитаний: *Сейчас ведь некрещеные есть, им причитать нельзя — еще покойники в семье будут* [БМП-1915]. К этой же группе примыкают крайне редкие запреты причитать по покойнику чужим: *Чужим над покойником причитать нельзя. Ну, там вот ты русская, а вот подруга у тебя татарка. Ей вот нельзя причитать. Вот удмуртам нельзя, чувашам. Говорят, если чужой причитает — вся семья умрет* [СЕЙ-1925]. Как видно из приведенного текста, чужими в данном случае осознаются не иноверцы или некрещеные люди, а именно представители другой (чужой) национальности.

Наконец, еще одна группа запретов связана с конкретными ситуациями в жизни исполнителей и носит в значительной степени индивидуальный характер. Так, довольно часто отмечают, что нельзя причитать, если в доме есть младенец, беременная женщина, больной, если кто-то из родственников находится в армии или в тюрьме и т.п.: *Когда в доме больной, то тут не причитают, вроде как ты его оплакиваешь. Когда в дороге кто, или в тюрьме, или вот если младенец. Тут уж нельзя* [СЛФ-1918].

* * *

Как видно из приведенных примеров, в традиционной культуре двух регионов Центральной России хорошо сохранились нормативы, регулирующие исполнение причитаний.

К сожалению, нормативная составляющая контекста бытования того или иного фольклорного текста до самого последнего времени не фиксировалась или фиксировалась избирательно. Данная информация не входила в сферу исследовательских интересов и не была словесно оформлена⁷. Запреты не рассматривались как самостоятельный жанр и в силу этого если и фиксировались фольклористами-филологами, то только как некий наджанровый элемент, обладающий продуктивной функцией и способствующий формированию некоторых жанров несказочной прозы⁸. В настоящее время ситуация изменилась. Запреты, связанные с произнесением (исполнением) собственно фольклорных текстов, чаще всего вербально актуализируются только в ответ на вопрос собирателя. Однако записи последних лет показывают, что подобные прескрипции довольно разнообразны и бытуют как самостоятельный жанр информативно-дидактического характера, который в значительной степени играет роль механизма защиты традиционной культуры как от внешнего влияния, так и от внутренней деградации.

Список исполнителей⁹

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

АМИ-1920 — Алексеева Мария Ивановна, 1920 г.р., с. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл.

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

БВС-1935 — Бровентьева Валентина Степановна, 1935 г.р., урож. с. Ивонино, с 1980 г. проживает в д. Копнино, Селивановский р-н, Владимирская обл.

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

БМП-1915 — Белозерова Мария Петровна, 1915 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл.

БМФ-1930 — Безбородова Мария Федоровна, 1930 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл.

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

ГЛИ-1941 — Гарина Любовь Ивановна, 1941 г.р., д. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл.

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

ГАН-1918 — Гасова Александра Николаевна, 1918 г.р., д. Копнино, Селивановский р-н, Владимирская обл.

ЕАС-1918 — Егунова Аграфена Степановна, 1918 г.р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.

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

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

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

КАИ-1928 — Кукушкина Анастасия Ивановна, 1928 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская область.

КАФ-1934 — Коренева Анастасия Федоровна, 1934 г.р., п. Берендеево, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл.

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

МНА-1933 — Маркова Нина Алексеевна, 1933 г.р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл.

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

ПГМ-1925 — Пикина Галина Михайловна, 1925 г.р., урж. с. Карачарово (Муромский р-н); с 1954 г. проживает в п. Красная Горбатка, Селивановский р-н, Владимирская обл.

ПКП-1934 — Первушина Клавдия Петровна, 1934 г.р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл.

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

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

СЕИ-1925 — Самоилова Екатерина Ивановна, 1925 г.р., урж. с. Булатниково (Муромский р-н), с 1940-х гг. проживает в д. Переложниково, Селивановский р-н, Владимирская обл.

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

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

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

Список сокращений

Carr-Saunders, Wilson, 1933 — *Carr-Saunders A.M., Wilson P.A. The Professions*. Oxford: Clarendon Press, 1933.

Parsons 1968 — *Parsons T. Professions // International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company & The Free Press. 1968. P. 536—547.

Адоньева 2004 — *Адоньева С.Б. Прагматика фольклора*. СПб., 2004.

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

Антропология профессий 2005 — *Антропология профессий*. Саратов, 2005.

Байбурин 1985 — *Байбурин А.К.* Причитания: текст и контекст // *Artes Populares*. 1985. V. 14. P. 59—77.

Байбурин 2001 — *Байбурин А.К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001. С. 96—115.

Бернштам 1986 — *Бернштам Т.А.* Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX века) // *Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики*. Л., 1986. С. 82—100.

Бернштам 1988 — *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Буркхарт 1991 — *Буркхарт Д.* Текстуальные, контекстуальные и интертекстуальные аспекты причитаний на Руси // *Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования*. М., 1991. С. 78—93.

Власкина 1999 — *Власкина Т.Ю.* Повивальная бабка в фольклоре и обычаях донских казаков // *История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межэтнических отношений*. Ростов-на-Дону, 1999. С. 164—174.

Голос и ритуал 1995 — *Голос и ритуал: Материалы конференции*. М., 1995.

Гороховец 2004 — *Добровольская В.Е.* Обряды совершеннолетия девушек // *Традиционная культура Гороховецкого края*. М., 2004. С. 121—123.

Гуляева 1986 — *Гуляева Л.П.* Пастушеская обрядность на р. Паше // *Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики*. Л., 1986.

Гура 2004 — *Гура А.В.* Невеста // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 381—388.

Дмитриев 1869 — *Дмитриев М.А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильно, 1869.

Добровольская 2002 — *Добровольская В.Е.* Типы и функции магических запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 4. М., 2002. С. 112—123.

Добровольская 2004а — *Добровольская В.Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // *Традиционная культура*. 2004. № 3. С. 46—55.

Добровольская 2004б — *Добровольская В.Е.* Суеверные представления как фактор формирования некоторых жанров фольклора // VIII Международные Виноградовские чтения. Проблемы истории и теории литературы и фольклора: Материалы конференции 23—25 марта 2004 г. М., 2004. С. 82—91.

Добровольская 2006а — *Добровольская В.Е.* Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции // Первый всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 2. М., 2006. С. 428—449.

Добровольская 2006б — *Добровольская В.Е.* Категория «хорошее/плохое время» в традиционной культуре Центральной России // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 9. М., 2006. С. 276—292.

Добровольская 2007 — *Добровольская В.Е.* Типы прескрипций, связанные с профессией плотника в традиционной культуре Северной и Центральной России // Вятский родник. Сборник материалов восьмой научно-практической конференции. Вып. 8. Киров, 2007. С. 9—19.

Добровольская 2007/2 — *Добровольская В.Е.* «Молитовки петь грешно...» // Живая старина. 2007. № 2. С. 26—28.

Добровольская 2009 — *Добровольская В.Е.* Прескрипции, регулирующие заговорно-заклинательную практику. (На материале Владимирской и Ярославской областей) // Традиционная культура. 2009. № 1. С. 39—51.

Дражева 1972 — *Дражева Р.* Аграрни магически практики, свързани с деия на лятното сълѣстоеие при източните и южните славяни (края на XIX и началото XX в.) // Известия на Етнографския институт с музей. София, 1972. Т. XIV. С. 175—194.

Зеленин — архив — *Зеленин Д.К.* Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей (Архив РАН. СПб., ф. 849, оп. 1, д. 310).

Зеленин 1929 — *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. С. 1—151.

Зеленин 1934 — *Зеленин Д.К.* Религиозно-магические функции фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932: Сб. статей. Л., 1934. С. 215—240.

Кузманова 1981 — *Кузманова В.* За системния характер на пролетните обреди // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 115—145.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е.Е.* Голос и звук в славянской апотропеической магии // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 51—72.

Ливанова 2003 — *Ливанова Н.Е.* Фольклор парашютистов // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 123—127.

Лобанов 1997 — *Лобанов М.А.* Лесные кличи. Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.

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

Вебер М. — *Вебер М.* Исследования по методологии наук. М., 1980.

Максимов 1993 — *Максимов С.В.* Нечистая сила (Нечистая, неведомая, крестная сила): В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 109—133.

Мерварт 1927 — *Мерварт Л.В.* Техника сказывания сказок у сенегальцев // Сказочная комиссия в 1926 году. Обзор работ, под редакцией председателя комиссии акад. С.Ф. Ольденбурга. Л., 1927. С. 50—59.

МиП 1999 — Мифология и повседневность: Материалы научной конференции, 24—26 февраля 1999. Вып. 2. СПб., 1999.

Мир звучащий и молчащий 1999 — Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.

Мужской сборник 2001 — Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001.

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

Невская 1997 — *Невская Л.Г.* Семантическая структура балто-славянского погребального причитания // *Etnolingwistika*. 1997/1998. № 9/10. С. 51—66.

Невская 1999 — *Невская Л.Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. М., 1999. С. 123—134.

Неклюдов 2003 — *Неклюдов С.Ю.* Фольклор современного города // *Современный городской фольклор*. М., 2003. С. 5—24.

Никитина 1928 — *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Вып. 7. Л., 1928. С. 306—307.

Профессии.doc 2007 — *Профессии.doc*. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М., 2007.

Раденкович 1999 — *Раденкович Л.* Голос в народных заговорах южных славян // *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. М., 1999. С. 200—209.

Родины 2001 — *Родины, дети, повитухи* в традициях народной культуры. М., 2001.

СГФ 2003 — *Современный городской фольклор*. М., 2003.

Судогда 1999 — *Добровольская В.Е.* Обряды совершеннолетия у девушек и северные представления, связанные с месячными // *Фольклор Судогодского края*. М., 1999. С. 178—180.

Толстая 1994 — *Толстая С.М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // *Логический анализ языка. Язык речевых действий*. М., 1994. С. 172—177.

Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Беременность // *Славянские древности...* Т. 1. М., 1995. С. 160—164.

Толстая 1999а — *Толстая С.М.* Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // *Мир звучащий и молчащий...* С. 135—148.

Толстая 1999б — *Толстая С.М.* Дождь // *Славянские древности...* Т. 2. М., 1999. С. 111.

Толстой 1974 — *Толстой Н.И.* Из географии славянских слов. 8. 'радуга' // *Общеславянский лингвистический атлас*. 1974. М., 1976. С. 22—76

Топорков 1984 — *Топорков А.Л.* Гончарство: мифология и ремесло // *Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Л., 1984. С. 41—47.

Топоров 1994 — *Топоров В.Н.* Из наблюдений над загадкой // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст*. (1). М., 1994. С. 10—117.

Федосеенко, 2003 — *Федосеенко С.Ю.* Проявление непрофессионального фактора в профессиональной среде геологов-полеводов // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2003. Т. 6. № 1. С. 167—173.

Финченко 1982 — *Финченко А.Е.* Материалы к изучению пастушества на Русском Севере // *Полевые исследования института этнографии (1982)*. М., 1986. С. 37—45.

Харузина 1929 — *Харузина В.Н.* Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности // *Ученые записки Института истории РАНИОН*. М., 1929. Т. 3. С. 47—57.

Цивьян 2000 — *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. М., С. 177—192.

Чередникова, Кром — *Чередникова М., Кром И.* Не возите больного ногами вперед! Ему-то по барабану, а врач может очокуриться (URL: www.megapolis.ru).

Черных 2001 — *Черных А.В.* Поведенческие нормы в рекрутской обрядности // Мужской сборник. Вып. 1... С. 142—149.

Чистов 1994 — *Чистов К.В.* К вопросу о магической функции похоронных причитаний // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 267—274.

Шумов — *Шумов К.* Традиции пожарной охраны (URL: www.ruthenia.ru/folklore/alphabet.htm).

Шумов 2003 — *Шумов К.Э.* Профессиональный миф программистов // СГФ. С. 128—164.

Щепанская 2001а — *Щепанская Т.Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX — XX в.) // Мужской сборник... С. 9—27.

Ярская-Смирнова, Романов 2007 — *Ярская-Смирнова Е.Р., Романов П.В.* Предисловие редакторов // Профессии.doc 2007. С. 7—10.

Примечания

¹ Представление о том, что территория, на которой в неурочное время слышен голос, подвергается опасности, широко распространено в этих местах. Так, исполненная «не ко времени» песня или произнесенный в неподобающий срок заговор могут повлиять на урожай на всей территории, где они слышны; рассказанные не вовремя сказки приводят к падежу скотины, находящейся в сфере досягаемости голоса рассказчика, и т.д.

² Подробнее об этом см. [Мир звучащий и молчаливый 1999; Голос и ритуал 1995].

³ Отметим, что на данной территории существует запрет хоронить во время дождя, так как попавшие в могилу капли предвещают новые смерти в семье: *В дождик выносить хорошо, а вот хоронить нельзя — если в дождь хоронят, то он же в могилу льет, а это к новой смерти. Сколько капель попадет в могилу — столько людей умрет. Поэтому в дождь не хоронят* [СЛФ-1918]. Аналогичное представление существует и в Страндже, где «следили за тем, чтобы во время погребения капли дождя не упали в могилу, видя в этом предвестие новой смерти» [Толстая 1996: 111].

⁴ Очень подробно статус и нормы поведения, связанные с возрастом, представлены в книге Т.А. Бернштам [Бернштам 1988].

⁵ Подробнее об этом см. [Судогда 1999: 178—180; Гороховец 2004: 121—123].

⁶ *Роца* — ровесница, но во Владимирской области у этого понятия существует некое дополнительное значение ‘девушка, которая ходит на гуляние в старшей группе молодежи’, в отличие от *подрощи* — ‘младшей группы гуляющих подростков’.

⁷ См. подробнее [Добровольская 2004а, Добровольская 2006].

⁸ См. подробнее [Добровольская 2004б].

⁹ Все материалы хранятся в архиве Государственного республиканского центра русского фольклора.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ
Москва

**«ЧТОБЫ СЛЕЗЫ НЕ КАПАЛИ...»:
РЕГЛАМЕНТИРОВАНИЕ ВЫРАЖЕНИЯ ЭМОЦИЙ
ВО ВРЕМЯ РИТУАЛЬНОГО ОПЛАКИВАНИЯ ПОКОЙНИКА**

В психологии под эмоциями понимают «психические процессы, протекающие в форме переживаний и отражающие личную значимость и оценку внешних и внутренних ситуаций для жизнедеятельности человека»¹. Хотя в науке существует много теорий, касающихся природы эмоциональных состояний², все исследователи сходятся на том, что эмоции имеют огромное значение для человека, а жизнь без них невозможна. Психологи обращают внимание на то, что эмоции в значительной степени организуют поведение человека, при этом способы их выражения в разных культурах иногда сильно отличаются: например, у большинства народов смех является признаком радости и удовлетворения, в то время как в китайской культуре он часто означает гнев³.

Исследователи отмечают, что необходимо проводить четкую границу между внутренним переживанием эмоции и внешним их выражением (в мимике, пантомимике, вокализации). Значительное влияние на формы выражения эмоций оказывают культурные нормы общества, к которому принадлежит индивидуум. По замечанию психолога Я. Рейковского, человеческие эмоции обладают различными социальными функциями: одни эмоции (гнев, любовь, заинтересованность, презрение) направлены на окружающих, другие же (страх, печаль) имеют более эгоцентричный характер, однако все они в плане выражения в той или иной степени испытывают влияние культурных норм: «Все, что касается отношений между людьми, как правило, предполагает четкие нормы, обязательные для всех членов данной культуры, поэтому эмоции, направленные на других в большей степени, чем эгоцентрические эмоции, под-

вержены влиянию культуры. Понятно, что эмоции, направленные на окружающих, характеризуются более значительными межкультурными различиями. Эгоцентрические эмоции, поскольку они выполняют функцию передачи информации о личных отношениях, также подвергаются регулирующему влиянию культуры»⁴.

Изучением взаимосвязи между видами выражения эмоций и культурными нормами социума занимаются не только психологи, но и этнологи. А.К. Байбурин и А.Л. Топорков в монографии «У истоков этикета» пишут: «Культура стремится ввести свои правила и нормы даже в те сферы, которые с трудом поддаются регуляции, в том числе — в область эмоций»⁵. Исследователи выделяют два основных механизма регулирования поведения: ритуал и этикет: «И ритуал, и этикет являются средствами борьбы с социальным хаосом, к которому может привести нерегламентированное проявление эмоций, но при этом ритуал — узаконенный традицией «клапан» для выхода сдерживаемых чувств, а этикет — механизм их сдерживания в повседневной жизни»⁶.

При более детальном рассмотрении механизмов выражения эмоций в ритуале А.К. Байбурин и А.Л. Топорков отмечают, что во время праздников отменяются некоторые ограничения, строго соблюдаемые в повседневной жизни, то есть «ритуал оказывается противопоставлен этикету». Комментируя свое утверждение, авторы пишут: «Сказанное не означает, что проявление эмоций в ритуале никак не регламентировалось. Одна из особенностей ритуала как регулятивного механизма заключалась в том, что он не просто «допускал» неэтикетные или антиэтикетные действия (например, пьянство, сквернословие, воровство), а в определенных случаях предписывал их. Это необходимо было по ряду причин: дать выход накопившимся отрицательным эмоциям (но не в стихийной, а организованной форме); прервать монотонность быта; подтвердить повседневные нормы через их нарочитое отрицание»⁷.

Описанное А.К. Байбуриным и А.Л. Топорковым снятие культурных запретов при выражении эмоций имеет большое значение для календарных ритуалов (прежде всего, для праздников, во время которых типично «разгульное поведение» участников), однако встает вопрос, в какой мере вышесказанное относится к другим видам ритуалов (семейным, окказиональным)? Можно предположить, что механизмы регламентирования выражения эмоций в ритуале все же имеют более сложный характер.

В данной работе подробный анализ того, как именно может регламентироваться выражение эмоций в ритуале, проводится на материале оплакивания покойника у русских крестьян. Выбор именно

этого материала объясняется несколькими причинами. С одной стороны, обрядовый плач значительно реже становился предметом внимания исследователей, чем, скажем, обрядовый смех⁸. С другой стороны, в культуре существует устойчивое мнение, что плач во время похорон является лишь естественным выражением человеческих эмоций, где нет места какого-либо рода регламентациям. На первый взгляд, это идеальное подтверждение тезиса А.К. Байбурина и А.Л. Топоркова о ритуале как «клапане» для выхода сдерживаемых чувств. Однако более внимательное знакомство с материалом показывает, что ситуация сложнее, чем кажется на первый взгляд.

* * *

Плач можно уверенно назвать одним из самых значимых способов выражения эмоций. Главным его значением в большинстве мировых культур является излияние горя, печали, тоски. Часто причиной этих тяжелых эмоциональных состояний становится смерть близкого человека. В современной культуре слезы родственников и друзей покойника во время похорон естественны и всем понятны, они являются выражением горя, связанного с утратой.

В том же контексте обычно рассматриваются и причитания, которые являются важным элементом похоронного ритуала у многих народов. Исполнение причитания очень близко по выражению к физиологическому плачу и часто сопровождается слезами. В русской крестьянской культуре и слезы, и причитания воспринимаются как формы «оплакивания» покойника, их близость отражается на лексическом уровне: во многих регионах причитания называли *плачами*, для обозначения процесса исполнения причитания использовали выражения *плакать голосом*⁹ или *приплакивать*¹⁰.

Большинство отечественных исследователей интерпретировало прагматику похоронных причитаний точно так же, как интерпретируют слезы на похоронах в наши дни. Причитания во время похоронно-поминальных ритуалов обычно рассматривались как «выражение естественного человеческого горя», пусть и оформленного в особой эстетической форме¹¹.

Зарубежные исследователи в целом более осторожно отнеслись к данному вопросу, поставив под сомнение тезис о том, что слезы и причитания являются лишь выражением горестных эмоций. В этом отношении показательна классическая работа английского антрополога Альфреда Рэдклиффа-Брауна «Андаманские острова» (1922), написанная на материале полевых записей с архипелага в Индийском океане, расположенного между Бенгальским заливом и Андаманским морем. Изучая значение плачей в обрядовой культуре

местных жителей, исследователь отметил, что отношение к слезам здесь совершенно иное, чем у европейских народов. Плач не являлся здесь спонтанным выражением эмоций, однако существовал ряд ритуалов, во время которых обязательно нужно было плакать. Хотя этот ритуальный плач был очень экспрессивным, плачущий полностью контролировал свои эмоции. Рэдклифф-Браун описывает, как однажды спросил своих информантов, как это делается, вместо объяснения они продемонстрировали ему, как правильно плакать: сели и немедленно залились слезами¹².

Проанализировав, в каких именно обрядовых ситуациях традиция предписывает плач, А. Рэдклифф-Браун пришел к выводу, что в местной культуре слезы являются не выражением горя, а символическим подтверждением социальных связей между людьми в ситуации значимой трансформации в сообществе (смерть, свадьба, инициация, встреча близких людей после долгой разлуки)¹³. Очевидно, что в культуре других обществ значение ритуальных слез может быть иным, однако позднейшие исследователи согласались с Рэдклиффом-Брауном в том, что выражение эмоций в ритуале почти всегда имеет дополнительное, символическое значение, которое может быть выявлено при внимательном анализе материала¹⁴.

Если обратиться к материалам по русской традиционной культуре, то становится очевидно, что и здесь плач часто означает большее, чем просто выражение эмоций. Среди крестьян было распространено представление о магической силе слез и плача. В одной из быличек, записанной в Пудожском районе Карелии в 1975 г., рассказывается о том, как мать «выплакала» сына с того света: *У нее погиб сын на войне, в финскую войну. Она долго-долго плакала, ходила-выплакивала, к колдуньям ходила, все такое... Ну, ей старухи-то все говорят: «Ой, хватит тебе плакать-то, все равно не вернется!». Потом они говорят: «Ну, коли так настаиваешь, мы тебя сводим к колдунье одной». Там какая-то была Маня... Не знаю где, в какой деревне. И она ходила, выплакивала, 24 года плакала. Ну, другой раз сознание теряла. Ей долго не давали плакать. Ну и потом в какой-то раз пришла с хлеба и смотрит — сидит кто-то. А потом узнала и умерла сама¹⁵. Хотя в быличке упоминается колдунья, которая, по мнению односельчан, могла помочь вернуть умершего сына, несчастная мать сама «выплакала» его, что, впрочем, привело к печальным последствиям.*

Плач матери по сыну в рассмотренном тексте осуществлялся уже после его похорон. Возвращаясь к самому похоронному ритуалу, необходимо отметить, что здесь нормативы, касающиеся оп-

лакивания покойника, можно определить как разнонаправленные. С одной стороны, для крестьянской культуры было характерно представление об обязательности оплакивания любого умершего, проанализированное в одной из статей Н.И. Толстого: «В прошлом для русского человека <...> оставить неоплаканным покойника было так же недопустимо, как и не предать его земле»¹⁶. С другой стороны, существует ряд правил и запретов, определяющих как именно необходимо плакать по покойнику. Так, например, в Каргопольском районе Архангельской области до сих пор строго следят за тем, чтобы слезы не попали в гроб или на покойника: *Вот <следили>, чтобы не наклонялись, чтобы слёзы не капали, плачут, так чтобы слёзы не попали в этот... в гроб. Вот нельзя, говорят. Говорят: «Плачь, но токо слёз не пусти туда, в гроб»*¹⁷; *Прощаются <когда, следят>, чтобы слёзы не капали на покойника*¹⁸. Считалось, что если не соблюдать это правило, то «покойник потонет там <на том свете> в слезах»¹⁹.

Запрет ронять слезы в гроб парадоксальным образом сочетается в той же традиции с ритуальным требованием бросать мокрые от слез носовые платки в могилу. Если попадание слез в гроб считается нежелательным, то попадание их в могилу рассматривается как удобный способ избавиться от тоски по покойнику: *Вот когда уж это закапывают, бросают <в могилу> монеты и платки, чтоб больше слёз не было*²⁰; *Платки вот эти, которыми вытирают всё, и идут... Эти слёзки... Идут, всё туда <в могилу> бросают. <Зачем?> Дак такой закон, что... «Все слёзы примите». Что... «Не оставьте у нас их»*²¹. С одной стороны, это действие может быть проинтерпретировано как символическое захоронение слез. С другой стороны, слезы передают покойнику. Показательно, что во втором тексте родные напрямую обращаются к умершим с просьбой «принять» их слезы, однако о потенциальной опасности этого действия для обитателей иного мира (например, о «потоплении в слезах») на этот раз речи не идет.

Как видно из вышесказанного, даже такое «естественное» для современного человека явление, как слезы во время похорон, довольно жестко регламентировалось ритуалом. С одной стороны, традиция жестко предписывала оплакивание, с другой стороны, строго определяла, как именно это должно было происходить. О других формах выражения эмоций во время похорон речь будет чуть позже, а пока рассмотрим, какие нормативы, связанные со слезами, относятся к периоду после похорон.

Анализируя магические способы избавления от тоски по покойнику, А.К. Байбурин пишет: «Интересно, что в народной культуре

такой рецепт избавления от тоски, как *выплакать тоску*, почти не встречается. После кладбища не плачут. Тихий плач и особенно плач со слезами лишь усиливает тоску. Каждая слеза давит на покойника, ибо для него она приобретает необыкновенную тяжесть»²².

Действительно представление о том, что плач по покойнику после похорон приносит ему страдания на том свете, а также может вызвать его возвращение в мир живых, широко распространено в самых разных регионах России. В процитированной выше работе А.К. Байбурина приводятся немало примеров подобных текстов, которые можно дополнить и современными записями: *Когда вот человек переживает там сильно, плачет, и вот покойник, говорят, вот это он не любит. Он начинает к тебе ходить, надоедать. Тогда бабу надо или што, ево надо отвадить, чтоб он не ходил*²³; *Ванюшка-то задавился, дружочек, внук-от, дак ходил ко мне, всю зиму меня будил. Всю зиму. И вот не слышу, как заходит, не слышу, как двери открываются. А потом вдруг: «Баушка!». Вот так крикнет-то. А мне гул пойдёт по всей избе. А тут один раз на пече лежу и не слышала, как чтобы двери открылись ли, что ли. А он под моим-то ухом, дак только: «Ду-ду-ду-ду-ду-ду-ду». Вот говорит, а всё непонятно. Я говорю: «Ванюшка, ты дружочек, что ты меня опять разбудил-то, чего ты принёс-то мне?». А я всё плакала, всё плакала. А мне потом сказали, чтоб я не плачь. <Почему нельзя плакать?> Потому что тяжело ему там*²⁴.

В то же время тезис о том, что «после кладбища не плачут», нуждается в существенном уточнении — плакать по покойнику нельзя в повседневной жизни, а в рамках поминальных ритуалов слезы не запрещаются, а, напротив, строго предписываются. В поминальные дни (9-й, 40-й дни, годовщины смерти, календарные поминальные дни) женщины должны были приходить на могилы родных и плакать там.

Вот как описывается эта традиция в Ежеозерском приходе Олонецкой губернии по состоянию на конец XIX в.: «Плакать — причитывать по умершем обязаны знать все взрослые женщины и девицы; не знать причитывать стыдно перед людьми и осмеют со стороны. Поэтому-то, надо полагать, вокруг плачущей женщины, особенно умелой, на могиле (в воскресные дни после обеда) стоит гурьба молодых женщин и девиц. <...> На могилах плачут, припав головой к могиле, на коленях. Когда женщины причитывают на могилах, то часто «обомрут», по местному выражению от сильного горя плачущая обмирает, т.е., упав на могилу мужа, лежит без движения. Присутствующие здесь обычно женщины растряхивают ее, приводя в сознание, и она опять, припав к могиле, продолжает

причитывать. Такие обмирания бывают по несколько раз. Часто, впрочем, делается это и для виду, так как это делает честь плачущей, ее за это хвалят, что «умеет плакать». Плачут и сторонние, особенно те, у кого был недавно свой покойник»²⁵.

Как видно из этого описания, крайне экспрессивное поведение женщин (надрывный плач, который приводит к обморокам) в рамках поминального ритуала рассматривается как норма, более того, те, кто особенно эмоционально плачет, получают одобрение окружающих. Однако, если начать плакать на могиле в «неурочное время», а не тогда, когда это предписано ритуалом, последствия будут совершенно иными: *Крашенные яйца на могилу носят в Родительский день после Пасхи. А, говорят, в Христов день, вот раньше говорили, что не ходят. У них тожко праздник Христов. У меня одна тётушка, у ней умер дядюшка, и она вздумала <на Пасху пойти на могилу>. Утром пошла, никому не сказала. И пошла. Прихожу, говорит, на кладбище, а солнышко только начинает вставать. Ну, захожу на могилу, расклала тут всё, плачу. Потом начинает причитать. Только начала, говорит, причитать, вдруг, говорит, как забомбят. Раз да другой, ух ещё ух и ух. У меня, говорит, всей так дрожь и пошёл. Я тут бросила, говорит, свои причитанья и пошла обратными следами. <Сноха говорит:> «Иди, леший тебя носил. Кто в Христов день ходит на кладбище! У тебя-то праздник. На всенощну была. У них тожко всенощна. Ты чово будишь-то мертвых? В Христов день на кладбище не ходят. У них тожко праздник Христов, зачем их тревожить?»*²⁶

Очевидно, что, по народным представлениям, покойника беспокоят именно слезы в «неурочное время», а оплакивание его в рамках поминальных обрядов, напротив, оценивается положительно. Тоска по покойнику²⁷, которая считается опасной как для тоскующего, так для того, о ком он тоскует, воспринимается как нарушение культурных норм, предписывающих плакать лишь тогда, когда этого требует ритуал. В ситуации, когда эти нормы постоянно нарушаются, традиция предписывает использование магических средств, чтобы исправить положение: *От отца пришло извещение <о смерти>, мама очень плакала. А потом пришла бабушка, хорошо знала <т.е. владела магическим знанием>. Пришла, изо рта воды-та на ней плеснёт, она <мама потом> говорит: «Я больше плакать не могла. Слезы отняла»*²⁸. Таким образом, с помощью ритуала контролируется не только выражение эмоций, но и они сами. Магические методы направлены не только против слез, но и против тоски, которая их вызывает.

Теперь следует вернуться к похоронному обряду и подробнее рассмотреть, в какой степени выражением эмоций являются при-

читания. Как известно, русские похоронно-поминальные причитания начали записываться лишь в XIX в., сведения о традиции оплакивания покойников в более ранние эпохи приходится получать из косвенных источников. Ценная информация по интересующей нас теме содержится в воспоминаниях иностранных путешественников о поездках по России в XVI—XVII вв. Внимание иностранцев часто привлекали русские обряды, причем особый интерес у них вызывали традиции, связанные с похоронами и поминками.

В монографии В.Й. Мансикки «Религия восточных славян» собрана большая коллекция отрывков из подобных воспоминаний, во многих из них подробно описываются и похоронные причитания. Иностранцы, воспитанные в другой культуре, как правило, считали обычаи русских дикими и варварскими, но даже если учитывать их предубеждение, обращает на себя внимание их устойчивая оценка похоронных причитаний и плачей как неестественных и фальшивых.

Например, польский поэт Севастьян Кленович в поэме «Роксолания» (1584) так описывал погребальные обычаи в Галиции:

Когда из уст вылетает последнее дыхание души,

Жизненное тепло покидает охладевшие члены.

Вскоре старуха <плакальщица> повторяет жалобы, обученные вознаграждением,

И не оплакивает своего мужа притворица-жена.

Она вымучивает продажные слезы из не желающих <плакать> глазок,

И жалостные стенания напускает на себя усердствующая старуха²⁹.

Можно предположить, что столь негативную реакцию у автора вызвал сам факт института наемных плакальщиц, чьи слезы казались «продажными». Однако в воспоминаниях других иностранцев мотив «притворства» при оплакивании покойника также встречается.

Голландский путешественник Йенс Стрюйс, побывавший в России в 1668 г., в своих воспоминаниях пишет о местных похоронных обычаях: «Когда окончат причитания родители, тогда в свою очередь приближается и жена и начинает роль с того, что делает вид, будто оцарапывает себе лицо; затем беснуется, хохочет, приходит в отчаяние и тем более притворяется огорченною, чем менее высказывала нежности к живому мужу»³⁰.

Секретарь посольской миссии 1675 г. от императора римского Леопольда к великому князю Алексею Михайловичу так описывал свои впечатления от московского погребального обряда: «Умерших,

обмывши, одевают в чистое белье и к гробу призывают плакальщиц, которые жалостливо вопрошают покойника, зачем он умер, когда в доме довольно хлеба, меду, водки и всего прочего. Мы сами видели, как жены бросались в могилу к своим мужьям и готовы были с ними умереть, но оставались там только до тех пор, пока не начинали зарывать покойника. Смешно было смотреть, как быстро выпрыгивали из могилы те самые жены, которые только что хотели с мужьями своими умереть. Вот что значит обманчивость женских слез»³¹.

Секретарь миссии шведского посольства в России Энгельберт Кемфер в 1663 г., описывая похоронную процессию, сообщал, что за телегой с гробом «на такой же телеге ехали вопящие и с притворными рыданиями плачущие пять женщин»³². Йохан Георг Керб, секретарь посольства в Россию, посланного в 1698—1699 гг. императором Леопольдом I, писал о русских обычаях погребения: «Они нанимают женщин равно суеверных, как и нечестивых, которые с купленными воплями проводят тело покойника»³³.

Наконец, любопытные сведения о поминальных обрядах русских мы находим в знаменитом «Описании путешествия в Московию» (1646) дипломата Адама Олеария, который пишет: «24 мая, в субботу перед Троицей, я пошел в русскую Нарву посмотреть, как русские справляют поминки по своим умершим и погребенным друзьям. Это было Божье поле, полное русских баб. <...> Часть присутствующих стояла, часть лежала на камнях, рыдая и причитая, вопрошая умерших. Если мимо проходил знакомый, они обращались к нему, разговаривали с ним, смеялись, а когда он уходил, снова начинали рыдать»³⁴.

Суммируя приведенные сведения, можно сделать вывод, что плачи и причитания русских казались европейским путешественникам фальшивыми по нескольким причинам. С одной стороны, их явно шокировала традиция оплакивать покойника за деньги, с другой стороны, крайне экспрессивное выражение горя родственников и близких умершего также казалось им «притворным», неестественным.

В XIX в. похожим образом оценивали крестьянские похоронные причитания представители интеллигенции. Например, один из корреспондентов этнографа П.С. Ефименко так описывал причитания в Холмогорском уезде Архангельской губернии: «При похоронах употребляются причитания, каковые до того пронзительны, и оглушительны, и невняты, что из услышанного нельзя усвоить ни одного слова. <...> Еще сильнее раздается плач, когда процессия с умершим следует мимо какой-либо деревни. Приближаясь к ней,

плачая позади гроба напевает свои причеты, а родные, крича во весь голос и ударяя руками в гроб, иногда и с притворно намеренными слезами, проходят мимо деревни, выражая сим действием, что очень скорбят о невозвратной потере; и если не выполнить этого, то почтется от людей осуждением и порицанием умершего, что они не сожалеют и не хотят поплакать»³⁵.

В книге В.И. Смирнова «Народные похороны и причитания в Костромском крае» приводится высказывание местного священника о причитаниях: «Противно смотреть <...> неискренние шаблонные плачи, видеть тяжелые сцены с истеричными выкриками, в которые переходят обычно спокойно начатые заплачки»³⁶.

Ключом, который может дать объяснение этой загадочной «нестественности» похоронных причитаний, является отрывок из статьи А.Л. Полушкиной «Поверья, обряды и обычаи при рождении ребенка, браке и смерти крестьян Слободского уезда Вятской губернии» (1892). Автор довольно откровенно описывает свое отношение к похоронным плачам местных крестьянок: «Грустно и смешно становится, если вслушаться в их причитания, во время этого вытья, чего только ни соберут они»³⁷. Там же А.Л. Полушкина указывает, о чем именно причитают на похоронах и, что очень важно, почему так делают: «Вообще насказывают того, что делалось покойником при жизни, и многое, может, тогда не нравилось невестке, ну а у гроба она и выпоет все. “Ну, я и отвыла, как следует”, — рассказывает потом баба, — “Пусть хоть под землицей-то не будет сердиться, а то неровно еще и ходить начнет”»³⁸. Получается, что столь экспрессивное выражение горя при оплакивании действительно в определенной степени является «показным», при этом главным адресатом этого действия является сам покойник, которому должно «понравиться» то, как по нему скорбят³⁹. Если же умерший не будет должным образом оплакан, он может начать являться живым⁴⁰.

Получается, что недовольство покойника, которое иногда приводит к его нежелательному возвращению в мир живых, может быть вызвано двумя причинами: или недостаточным выражением горестных эмоций в ритуальной ситуации (во время похорон или поминок), или, наоборот, избыточным проявлением эмоций вне ритуала (в обычной жизни). И в том, и в другом случае регулирование выражения эмоций осуществляется через ритуал: в первом случае он жестко предписывает определенную модель поведения, во втором случае магический ритуал «уничтожения тоски» или «отнятия слез» становится способом нормализовать ситуацию.

Показательно, что и в том, и в другом случае ритуал не стимулирует выражения подлинных человеческих эмоций. Во время

исполнения похоронных или поминальных ритуалов одобрение социума вызывает гипертрофированное выражение эмоций, которое не всегда отражает реальные переживания плакальщицы. В случае же, когда женщина продолжает испытывать сильные эмоции уже после похорон близкого человека и проявляет их в повседневной жизни, ритуал направлен на их уничтожение. Можно предположить, что эти естественные ненормируемые эмоции представляют угрозу для социума, который с помощью описываемых магических практик осуществляет контроль за состоянием отдельных индивидов.

Так или иначе, следует признать, что предложенное А.Л. Топорковым и А.К. Байбуриным определение ритуала как «клапана для выхода сдерживаемых чувств» не совсем точно. В ситуации оплакивания покойника ритуал контролирует и регламентирует выражение эмоций индивида. Разумеется, это не означает, что человек во время исполнения ритуала не выражает своих подлинных эмоций; в той же ситуации оплакивания выражение скорби чаще всего бывает естественным. Однако даже если смерть определенного человека не вызывает у его близких подлинных горестных эмоций, ритуал всё равно предписывает их выражение.

Примечания

¹ *Маклаков А.Г.* Общая психология. СПб., 2000. С. 393.

² Об основных подходах к изучению эмоций человека в современной психологии см.: *Виллонас В.К.* Психология эмоциональных явлений. М., 1976; *Психология эмоций: Тексты.* М., 1984; *Изард К.Е.* Эмоции человека. М., 1991; *Ильин Е.П.* Эмоции и чувства. СПб., 2007.

³ *Рейковский Я.* Экспериментальная психология эмоций. М., 1979. С. 140.

⁴ Там же. С. 144.

⁵ *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990. С. 94.

⁶ Там же. С. 95.

⁷ Там же. С. 84-85.

⁸ Об обрядовом смехе в русской народной культуре см. классические работы В.Я. Проппа: *Пропп В.Я.* Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М., 1999. С. 68—105; 220—255; *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. М., 2000. Из новейших работ следует выделить весьма спорную, но значимую для истории изучения вопроса монографию С.К. Лашенко: *Лашенко С.К.* Заклятие смехом. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. М., 2006.

⁹ *Словарь русских народных говоров.* Вып. 27. СПб., 1992. С. 75.

¹⁰ Словарь русских народных говоров. Вып. 31. СПб., 1997. С. 345.

¹¹ Об истории изучения прагматики похоронно-поминальных причитаний в отечественной науке см.: *Алексеевский М.Д.* Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра // Рябининские чтения-2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 267—270.

¹² *Radcliffe-Brown A.R.* The Andaman Islanders. New York, 1964. P. 117.

¹³ *Ibid.* P. 240.

¹⁴ *Huntington R., Metcalf P.* Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge, 1979. P. 28.

¹⁵ Архив Карельского научного центра. Записано в 1975 г. в с. Якушево Пудожского р-на КАССР от Анатолия Ершова, 1957 г.р. Пользуясь случаем, автор благодарит Н.А. Криничную и В.П. Кузнецову за предоставленную возможность ознакомиться с материалами научного архива КНЦ.

¹⁶ *Толстой Н.И.* Скрытый плач по покойнику (русско-сербская фольклорная параллель) // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 465.

¹⁷ Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (далее — АЛФ РГГУ). Записано в 1996 г. в с. Сварозеро Каргопольского р-на Архангельской обл. от Анны Степановны Митиной, 1919 г.р.

¹⁸ АЛФ РГГУ. Записано в 1997 г. в с. Лядины Каргопольского р-на Архангельской обл. от Веры Алексеевны Абакумовой, 1933 г.р.

¹⁹ АЛФ РГГУ. Записано в 2001 г. в с. Лукино Каргопольского р-на Архангельской обл. от Марии Алексеевны Кремленко, 1930 г.р.

²⁰ АЛФ РГГУ. Записано в 2001 г. в с. Лукино Каргопольского р-на Архангельской обл. от Татьяны Макаровны Панфиловой, 1957 г.р.

²¹ АЛФ РГГУ. Записано в 1998 г. в с. Казаково Каргопольского р-на Архангельской обл. от Ивана Александровича Солдатова, 1914 г.р.

²² *Байбурин А.К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 101.

²³ АЛФ РГГУ. Записано в 1997 г. в с. Лядины Каргопольского р-на Архангельской обл. от Марии Ефремовны Соколовой, 1925 г.р.

²⁴ АЛФ РГГУ. Записано в 1998 г. в с. Лекшма Каргопольского р-на Архангельской обл. от Веры Алексеевны Поповой, 1923 г.р.

²⁵ *Филимонов К.Ф.* Погребальные и поминальные обряды в Ежемском приходе Олонецкой епархии // Олонецкие епархиальные ведомости. 1901. № 18. С. 548—549.

²⁶ АЛФ РГГУ. Записано в 1996 г. в с. Кречетово Каргопольского р-на Архангельской обл. от Прасковьи Ивановны Громовой, 1925 г.р.

²⁷ Подробнее о восприятии тоски в традиционной культуре см.: *Байбурин А.К.* Тоска и страх... С. 96—115.

²⁸ АЛФ РГГУ. Записано в 1997 г. в с. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл. от Евдокии Александровны Капустиной, 1930 г.р.

²⁹ Мансикка В.Й. Религия восточных славян. М., 2005. С. 258. Здесь и далее цитируется только русский перевод по данному изданию.

³⁰ Там же. С. 276—277.

³¹ Там же. С. 278.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 270.

³⁵ Ефименко П.С. Обычаи и верования крестьян Архангельской губернии. М., 2009. С. 347—348.

³⁶ Смирнов В.И. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920. С. 35.

³⁷ Полушкина А.Л. Поверья, обряды и обычаи при рождении, браке и смерти крестьян Слободского уезда Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1893 г. Вятка, 1892. С. 253.

³⁸ Там же.

³⁹ Представление о том, что покойник может слышать обращенные к нему причитания, широко распространено не только у русских, но и у других народов. Подробнее об этом см.: Алексеевский М.Д. Указ. соч. С. 267—270.

⁴⁰ Похожим образом интерпретирует чрезмерное выражение печали в цитируемых выше описаниях иностранных путешественников XVI—XVII вв. и В.Й. Мансикка: «Благодаря сильному, преувеличенному выражению печали парящая вокруг тела и всё слышащая душа должна быть настроена дружелюбно, и в результате должно быть отведено все исходящее от нее зло» (Мансикка В.Й. Указ. соч. С. 355).

О.В. ВИНОГРАДОВА
Москва

К ВОПРОСУ О ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ЖАНРА БЫЛИЧКИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Анализируемый материал представляет собою корпус быличек (около 60), записанных в 2006—2007 гг. в Москве со слов студентов московских вузов (средний возраст информантов — около 20 лет), в том числе приехавших в Москву из разных субъектов Российской Федерации и стран ближнего зарубежья. Основными методами сбора текстов являлись включенное наблюдение и опрос.

Несколько замечаний о группах информантов. В процессе работы среди информантов выделились несколько человек, давших наибольшее количество материала. Их объединяло то, что они, если и не верят безоговорочно в сверхъестественное событие (хотя они не утверждали этого), то, рассказывая, переживают его эмоционально, стараются тщательно припомнить детали и мотивировки.

Если раньше, в пору бытования устной традиции в крестьянской среде, еще доминировала механическая память и былички могли просто передаваться от рассказчика слушателю (рассказчику), то в наши дни имеет место именно реконструирование некогда полученного образа тем или иным способом¹. Информант, во-первых, должен быть близок к носителю традиции (если он сам — не носитель), во-вторых, должен обладать определенным воображением.

Информанты из другой группы уточняли, что «в такое не верят» — и, как правило, их былички, если им и удавалось что-то рассказать, были схематичными, примитивными. Хотя «неверие» тоже не было абсолютным, что выдавали оговорки: *Я в это во все не верю (в барабашек), но ходить по ночам он перестал* (быличка Е. Орлихиной о барабашке).

И, наконец, информанты из третьей группы (в основном москвичи по рождению) пересказывая былички, постоянно уточняли:

А вам такое подходит? А разве вы этой байки не слышали, ее многие рассказывают (быличка «Таксист, подвозивший невесту») — а также старались дать бытовые мотивировки чуда, пародировали сюжеты. Речь в данном случае идет скорее не о *вере—неверии* (о чем говорила Э. Померанцева в 1960—1970-х гг., имея в виду еще носителей живой традиции), а о том, насколько информанту интересна данная проблематика.

Мы будем отталкиваться от классификаций Померанцевой, Зиновьева и Айвазян сделанных советскими фольклористами во второй половине XX в. (классификация по персонажам и по сюжетам)²; понимая под быличкой короткий «суеверный» рассказ в форме мемората или фабулата, главным принципом изложения которого является установка на достоверность.

Среди сюжетов собранных нами быличек могут быть выделены достаточно архаичные, традиционные, ранее описанные в научной литературе («Сын-лошадь», «Мечь волков», «Пропавшая лошадь»).

Нарушение обычая или предписания. Во многих анализируемых быличках содержится традиционный мотив **нарушения некоего запрета (предписания)**. Это может быть нарушение **традиционного обычая** (невесту похоронили в обычной одежде; зеркало после смерти старухи не прикрыли, а продолжали им пользоваться; нарушили правила гадания — в быличках «Кусочек кителя» и «Пятерня на щеке»); **запрета мифологического персонажа** (предупреждение старика не трогать волчонка в быличке «Мечь волков»; запрета «монахов» пачкать лес в быличке «Возмездие монахов»); нарушение **границы правильного, «своего» мира** (былички «Дух с могилы»; «Таксист, подвозивший невесту», «Барабашка-эмигрант»); **посещение «нечистого» места в «нечистое» время** (мытье в бане в вечернее время, на Троицу; ночевка на кладбище и др.).

Но одного пересечения границы миров обычно недостаточно — в большинстве быличек на это накладывается нарушение **этической нормы** (например, воровство — в быличке «Говорящие гуси», убийство и его утаивание — в быличке «Турист-грешник»), нарушение **христианских правил, осквернение святынь** (сожжение крестов — быличка «Дух с могилы»; осквернение могилы монахов — «Возмездие монахов»).

Не во всех быличках упоминается, что именно нарушил герой былички. Есть предположение, что сын в быличке «Сын-лошадь» — самоубийца. Сам сюжет Е.С. Ефимова упоминает как «известный фольклорный»³, но в нашей быличке история начинается с того момента, когда сын уже находится в аду. Кроме того, не упомина-

ется и о том, что черти на нем там ездят, как на лошади (это известный фольклорный, «быличечный» мотив, о чем также говорят Ефимова и другие исследователи). Известно лишь, что «его там мучают». Однако дальше мы видим обычный для фольклора символ перекрестка — места прохода в нечистый мир, лошадь-медиатора и... христианский символ — крест (правда в количестве 40 штук, что отсылает к дохристианской символике). И именно в этой быличке мы находим еще одну архаичную деталь — помет в коробке от конфет, оставленной в качестве вознаграждения около кровати матери. Как видим, до нас дошли не все жанрово-семантические элементы этого фабулата. Информантка же затруднялась сказать, откуда взялась коробка и почему там был помет.

Точно так же в быличке «Мечь волков» информант, сам того не ведая, воспроизвел архаичную фабулу, осовременив лишь некоторые мотивировки. Не чувствуя древней основы былички, можно принять предупреждение старика за некое абстрактное пророчество, речь же идет о древнем табу по отношению к волкам как представителям дикой природы. Неискушенному слушателю может показаться, что главные мифологические персонажи — это волки, которые мстят за смерть своего щенка. Главным же здесь является старик — весьма архаичный «волчий пастырь», фольклорный персонаж юга России, а также славянского населения Балкан. Это старик направляет волчью стаю, которая и совершает возмездие. Информант сохранил архаическую основу былички, не осознавая того, кто был «старик в белом».

Предписания может и не быть, при этом мифологический персонаж традиционен и все-таки «работает». Вестник несчастья, смерти, — который в текстах М. Моисеевой встречается неоднократно («Его вообще много раз видели», — говорит информантка), в быличке «Черный без лица» явился вестником будущей смерти в семье. Но он может и «не сработать» — в быличке «Рать могильщиков» этот персонаж, возглавляя рать нечистой силы, лишь пугает пьяницу, никак не наказывая его. Если в традиционной быличке встреча с нечистой силой обычно была фатальной, то в наши дни эти персонажи лишь изредка пугают людей. И здесь также неизвестно, какой именно запрет нарушил пьяница — ночевал ли на кладбище, буянил ли там (Моисеева упоминала также предписание тихо вести себя на кладбище в любое время суток, не ругаться и не смеяться, к чему относится очень серьезно). Возможно, что его пугают только потому, что он пьяница (а запрета на употребление спиртного в русском фольклоре никогда не было) — и древнее табу сменяется современным этическим

запретом. Эту трактовку подтверждает концовка былички: *Даже вроде пить бросил.*

Меняется сам характер сюжетов, связанных с традиционными персонажами быличек. Мифологические персонажи (так называемые «антагонисты») уже, по большей части, не смертельно опасны для человека. Они лишь пугают его. Ведьма лишь является ведьмой и ничего не делает (или ее разоблачают), русалка появляется то в овраге, то на камне, но она не вступает в контакт с человеком. Зато появляются вполне бытовые детали жизни будущей русалки, жизни предков вообще: она была девушкой, замерзшей по дороге в соседнюю деревню, потому что в те времена «не было даже штанов, а только юбки». Но особенно показателен сюжет былички «Барабашка-эмигрант», где **персонаж перенесен в совершенно нетрадиционную ситуацию.**

Нужно заметить, что при сохранении многих традиционных сюжетов (например, вихрь, подхватывающий человека и уносящий далеко от дома, — текст «Как утащило мужика»; черти или леший, которые его водят) **исчезает и конкретность обозначения мифологического персонажа, а действуют «они», «оно», «кто-то», «эти».** В быличке «В церкви или на кладбище?» мифологические персонажи и какие-либо их проявления вообще не названы. Э.В. Померанцева в свое время говорила о том, что имена нечистых в фольклоре табуированы⁴, но здесь, как мне кажется, действует и другая причина — **смещение функций, ролей, характеристик мифологических персонажей, стирание их специализации и разрушение их системы.** В быличках, рассказанных М. Моисеевой, «эти», «духи», «черти», «оборотни» зачастую являются синонимами. Персонаж с характеристиками русалки (нереально длинные волосы, которые девушка расчесывает) оказывается не связанным с водой (появляется то на большом камне, то на краю оврага) — это дух покойницы, когда-то замерзшей в этих местах.

Но рассказывая о городских происшествиях, Мария уже использует современный городской жаргон, называя мифологическое существо «барабашкой».

В отдельных случаях архаичные мотивы могут сочетаться с современными реалиями («Платье для мертвой невесты»: передача мертвому некоего предмета из мира живых — частый мотив традиционной былички):

Ленина подруга какая-то рассказывала, Маша, по-моему. Ну вот. Девушка умерла в семье. Она замуж еще не вышла ...ну как бы такая... незамужняя была. И похоронили ее в обычной одежде. И матери снится сон о том, что [дочь] говорит: «Мам, я замуж выхожу, а у меня платье нет свадебного».

Вот. Она такая говорит:

— Ну а что мне надо сделать?

— Ну, ты платье купи, и встань на дорогу, на трассу, и какая машина первая будет ехать, ты ее останови и отдай платье...

Мать проснулась тоже и думает: «Чего делать?». И все-таки пошла, купила платье подвенечное, вышла на дорогу... И смотрит — едет грузовик. Она как бы... думает: грузовик — ну ладно... Остановила.

Мужчина вышел, она ему все рассказала. И... ну что делать еще, как оправдываться? Отдала ему это платье, а он говорит: надо же, а я парня в гробу везу молодого.

И потом матери приснился тоже сон, что дочь уже в этом платье и говорит: «Мам, я вышла замуж, все хорошо» (Моисеева Мария, 1987 г.р., Топтунова Елена, 1987 г.р, учатся в РосНОУ).

Интересным представляется также рассмотрение быличек, в которых реализуются сегодняшние суеверия и присутствует актуальная проблематика. Ни один из информантов не назвал мне истории, в которой пренебрежение до сих пор живыми обычаями (посидеть перед дорогой, остановиться, если перебежала дорогу черная кошка и др.) было как-то наказано. Редко примета приводится полностью: «Если М, то N»; можно упомянуть лишь схематичную быличку о Смерти (*Не открывайте дверь, если в нее позвонили, а в глазок никого не видно. Потому что это Смерть*).

Возможно, наиболее устойчивой (по нашему материалу) представляется примета — птица, залетевшая в дом, к смерти. Вообще **наиболее устойчивым в современной городской среде представляется круг быличек, сюжеты которых связаны со смертью близкого родственника** (это могут быть как приметы близкой смерти, так и способы предотвратить или отсрочить смерть, и случаи взаимодействия с недавно умершими). В качестве примеров живого функционирования этого вида быличек приведу два небольших текста:

Кот, перехвативший смерть

Лежал дедушка Иван при смерти. Уже совсем. А у него был любимый кот, он его баловал... Тот по кровати ходил, залезал на стол, ел, что захочет... И вот однажды воробей залетел в комнату к дедушке. Кот бросился на воробья, схватил его и вынес на улицу... Нет, он его даже не съел, он не был голодный, просто унес его... После этого дедушка стал поправляться и прожил еще пять-семь лет (Чернышина Мария, 18 лет, из Москвы, учится в РосНОУ).

Помощь умершего сына-диджея

У моей бабушки сломался приемник. Магнитофон был, а в нем приемник. Она очень мучилась — дед был парализованный, и ему не-

чего было слушать. А папа умер — он был известным в Феодосии диджеем, это, собственно говоря, был его магнитофон... Бабушка всех спрашивала, никто помочь не мог. И вот ей как-то ночью приснился папа — сказал: «Ты покрути там-то и там-то...». Она проснулась, покрутила, и приемник заработал (Третьякова Анна, 1987 г.р., из Феодосии, учится РосНОУ).

По-прежнему, даже в современных условиях, четко выделяются местные циклы (дальневосточный цикл о пограничниках, воронежский цикл о горелом лесе). В Колода называла также цикл детских быличек о Пиковой даме.

Таким образом, мы видим, что в современной молодежной среде по-прежнему бытует жанр былички. Может быть выделен архаический пласт — и на уровне сюжетов (мотивов), и на уровне используемых персонажей. Вместе с тем, мы наблюдаем изменения соотношения тематических групп быличек с точки зрения их популярности у информантов, приток современных реалий (иногда на фоне традиционного сюжета, иногда на фоне современного).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Тексты быличек из архива О.В. Виноградовой, 2006—2007 гг.

Сын-лошадь

Вот. У женщины умер сын, молодой. И снится ей сон. Что сын говорит: «Мам, помоги мне — я попал в ад, и меня тут мучают. И ты можешь мне помочь». Ну, она спросила: «Чем я могу помочь тебе?». Ну он рассказал, говорит: «Пойди в церковь, купи сорок крестов, освяти их»... И сказал, в какое время встать на перекресток... И, говорит, когда ты меня увидишь, ты накинь мне эти кресты на голову...

Она говорит: «А как же я тебя узнаю?». Он говорит: «Ну, ты узнаешь».

Ну, она проснулась и не знает: верить — не верить, но ведь сын родной, жалко. Делать-то нечего. Купила она кресты эти, встала на перекресток... Стояла долго-долго... И уже хотела уходить, как услышала, что земля трясется... И вообще... топот...

И увидела, что стадо лошадей бежит. И одна лошадь подошла, наклонила голову перед ней... И мать сообразила и накинула сразу же ей эти сорок крестов.

А на следующую ночь как бы снится сон: «Спасибо мама, ты меня спасла. А когда проснулась, она увидела коробку конфет рядом с собой. Но там были не конфетки [смеется], а чей-то помет [смеется]. А вот чей? Не конфетки, определено (Мария Моисеева, 1987 г.р., из г. Мирный, Якутия, родственники в д. Старые Печуры (Мордовия), учится в РосНОУ).

Месть волков

Происходило это вообще в Молдавии. Сынжерейский район... Между... Есть там село и поселок городского типа. Село называется Куболты и поселок Бируйница. Вообще это было давно.

Так как там люди обычно работают на поле рано утром... Вот. Они собрались до того, как солнце подымается... Жара — днем чтобы не работать, они утром хотели. И вышли в поле, а дома получается у них оставался маленький ребенок... Пока он спал, они ушли всей семьей, его оставили дома.

И когда на этом поле они работали, непонятно откуда появился волчонок, то ли собачонок. Они не могли понять, что это. Но почему-то... И вот в этот же момент, странно, неподалеку находился старик в белом. И один из этих работников... из этой семьи... он убил этого волчонка, хотя старик его предупреждал, что нельзя его трогать... Оставьте его, пусть живет, зачем он вообще тебе нужен... Он его не послушал. Непонятно, почему он себя так повел. Он его просто лопатой убил, волчонка.

После этого они ушли домой. Но старик — до того как они его убили — старик им пригрозил, что всё это плохо кончится. Нельзя его было трогать.

И в тот же самый вечер они ехали куда-то на телеге: с одного села перебирались в другое.. на телеге с лошадей... Собрали свои пожитки и куда-то они ехали зачем-то.

А наутро их нашли всех... Рассказывали что... Стая волков что ли собралась, то ли кто...

Наутро всех этих людей нашли загрызенных, кроме этого маленького ребенка, который тогда оставался дома... Его нашли в телеге, он был перепуганный, но его никто не тронул... Но ребенок именно рассказывал, что стая волков загрызла всю семью, кроме <него>... Чем это объясняется? Тоже неизвестно.

То ли бабушка рассказывала... Пока она была маленькая, эти истории ей рассказывали...(Антон Панченко, 1986 г.р., из Молдовы, учится в МГУС).

Дух старухи из треснувшего зеркала

А вторая история... это мне мама рассказывала. Она у меня целительница. И когда она школу заканчивала, они там друг другу рассказывали, какие у кого были случаи. И их учительница рассказывала такую историю... что... Вот говорят, что когда человек умирает, нужно зеркала в доме закрывать.

Ну а умерла — старуха такая была... такая вредная-вредная, в коммуналке... Она всем вечно ходила там, жаловалась на всех, на всех была недовольная. Вот. Ну, умерла... И родственники ее забрали — и ну кому там нужно традиции какие-то соблюдать?

А у нее в доме... в комнате у нее стояло старинное зеркало антикварное. И по соседству, в соседней комнате жила семья молодая, вот. Только-только поженились. И они это зеркало решили забрать себе. И вот там прошло какое-то время небольшое... И девушка стояла перед зеркалом, расчесывалась... И вдруг ей показалось, что эта старуха — вот она в этом зеркале. И зеркало треснуло. Просто увидела ее на мгновение, и зеркало треснуло. Вот. Она испугалась, побежала к мужу, рассказала, что вот зеркало треснуло. Он стал

ее убеждать, что она расческой задела или еще чем-нибудь, что зеркало там старое, оно могло от времени треснуть...

А потом она... как бы ей стало казаться, что она стареет. То есть у нее морщины появились, седые волосы появились... И вот они ходили по врачам, не знали, что делать. И потом они стали обращаться там к целителям, искать же помощи. И вот эта женщина, которая рассказывала, к которой они обратились, — она сказала, что через зеркало в нее вселился дух этой старухи... И она... Ну, я не знаю, что она там <с этой девушкой> делала, но как-то она его изгнала.

Но девушка в свои двадцать с чем-то осталась в возрасте сорокалетней женщины. Потому что омолодить ее обратно уже не смогли.

Это вот <потому>, что традициями пренебрегают... (Евгения Жугина, 1987 г.р., из станицы Кордоникская, Кубань, учится в МГУС).

Говорящие гуси

Рассказывала бабушка Мотя. Она вообще в деревне выполняет обязанности батюшки: крестит, отпевает тела покойников... Потому что церковь очень далеко...

К сожалению, мало помню. Интересное что-то очень было. Бабушка с бабушкой ехали за сеном... Ночью, что ли. Солому воровать они что ли поехали?.. Сено?.. На лошади они ехали в упряжке... Возвращались они уже. Много они очень нагрузили...

И вот эти гуси... не знаю, откуда они вообще появились, не помню... Ну, не гуси, а какие-то в теле гусей... В облике... Гуси начали говорить что-то. Они говорили им что-то плохое... Да-да, прямо словами человеческими... А потом раздался толчок и повозка перевернулась. И бабушка с бабушкой испугались страшно, всё побросали... И лошадей, и телегу... Не помню, это было очень-очень давно (Мария Моисеева).

Когда нельзя ходить в баню

Ночью в баню нельзя ходить. Хотя я вообще в баню захожу боюсь. Там же покойников обмывают, например. Где же еще?

И еще на Троицу мыться нельзя. Однажды приехал какой-то парень. Ну, что с него — приезжий. Взял, истопил баню. Все думают: ну вот, грешник. И он в этот день прилип к печке (Мария Моисеева).

После людей черти моются

Это уже сравнительно недавно было с бабушкой, ей лет пятьдесят было или шестьдесят (сейчас <в 2007 г.> исполнилось семьдесят). Бабушка как-то завозилась, замешкалась и пошла в баню очень поздно, после всех. Женщины в этот день мылись. Баня тогда на краю деревни была, а не рядом с домом. Идет, видит, что там свет горит в окошке. Голоса слышит — кто-то разговаривает. Ну, она, конечно, не вслушивалась... А потом, когда она разделась, дверь дернула — а там никого нет. И... она убежала... в чем... по-моему, без ничего вообще... Потому что считается, что после людей моются черти (Мария Моисеева).

Возмездие монахов

У нас там (в Софрино) на даче участок есть, прямо рядом с лесом — там тоже раньше лес был, его выкорчевали, — там один участок, где погибали все... ну... кто там жил, владельцы. Несколько владельцев подряд. Там до сих пор ничего не построено, так и стоит вагончик...

Вот... Люди покупали участки — это все не так давно было — и пока они строили свои дома, они ходили в туалет в лес. А лес очень густой, темный, деревья так часто (показывает), почти вплотную стоят. Даже не знаю, как они заходили туда... за этим. Туда уже никто не суется.

И... первым владельцам участка начали сниться сны. Снятся монахи, они говорят: хватит ходить в наш лес, хватит гадить нам на головы. Оказывается, там было захоронение монахов. Но те не придали этому значения... А это же на самом деле грех...

Я даже не знаю, как они погибли... Надо бы у бабушки спросить. Но реально там сейчас пусто <на том участке>. Хотя место там достаточно симпатичное (Алина Легонькова, 1987 г.р., из г. Королёв, учится в МГУС).

Турист-грешник

И вторая история. Но я не помню, где это происходило, что. Тоже монастырь где-то есть, и там вот эти вот кельи именно... в пещерах. И в этой пещере перед входом висит табличка большая, и там всегда предупреждают — ну, туристы везде, естественно, ездят... Предупреждают людей, что нельзя заходить в пещеры, если на тебе есть большой грех.

И один из случаев, что турист не послушал — он вошел в эту келью. Все, с кем он был, вышли из этой пещеры... А он никак не мог выйти. Его как бы что-то останавливало, и он вообще не мог пройти. То ему казалось, что он не помещается, то он сдвинуться не мог... Он не понимал, что с ним происходит. Те, с кем он был, — они вовнутрь зашли... И внутри он мог объяснить что... А вот выйти он никак не мог.

Позвали монаха, и парень признался в том, что когда-то, когда он еще юношей был, они где-то кого-то убили. Но, естественно, об этом никто не знал. И он рассказал ему свой грех. И пока монах не прочитал молитву... Он смог только таким образом выйти из этой пещеры.

Тоже оттуда история, из тех же деревень (Антон Панченко).

Черный человек без лица

Тетя моя, дядя и еще кто-то возвращались от бабушки домой к себе. А так как там очень темно и фонарей нету... И еще было ну как бы так... не совсем поздно. Вечером так, может часов в одиннадцать. Проходили, чего-то еще смеялись. И увидели: там на окраине дороги стоит человек. Высокий, больше двух метров ростом, черный, не видно лица... Ну, они еще посмеялись... Чего стоит тут, ничего не говорит? И пошутили еще: давайте посветим на лицо! Чего это тут кто-то стоит? Может, кто-то шутит... И в итоге, так и прошли мимо. А он так и остался стоять.

И вот уже подходя к дому, они сели так на бревна... А у них была собачка. Они сидели и обсуждали эту историю. И собака начала лаять в какое-то

пустое место... Бросаться, прямо кидаться туда начала. И они услышали какой-то непонятный звук над землей в том месте, куда собака лаяла. Ну, они очень испугались. И человеческий, и не человеческий... [Изображает булькающий звук]. И он все тише, тише становился... И потом как будто прошел мимо — в сторону их дома. Я не очень помню. Но они точно знали, что этот звук... с ним <черным без лица> как-то связан... Там дорога пустая, ничего нету.

И потом у этой тети мама умерла. Буквально через несколько дней. Так что это не к добру — этот человек. Непонятное что-то такое (Мария Моисеева).

Девушка с длинными волосами

Тогда было дело очень давно. Одна женщина шла в какую-то деревню. И было очень холодно. А так как у них не было теплых вещей, она видимо остановилась возле большого камня отдохнуть, и там она замерзла. Вот. Тогда, как бабушка говорит, не было даже штанов, надеть чтобы под низ юбки. Были только юбки, и всё... там, может, лапти какие-нибудь непонятные. Теплых вещей таких вот не было.

Как говорят по легенде, эта женщина, которая замерзла, она выходит... На этом камне сидит и расчесывается. Волосы расчесывает. Или там, на овраге... Много кто там ее видел. Вот мне тетя рассказывала. Это... уже прошло очень много времени. Они пасли коров... по очереди. И дошла очередь до ее папы, и она пошла ему нести обед. И когда она шла, увидела как бы... там овраги... Что сидела девушка и там вниз по этому оврагу... распустила свои волосы и расчесывала их...

Она очень испугалась, так как это было нереально иметь такие длинные волосы... Вот. И она все бросила и очень быстро добежала до дома.

Рассказывали еще истории про эту девушку. Но точно тетя мне эту рассказала. Остальные я не помню (Мария Моисеева).

Колдунья с растущими волосами

Еще у нас история там в деревне. Как бы все знают, что бабушка там колдовала. Она старенькая уже была. Занималась она этим. Много там что-то видели, с ней что связано.

Моя подруга пошла утром ее стричь. Бабушке-то под косынку длинные волосы не нужны, и она ее подстригла прям так коротко.

А там напротив этого дома лавочка у нас, где все сидели. Молодежь. И брат с какой-то девушкой там сидит. Там маленькая такая лавочка. И прямо там напротив ее дом. И возле окна у них зеркало. То есть тут окно — тут зеркало сразу же...

И, брат говорит, она <эта бабушка> там стоит, стоит... Им же все видно! Свечку зажгла. Платок развязала, говорит <брат>, и начинает расчесываться. И она расчесывает, расчесывает... И чем... с каждым взмахом они длиннее становятся... волосы ее длиннее и длиннее становятся...

И они как-то испугались... Так... Они даже не знали, что ее постригли. Просто испугались что — как так? И потом, когда все вместе рассказывали, Лена говорит: я же ее подстригла только вот утром!

Много про нее рассказывают. Бабушка очень подозрительная сама по себе. Не знаю, жива она, нет. Ее муж — дедушка уже тоже старенький — он ее и закрывал, и всё такое. Но она всё равно занималась этим делом. Он против этого там всего, видимо, был. Вот с этой бабкой история такая (Мария Моисеева).

Рать могильщиков

А тот парень, который видел тоже... Ему никто не верил, думали, что он перепил. Он проснулся на кладбище [смеется]... Ну, выпил, наверное, и оказался там — непонятно по каким причинам, что он там делал... Возвращался домой. А там прямая дорога. И он шел-шел и как-то обернулся назад. И увидел, что там очень много народу в белых рясах и один посередине — черный, высокий... И все они копают землю... Он стоит — они копают, копают. Все копают, кроме этого черного. А он главарь у них, что ли... И когда он идет, они тоже идут, бежит — они за ним бегут. Останавливается — они опять начинают копать.

Он побежал... По-моему, даже пить бросил... Вообще ему было очень страшно. Он когда рассказывал — жутко было. Непонятно, но он говорит, что он всё это видел хорошо. Но всё равно люди говорят: а-а [машет рукой]... (Мария Моисеева).

Как утащило мужика

Это было очень давно. Один мужчина возвращался домой... вечером, по-моему. И он шел, и кто-то его подхватил под плечи с обеих сторон. И он только спохватился и увидел внизу, что его ноги оторваны от земли. И он летит. И с одной стороны кто-то плачет, а с другой — смеется. Ну, с одной стороны плеча. Но он никого не видит. Не может повернуть ни шею и ничего сказать. Ни вырваться, ни дернуться. Он вообще не понимал, что происходит.

И когда уже длительное время он вот так летел, можно так сказать... он пытался как бы произнести молитву какую-то, что-то крикнуть, сказать, но ничего не получалось, никакие звуки не воспроизводились. И вот... в конце концов, он постарался и сказал: «Боже мой, помоги!». И они его отпустили, и он упал в реку. Упал... И это от этой деревни было в часах наверное пяти езды на поезде... Ну, очень далеко пронесли его...

А там присутствовала женщина, она что-то там делала на речке, стирала что ли... Он подошел к ней и даже не знал, что сказать, как оправдаться, как он там оказался. Он даже не знал, где он находится. Подошел и рассказал. Ну, женщина поверила, привела домой его, передела, дала денег. Он купил себе билет обратно домой. Ну вот. Но его в итоге около трех дней не было дома. И что это было, сам не знает.

Это мне бабушка рассказывала, это очень давно было (Мария Моисеева).

В церкви или на кладбище?

Бабушка, по-моему, рассказывала. Говорят, что церковь стала не очень хорошим местом. А на кладбище мертвые, они ничего не сделают. В общем, два друга заблудились и стали спорить, где ночевать — на кладбище или в

церкви... Так ни на чем и не сошлись. Один — на кладбище, а другой — в церкви заночевали. А утром тот, что ночевал на кладбище, пошел второго искать. А от него... одни кости остались (Мария Моисеева).

Сигналы с мертвой вышки

Я возвращалась из Новосибирска в Москву — совсем недавно, — и попутчиком моим был молодой человек, который возвращался домой с армии. Служил пограничником. И он рассказал мне историю... ту, которая случилась там...

Рассказал, что когда-то давно там на вышке расстреляли группу солдат, еще в советские времена, непонятно по каким-то причинам — это всё закрытая тема, не рассказывается... Вот. Это было где-то <на границе> между Россией и, по-моему, Китаем.

И прошло уже много лет, и до сих пор с этой вышки — ну я так понимаю, там база какая-то и вышка там стоит, это где-то недалеко находится — точно я не буду говорить, я не знаю — и на главную базу до сих пор с этой вышки поступают сигналы SOS. И вышка эта закрыта, там уже никто не находится. И проверяли, туда ходили. Даже дежурили. Оставались там ночевать. И всё равно поступают сигналы. И как бы эти волны, эти сигналы — они засекречены. Все время меняются. И все равно поступают эти сигналы SOS. И никто до сих пор не знает.

Там уже все как-то к этому привыкли. Потому что... Сначала, конечно, удивительно было. А потом... Ну, новички, конечно, пугаются — когда сидишь и принимаешь сигналы SOS с объекта, где никого нету. Там у них же всё высвечивается, что сигнал оттуда идет.

Да, он сам <эти сигналы> слышал (Мария Моисеева).

Ночной дозор

Он тоже рассказал еще одну историю. Ну, там эти базы, которые они охраняют. И каждый день, вечер два человека уходят в ночной дозор. И они ходят до утра... Просто ходят и смотрят на территории, чтобы не было нарушителей.

И тоже когда-то очень давно увидели двух нарушителей, которые пытались пересечь границу. И они вступились в бой и их убили. И он сам лично рассказывает, что тоже как-то пошел с другим человеком в ночной дозор и увидел впереди себя двух людей, которые просто шли и не оборачивались.

И когда они их окликнули, они тоже не обернулись. Но они попытались их догнать.

А там степь. И они были довольно... очень... довольно-таки легко одеты — а у них же определенная форма одежды летняя, зимняя. И если в такой одежде выходить в степь, то это просто на смерть идти. Вот. И форма была, какую уже не носят. Он там говорил, какого цвета. Но я, к сожалению, не запомнила... Но говорит, что таких уже нету.

И они их пытались окликнуть, но не получалось. Пытались догнать. Ну, пошли быстрее. А те так и шли спокойным шагом. Но расстояние не уменьшалось. И они сразу же передали на базу, что два человека впереди.

Но когда те посмотрели на карту — они говорят: «Кроме вас никого нет». Но они говорят: «Ну как же нету, если мы их видим».

И потом, но это продолжалось долго, они так и шли за ними. И потом они направили им навстречу машину. Вот. И когда машина уже была слышна, был звук мотора, то... даже уже было видно слегка фары — там был какой-то бугорок, и они испарились. Вообще. Ну... Такое — чик! — и пропало. Видение. И когда они встретились с машиной, там сказали, что они никого не видели, ничего.

И тоже их видели не раз. И когда... те, кто ходит в ночной дозор... И довольно-таки часто видят этих молодых людей. И говорят, что солдаты даже после смерти продолжают служить. Даже после жизни. Они охраняют границу.

Да, он сам видел. Вот эта, конечно, история... при нем... А там еще полно всяких таких. Там же такая база, там столько убитых! (Мария Моисеева).

Из цикла «Горелый лес»

1. Волк с крестом

И еще есть история про этот лес. Также ребята там они сидели вечером, гуляли там, в этом своем месте обычном.

А в этом лесу, по идее, вообще ничего жить не может. Там нечем питаться. Горелый весь. Но ночью там постоянно слышали в деревне волчий... Ну, как волк воет. Из этого леса. Ну думали, что, может, кажется, может, там собака какая... Потому что, по идее, даже не может быть такого.

И они сидели, и тут кто-то закричал, что волк. У них такой ступор. Они так остановились и стояли. И там действительно волк. Но они на лавочки позапрыгивали — кто-то на забор залез... В общем, кто куда.

И волк подошел — такой неестественно больших размеров, какой-то такой очень огромный. И он так обнюхал... никого не кусал там, ничего... И они увидели, что у него на шее крест висит. Ну такой обычный... как... человеческий.

Неа, он никого не тронул.

2. Крест, висящий в воздухе

И тоже там над этим несчастным лесом, говорят, висит крест, который не виден ни с вертолета, ни с какой высоты. А виден только если непосредственно прийти в определенное место в этом лесу.

И он висит ни на каких ни на подпорках, ни на нитях. А просто в воздухе над этими елками горелыми. Ничем не прикрепленный. По ощущениям так кажется, что он железный. Что-то вроде такого.

Просто висит в воздухе. Его даже пытались фотографировать... Но...

Девочка вообще как раз там присутствовала, которая из Воронежа. И крест она тоже ходила смотреть. Видела (Елена Топтунова, 1987 г.р., учится в РосНОУ).

Кусочек кителя

Ну, насчет этих гаданий на зеркалах, вы же знаете, что на зеркало после того, как кого-то увидишь, нужно сразу же набросить полотенце.

В общем, подруга моей мамы гадала на зеркалах. Страшные такие гадания. Вот. Вызывала своего будущего жениха. Хотела увидеть. И в общем когда появился в зеркале человек... в военной форме... она сначала вот испугалась,

потом так засмотрелась на него... Смотрела-смотрела, а он начал выходить из зеркала как будто бы... И она опомнилась и накрыла быстренько зеркало полотенцем, которое лежало рядом. В принципе это раньше надо было сделать, но она немножко опоздала. И получилось так, что она отрезала кусочек его кителя. И сохранила его.

И через некоторое время, через несколько лет она действительно вышла замуж за военного человека, у которого почему-то не было кусочка этого кителя. Не могу вспомнить, как он это объяснил... Но вот такое вот было (Валерия Колода, 1986 г.р., из Днепропетровска, живет в г. Люберцы, учится в МГУС).

Пятерня на щеке

Еще было у моей двоюродной тети. Она гадала тоже на зеркале. И, в общем, долго очень смотрела... И когда увидела человека, тоже чего-то... Не накрыла вовремя... И зеркало... как будто из зеркала ей по щеке... пощечина была. И сейчас вот, когда морозы, ну, сейчас уже, наверное, меньше, но раньше, когда были морозы... у нее вот пятерня оставалась на щеке... проявлялась как бы (Валерия Колода).

Таксист, подвозивший невесту

Это очень известная история, я ее несколько раз слышала из разных источников. В лагере, еще где-то...

Однажды поздно вечером таксист уже ехал домой, и его остановила невеста. Она попросила ее подвезти, но была неразговорчива, не отвечала на вопросы. Его обеспокоило то, что, когда он смотрел в зеркало, он ее там не видел. И таксист все время оборачивался к ней — потому что не видел ее отражения и удивлялся... Она попросила остановиться и высадить ее около кладбища, потому что ей надо зайти к бабушке. Он ее отговаривал: ночью, девушка, на кладбище... Но она настояла на своем.

А на следующее утро в газете была статья о том, что на этом шоссе ночью была авария, где жених выжил, а невеста погибла (Мария Чернышина, 1988 г.р., из Москвы, учится в РосНОУ).

Голубь, разбивший грудью стекло

Бабушка заболела, ей сделали обследование и сказали, что прогноз плохой и жить ей осталось недолго. Но чувствовала она себя ничего... Однажды дядя Саша готовил ей обед... Вдруг раздался грохот... ну, звон стекла... посыпались стекла... Он подумал, что это ребята разбили стекло мячом, и выбежал на улицу. На асфальте под окном лежал мертвый пораненный голубь. А ночью бабушка умерла (Мария Чернышина).

Барабашка, в которого не верят

Около моей кровати... как-то каждую ночь на протяжении недели слышались шаги... шажки такие... и стук по нижней части кровати. Друзья мне посоветовали — если это барабашка, то его покормить. Я ему молока поставила рядом с кроватью.

Ну... Я, правда, в это не верю. Но ходить он перестал (Екатерина Орлихина, 1986 г.р., из Москвы, учится в МГУС).

[Н. Финк добавляет: «Говорят, если конфеты оставляют, то слышно, как ночью шуршит обертка».]

Барабашка-эмигрант

Наши знакомые уехали в Германию и жили там в лагере... для эмигрантов... временном. Месяца два там живут, а потом они там покупают ипотеку или им квартиру так дают, смотря по ситуации. Четыре комнаты русских рядом были. И у всех стали вещи пропадать. Если носок — то один... Расчески, щетки зубные старые. Ерунда всякая, никому не нужные вещи, но много пропало. Когда уезжали — это выяснилось. Что именно у русских. Спросили у бабушки, что-то вроде консервжки, куда вещи могут исчезать. А она сказала: «А это барабашка здесь русский. С вами здороваются». Так и называла — «барабашка». Она русская была (Екатерина Орлихина).

Смерть за дверью

Нельзя открывать дверь, если в нее позвонили или постучали, и вы смотрите в глазок, а там — НИКОГО НЕТ [выделяет голосом]. Потому что это Смерть (Валерия Колода).

Примечания

¹ См.: Бергсон А. Две формы памяти // Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти. М., 1979. С. 61—75.

² См.: Зиновьев В.П. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987; Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968.

³ Ефимова Е.С. Основные мотивы русских быличек. Опыт классификации. URL: www.ruthenia.ru/folklore/efimova

⁴ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1971.

А.Д. ЦВЕТКОВА
Павлодар, Казахстан

СИСТЕМА НОРМ И ЗАПРЕТОВ В БЫЛИЧКАХ О ПОКОЙНИКАХ

(по записям быличек Центрально-Северного Казахстана)

Наши многолетние наблюдения показывают, что восточнославянская фольклорная традиция в Казахстане представляет собой уникальное явление, поскольку Казахстан отличается своей полиэтничностью. В условиях этой полиэтничности фольклор становится одним из факторов национальной идентификации, поэтому традиционный фольклор восточных славян в Казахстане отличается хорошей сохранностью.

К числу повсеместно бытующих и актуальных в регионе традиционных жанров относятся былички, что соответствует общим тенденциям бытования фольклора в современности. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «они относятся к числу наиболее продуктивных фольклорных жанров, донине не утративших актуальность»¹.

В многочисленной коллекции устных суеверных рассказов заметное место занимает тематический цикл быличек о смерти и покойниках. В совокупности они отражают различные этапы похоронного обряда, содержат в себе идущие из глубокой древности знания и учат человека нормам ритуального поведения в момент, когда «чужой» мир заявлял о себе в лице умершего. В данной статье на материале быличек, записанных с 1978 по 2006 г. в Центрально-Северном Казахстане (Акмолинская, Павлодарская области) рассматривается система норм и запретов, связанных с народными представлениями о смерти и покойниках, выявляется их связь с похоронным обрядом.

Суть ритуального поведения человека — попытка договориться с сакральным. Именно поэтому потустороннее заявляет о себе тогда, когда поведение человека не соответствует ритуалу. Исходя из

этого былички о покойниках, как правило, строятся по сюжетной схеме: нарушение нормы (запрета) — столкновение с мифологическим персонажем (смертью, покойником) — последствия контакта с мифологическим персонажем — защита от мифологического персонажа.

Система мифологических представлений, связанная с культом предков, состоит из разновременных элементов — как архаических, так и более поздних. Нередко эти нормы восходят еще к дохристианским представлениям. С течением времени они трансформировались, но многие из них не потеряли своей значимости. Мифологические представления устойчивы. При появлении нового, как отмечает О.А.Черепанова, старое, как правило, не исчезает, а откладывается в виде напластований разных эпох².

Что представляет собой система этических норм и запретов, отраженная в современных записях быличек? Какое место в ней занимают древнейшие верования, как связана она с похоронным обрядом и каким образом закрепились в устных рассказах более поздние народные представления, обычаи и традиции?

Структура похоронного обряда включает в себя три фазы: прелиминальный период, связанный с отделением лица от своего прежнего социального места; лиминальный период, имеющий определенную продолжительность и предполагающий специфическое ритуальное поведение участников обряда (посвящаемых или «лиминальных персон»); постлиминальный период, в течение которого «лиминальные персоны» наделяются новым социальным статусом, а весь коллектив, задействованный в ритуале, возвращается после определенных ритуальных действий, к обычному течению жизни³. Быличка учит человека нормам ритуального поведения на каждом из этих этапов.

В прелиминальный период проявляются знаки смерти. Так существует представление о том, что «если человека где-нибудь окликнет по имени непонятный голос, то не надо на него откликаться. Если же невзначай ответишь на такой голос, то вскоре умрешь, потому что смерть зовет тебя к себе⁴. Предзнаменованием близкой смерти в современных поверьях считается также необъяснимый ночной стук. Эти представления находят отражение в быличках: *«Ну и вот, с теткой с моей. Она была замужем, муж у нее был Яков. Ну, что-то он немножко заболел. <...> И вот ночью — зима была — и она слышит, что стучит кто-то в окно. Она выглянула в стекло, в окно, и видит, как мохнатая рука, прямо полностью мохнатая. Но только руку видела. И она его разбудила: “Яша, Яша, — говорит, — иди, посмотри, кто-то там стучится, какой-то интересный или голый”*».

Он взял ружье, обошел вокруг — землянка у них была. Обошел вокруг землянки, зашел и говорит: “Ты что, там даже следов под окном нет, ни одного следа нет”. Легли спать. Потом он уехал в больницу. Мать утром пришла, бабушка моя — покойница. И она ей рассказывает: так и так, мама. Она говорит: “Зачем называла имя?” Нельзя называть имя, когда кто-то ночью стучится, когда будишь — ну, разбудить там: “Яша, Яша, иди, посмотри”. И это было утром. А в обед уже позвонили, что он умер. У него там что-то с сердцем случилось, он моментально умер»⁵.

Лиминальный период также регламентирует ритуальное поведение участников обряда. Повсеместно существует запрет обмывать покойника близким родственникам, а также использовать воду после омовения. «В результате омовения человек лишается последних признаков принадлежности к живым, т.е. “вымытость” — устойчивый признак смерти. Основной критерий выбора места захоронения воды и принадлежности омовения — где не ходят люди и скот, граница, подполье»⁶. Нарушение запрета вызывает активность представителей потустороннего мира: «Одна женщина говорит: “Что дед-то к тебе не приходит?” Я говорю: “Какой дед?” Она говорит: “Ну, твой-то”. Я говорю: “Ты что? С ума сошла? Мой дед придет ко мне? Закопали так, что не вылезешь”. Она говорит: “А меня замучил”. Тоже деда похоронила. Я говорю: “Как замучил?” — “Каждый день, — говорит, — является”. <...> А потом мне тут женщина говорит: “Знаете, она его сама мыла и даже воду пожалела вылить на улицу. Взяла и после его полы вымыла”, — говорит. Я говорю: “Ничего себе, воду-то пожалела вылить. Покойника вымыла и пол вымыла”. И вот он и начал. Она и говорит, что каждую ночь приходит. Видно, не положено самим мыть. А потом этой водой и пол мыть. Зачем? Взяла — вылила куда-нибудь ее. Говорят, чтоб не топтали, куда-нибудь в сторону»⁷.

По традиции, с умершим человеком должны попрощаться все жители деревни: «Рассказывал мне дядя мой. Умерла у них в селе женщина, а через несколько дней после ее похорон идет он возле кладбища, и выходит ему навстречу эта женщина и говорит: “Василий, давай с тобой прощаемся, а то не успели”. Он подал ей руку, и они попрощались» (Синицкина Н.И., 63 года, с. Каменка Балкашинского р-на Акмолинской обл., 1986).

Отпевание в церкви, свечи за упокой обязательны в похоронном обряде, они помогают умершему «успокоиться», «прижиться» на том свете. Игнорирование обряда вызывает приходы покойника домой: «У женщины одной умер муж. А жили-то они меж собой плохо, нескладно. Он партийный был, в Бога не верил. Бывало, как начнет

богохульствовать, доказать все хотел, что Бога нету. <...> Так вот, помер он внезапно, схоронили его честь по чести, всё как полагается. Правда, в церкви не отпевали и землицей освященной могилку не посыпали (он же неверующий был). Жена его вскоре замуж вышла, муж второй ее сильно любил. Как замуж вышла, так и началась у нее беспокойная жизнь. Придет с работы в обед, в комнате одна, а слышит, будто ходит кто-то, пол скрипит, вздыхает кто-то тяжело. Встанет она у окна, а дыхание ближе и ближе, дышит ей прямо в лицо и на нее наваливается, душит»⁸.

Необходимо отметить, что покойник «успокаивается» только тогда, когда обязательные обряды выполнены: «...пошла она на следующий день в церковь, попросила воды и земли освященной. Землю на могилу высыпала, воду тоже вылила на могилу. Молилась о спасении души мужа. Ночью он пришел и сказал, что теперь его душа спокойна. Больше он ее не тревожил»⁹.

Тело должно быть предано земле. «Обычай зарывать покойника в землю не мог с течением времени не породить чувства опасности от близкого соприкосновения с трупом»¹⁰: «А вот бабушка еще рассказывала, наша бабушка, моя. Вот ей скоро година будет — 7 июля. Она рассказывала. Она где-то жила в деревне, и там было недалеко кладбище. И на этом кладбище, говорит, все время ночью стонало, стонанье слышали. И многие люди слышали это стонанье. Пойдут вечером, а кладбище-то рядышком, слышат: стонет на кладбище. Потом, говорит, стали стерегчи, что же это стонет. Когда стерегчи стали ходить, и оказалась наверху человеческая кость. И кость эта на земле незакопанная»¹¹.

Постлиминальный период также связан с рядом запретов и норм. После похорон близкого родственника, по народным представлениям, нельзя ночевать в доме одному. Об этом запрете рассказчик может сообщать в экспозиции былички: «На Руси так принято, что когда умирает человек, люди, кто остается после смерти, они ночевать в доме боятся, обязательно кто-нибудь ночует в доме с ними» (Цветков В.Д., 53 года, г. Павлодар, 2006). В другом рассказе запрет формулируется персонажем: «...когда она умирала, то наказала дочери: “Когда я умру, ты позови кого-нибудь из соседей переночевать. А если будешь одна спать, то ложись на печке”. Умерла она, дочь сделала, как ей наказала мать. Но никто не согласился пойти ночевать. Тогда легла она на печи. А она ждала ребенка, а муж был в лесу, на работе. И вот ночью приходит мать и говорит: “Ты почему одна спишь?” И лезет к ней на печку, хочет убить ее. Лезет и не может залезть» (Сохнова О.Д., 68 лет, с. Каменка Балкашинского р-на Акмолинской обл., 1986). В дан-

ном тексте печь выступает как центр «своего» мира, освоенного пространства, так как «она связана с переработкой естественных, “природных” продуктов в искусственные, “культурные”»¹². Печь защищает от губительного влияния смерти. «Воротившись с похорон, должно прислонить ладони к печи или отодвинуть заслонку и заглянуть в ее устье»¹³.

С помощью различных запретов и ограничений контролировались не только внешние проявления предписанных традицией правил поведения во время траура, но и эмоциональное состояние. В этом отношении особенно показателен широко распространенный запрет долго предаваться горю, который обычно объясняется тем, что умерший долго не сможет «успокоиться» подобающим образом на том свете¹⁴. Как пишет А.В. Никитина, «оплакивать умершего, что называется, “со слезой” можно лишь до определенного момента. Таким моментом обычно считается погребение; находящегося в земле покойника тревожить слезами и рыданиями нельзя»¹⁵. Слезы мешают мертвому, тревожат и понапрасну беспокоят его¹⁶, более того, по древним верованиям, «именно слеза (шире — вода) способна оказать оживляющее действие на умершего человека, поэтому слезы родных тревожат мертвых призывами к земле и к земной жизни»¹⁷: *«По покойникам нельзя сильно плакать. Вот у одной женщины умер сын. Она за ним так всегда сильно плакала да убивалась. Вот один раз пришла с соседкой, бабой Катей, кур обрабатывать, ощипывать, в баню. Разговорились с ней, о сыне заговорили, та опять давай плакать. Тут собака залаяла, и она вышла. А соседка сидит, сама курей общипывает. И слышит: за плечо ее кто-то взял. Она оглянулась, а на полке ее сын сидит и говорит: “Баба Катя, пусть мама не плачет по мне, мне уже мокро там. Скажите ей, пусть не плачет, пожалуйте”. И исчез»*¹⁸.

Если жена тоскует по умершему мужу, то он по ночам, по народному поверью, может явиться к ней огненным змеем, проникая в дом через трубу, либо просто будет мучить «нечистый» в облике мужа: *«У маминой сестры умер муж, и она по нем сильно тосковала. Мы слышали, что он приходил к ней по ночам, разговаривал. Однажды мы с сестрой ночевали у тетки, спали мы на кровати, а тетя — на печке. Ночью слышим мы, как он к ней прилетел, начал разговаривать с ней, принес ей ужинать что-то. А как только петухи запели, он исчез»*¹⁹.

В народных представлениях кладбище считается пограничным локусом. В соответствии с этим землю с могилы нельзя приносить в дом: *«Это было в Полтавке. Умер муж. Они молодые были. И она с могилы свежей земли взяла. Тогда пола мазались. А этой землей сма-*

зала пол. *И он стал-таки под окошко ходить, тоже ходил и стучал*» (Терехина Н.П., 69 лет, с. Песчаное Качирского р-на Павлодарской обл., 1993).

С могил нельзя собирать и уносить то, что оставляется родственниками во время поминания. «Это может трагически кончиться для человека, так как в народе существовала идея, что эти припасы ест сам умерший»²⁰. Таким образом, забирая ритуальные угощения с могил, человек как бы приобщает себя к миру мертвых. Героиня былички, нарушившая запрет, заболевает: «...одна говорит — это могильная кость. Кто говорит — мертвецкая кость. Это, ну они как объяснили, что когда-то, может быть в детстве, ты нарушила какие-то там традиции, ходила на кладбище или что-то ела. Действительно вспомнила — наверно точно. Говорит, эта болезнь тебе перешла как наказание» (Синева Т.В., 20 лет, с. Песчаное Качирского р-на Павлодарской обл., 1993).

Одна из основных категорий народной этики — память. Умершие предки священные для человеческой памяти. Отступление от этих норм, забвение предков не принесет счастья и грозит бедой. Из глубокой древности идет обычай поминания умерших предков. «Главное в погребальном обряде — уважение к памяти умершего»²¹. И это также находит отражение в содержании быличек. Героиня наказывается духом умершего отца за то, что не помолилась за него в день его именин: «...а как раз был праздник — Митрев день. А отец наш — Митрей его звали. И он был мянниник в этот день. Вот я сидела, сидела, что-то я делала там вечером — то ли я вязала, то ли, может, что-то штопала — не помню это. А свету ведь не было — маленькая лампочка без стекла горит. Думаю, лягу на печку, полежу немножко, а потом встану. Надо мне молиться за отца: завтра он мянниник. <...> Вот, тогда я легла и, видать, поуснула. Открылась дверь, зашел. Я лицо не видела. Только меня таким здоровым пальцам как взял за правую руку и меня с печи стянул, я упала»²².

Многочисленны в нашей коллекции тексты, в которых отразился культ предков, представления человека о загробном мире и запреты, связанные с ними.

Покой усопших нельзя нарушать: «На вечерке это было. Поспорили два парня, что один из них сможет пойти в одиночку на кладбище и в доказательство принести крест. Вот пришел тот парень на кладбище, ухватился за первый попавшийся крест и вытащил его из земли. И тут встала из могилы девушка и спрашивает его: “Зачем тревожишь меня, я уже давно сплю”. Прильнула к нему, обняла крепко. Он руки поднял, силится оторвать ее от себя, но не тут-то было. С тех пор и носит он ее с собой. Вот так-то покойников тревожить»²³.

По кладбищу нельзя ходить ночью, на месте кладбища нельзя строить дом (там, где были найдены человеческие кости), ездить на лошади, тракторе: «Однажды старый дед ехал на лошади по чистому полю. Навстречу ему дул холодный ветер. “Раньше на этом поле были могилки, теперь же его пашут”, — подумал старик. Остановился и пошел по полю. Сам он не верил в Бога и вообще ни во что не верил. Вдруг откуда-то взялась птичка, она летала вокруг него. А потом он услышал, вдруг кто-то ему говорит: “Убери лошадь, нам и так тяжело”. У деда волосы встали дыбом. Он погнал лошадь что есть силы»²⁴.

«Активность» покойника может вызвать нарушение человеком не только ритуальной, но и бытовой нормы поведения (или же, по словам А.В. Никитиной, «ходят те, кто не смог в свой смертный час освободиться от забот и проблем мира живых»²⁵): «*Был такой случай на работе. Одна рассказывала, что у них умерла мать. Это были женщины такие, что они пили, пьянствовали. А матери не нравилось вот это, что пили. И вот ночью они просыпаются и слышат, что посуда немытая, и моет кто-то посуду. И вот, это вот, действительно. Они встали и смотрят, что посуда, вроде как, смыта. <...> Как не пьют, значит, никто не появляется. А как начинается пьянство у них, в комнату как будто кто-то заходит»*²⁶.

Таким образом, былички являются звеном, связывающим живущих с давно минувшими поколениями, и именно через них передаются познания, мысли и убеждения, накопленные веками и не потерявшие своей важности в наше время. Система норм и запретов, содержащаяся в быличках, отражает идущие из древности народные представления о загробном мире и регламентирует поведение человека на всех этапах похоронного обряда.

Примечания

¹ Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности (URL: <http://www.ruthenia.ru/@/@/>)

² Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983. С. 6.

³ Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 195.

⁴ Семенова О.П. Смерть и душа в поверьях и рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 228.

⁵ Цветкова А.Д. Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана. Павлодар, 2006. С. 94.

⁶ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 107.

⁷ Цветкова А.Д. Указ. соч. С. 120.

- ⁸ Там же. С. 111.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 185.
- ¹¹ *Цветкова А.Д.* Указ. соч. С. 120—121.
- ¹² *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 117.
- ¹³ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу / опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1868. Т. 2. С. 31.
- ¹⁴ *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Л., 1990. С. 101.
- ¹⁵ *Никитина А.В.* Русская демонология. СПб., 2006. С. 238.
- ¹⁶ *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. Л., 1990. С. 65.
- ¹⁷ *Еремина В.И.* Историко-этнографические истоки мотива «вода — горе» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 200.
- ¹⁸ *Цветкова А.Д.* Указ. соч. С. 118.
- ¹⁹ Там же. С. 106.
- ²⁰ *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 181.
- ²¹ *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 184.
- ²² *Цветкова А.Д.* Указ. соч. С. 121.
- ²³ Там же. С. 122.
- ²⁴ Там же. С. 119.
- ²⁵ *Никитина А.В.* Указ. соч. С. 228.
- ²⁶ *Цветкова А.Д.* Указ. соч. С. 118.

Т.Ю. СУХОПЛЮЕВА
Ижевск

МОТИВ «НАРУШЕНИЯ ЗАПРЕТА» В БЫЛИЧКАХ О БАННОМ ДУХЕ НА ТЕРРИТОРИИ УДМУРТИИ

В традиционной культуре баня является не только неотъемлемой частью хозяйственных построек, но также осознается как сакральное место обитания банного духа. Баня представляет собой пространство, параллельное дому, так как оно не «одомашнено», в связи с этим здесь кроме реализации санитарно-гигиенических нужд, родильных, свадебных обрядов могут происходить и обряды вредоносной магии, обучение колдовскому мастерству. По мнению Н.А. Криничной, «функции бани в крестьянском быту весьма разнообразны. Помимо своей непосредственной функции баня имела множество других — утилитарных и обрядовых, рациональных и иррациональных. Часто те и другие находятся в синкретическом единстве»¹.

По данным полевых исследований 2006 г. на территории Удмуртии в русской традиции лексема *банник*, *баенник* практически не употребляется, данное название неизвестно большинству информантов: <Название «банник» не слышали?> Нет, нет. Да у нас этого не было здесь²; Вот я первый раз слышу³. Положительные функции банника на сегодняшний день практически не фиксируются, в связи с чем данный образ зачастую трансформируется в нечистую силу: Там [в бане], де, бесы⁴; Задавят, говорят, черти в бане⁵, — либо сливается с образом домового: <Слышали такое название: банник?> Это, все равно, домовый⁶. Как отмечает Н.А. Криничная, «баенник, наряду с домовым, дворовым, гуменником, овинником, ригачником изначально является одной ипостасью древнейшего синкретического духа, который дифференцируется по мере развития жилища»⁷.

Мифологические рассказы о баннике однозначно негативны. В народном сознании дух, проживающий в бане, опасен для человека, он наделяется способностью приносить болезни и смерть.

Традиционно у народов Урало-Поволжья (за исключением, пожалуй, татар) роды принимались в бане. У удмуртов рождение ребенка воспринималось как таинственный акт, совершающийся не без участия предков. Функциональная значимость банника при этом маркирована крайне отрицательно, он может нанести вред новорожденному, умертвить и т.д. В удмуртской традиции, по словам В.Е. Владыкина, «одноглазые банники — мунчо кузё были опасны для парящихся. Они выворачивали наизнанку одежду, могли подменить ребенка»⁸.

В современном бытовании банный дух предстает в виде антропоморфного или аморфного существа⁹. Он может принимать образ родственников, близких знакомых¹⁰. В удмуртской традиции банник (*мунчо* — баня, *кузё* — дух; в северных районах Удмуртии употребляется еще одна русифицированная лексема: *баня-кузё*¹¹) невидим. Современная мотивировка невидимости зачастую сводится к появлению электричества: *Электричество горит, не увидишь никого*¹². Вообще невидимость — один из характерных признаков банного духа. «В обычной ситуации, — как пишет А.В. Никитина, — он невидим и напоминает о своем присутствии шумом»¹³. Татарский банный дух — *минча иясе* — также показывается редко, предпочитая оставаться невидимым¹⁴.

В татарской фольклорной традиции существует женская ипостась банного духа. *Минча эби* (банная бабушка) у чепецких татар, подобно баннику в славянской мифологии, живет под печью и полом¹⁵.

В современном бытовании сохранились представления о семействе банного духа: «Часов в двенадцать столько народа появилось, говорит, раздетые, парятся, шум стоит»¹⁶.

Время активизации мифологических персонажей — полночь, в связи с этим одним из основных мотивов современных быличек о баннике является мотив нарушения запрета на посещение бани после полуночи. В баню следует ходить до полуночи, так как затем наступает время банного духа, об этом известно большинству информантов: *А, говорят, что не надо ходить, ведь, да*¹⁷; *После полуночи-де не ходят*¹⁸; *А зачем-то нас свекровка всегда предупреждала, что после полуночи не ходите в баню*¹⁹; *После полночи не ходите*²⁰.

Нарушение данного правила зачастую влечет за собой трагические последствия, нередко заканчивается смертью: банник пугает задержавшегося в бане²¹, давит²² и т.д.

В быличке о нарушении запрета сам запрет, как правило, выносится в зачин повествования: *Вот и нельзя в двенадцать, после двенадцати часов в баню идти... У меня этот, брат был, тоже, ну, он верил все дак, вроде. Я, гыт, пошел, поддал, гыт, смотрю, там: это... венки в руках, гыт, держит и сидит, тазик рядом. Он голый, л-ооо! Соседи пируют, да, он голый бежит!*²³

Структура данной былички выглядит следующим образом: сообщение нормы правильного поведения, норма нарушена, происходит встреча с мифологическим существом, финал встречи. Описание банного духа при этом практически отсутствует, но система индифференциальных интерпретируется легко, обозначения ясны из контекста. Основой повествования становится действие. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, в мифологическом рассказе «функция решительно преобладает над атрибутом»²⁴.

Усиление эстетической и информативной функций былички в современной фольклорной традиции не вытесняет до конца ее социально-бытового значения. Приведенный выше текст активизирует и практическую цель, предупреждая о возможных последствиях нарушения правила. Как отмечает В.П. Зиновьев, «именно “практическое”, “прикладное”, значение подобных рассказов стимулировало их широкую популярность»²⁵.

Соблюдая все жанровые признаки былички, данный текст отличается своей комической, а не трагической развязкой. Рассказ записан у татар, при этом отличительные этнические признаки *минча иясе* отсутствуют.

В другой быличке сообщение о запрете является итогом повествования:

Пошли мы в баню, ходили, всё нормально. А бабушка не ходила, чо ли? Через две бани в неделю, то есть водили мы ее. И всё, Тоней звать, хозяйку-то. Ждем-ждем-ждем-ждем, муж вышел уже, нету ее, нету ее. У меня муж пошел в баню, нету, говорит, ее в бане. Нигде, ничо нет, баня — пусто. Ждали, ждали, всю ночь ждали, и нет ее. Уже светло, наверно, это летом. И выходит утром, в валенках, в галошах, белые валенки у ее. Вся в грязи, глина красная.

— Тетя Тоня, ты где была?

— В бане.

— Как в бане? Ведь Петя ходил, у меня муж-то, никого там не было.

— Я, — говорит, — его видела. А говорить-де не дают.

Нельзя говорить ей. Ак чо, как, чего было? Вот, говорит, в дыре... А дыра — кошка только пролезет, и никак не возможно! Тут, говорит, меня увели. И вот завели меня туда, говорит, и всю ночь,

*говорит, она там была, под полатам. Вот, говорит, мунчо кузл. Ну, пришел дяденька, а борода большая, говорит, завел меня. Вот, пошла поздно, нельзя ходить уж поздно*²⁶.

Локусом *мунчо кузё* становится место под баннным полком. Происходит трансформация банного пространства: место, куда только «кошка пролезет», увеличивается. Изменение пространства внутри бани после полуночи зафиксировано нами и в другом рассказе: баня изнутри становится «огромным баракom»²⁷. Внутреннее пространство бани является пространством небытия, где человек лишается возможности говорить и действовать.

Уберечься от воздействия нечистой силы можно, закрыв глаза и игнорируя происходящее:

*Был у нас рабочий, он во время революции, после революции в Санкт-Петербурге служил. И, говорит, что-то, говорит, голодно стало, и он пошел в деревню. Я, говорит, пособираю, как раньше говорили, собирать, то есть побираться. А ночевать, значит, семья большая, ну, поскольку он солдат, и пришлый оттуда, и дали мне, говорит, половики чистые дали, и пойд, гыт, в эту баню спи. Он вообще-то и неверующий был, но вот это, говорит, со мной было. Часов в двенадцать столько народа появилось, говорит, раздетые, парятся, шум стоит, а я, говорит, на полке во так вот зажался, они, гыт, меня думают эти, нечисть, бесовщина, они меня хотят выгнать из бани. А я — солдат, чо я, гыт, хуже что ли их. Я, гыт, слышал раньше, если смотреть не будешь — не страшно, а если увидишь — могут задавить. После полуночи, после полуночи смотрит всё, говорит, стихло, я, говорит, спокойно спал*²⁸.

В данном тексте основной частью сюжета становится мотив встречи с мифологическим существом. Быличка структурирована таким образом, что причина случившегося, которая является решающей для всех последующих событий, замыкает следствие. Оказывается, что основная функция анализируемого нами рассказа заключается уже не в прагматическом, нравоучительном воздействии; на первое место рассказчик ставит эстетические и информативные функциональные признаки. Как отмечает Л.Н. Виноградова, «большая часть быличек, описывающих встречи с мифологическими персонажами, неявным образом отражает мотив нарушения запрета», в наказание за что дух вредит или встречается с нарушителем²⁹.

В приведенном выше рассказе ситуация с мотивом «открывать и закрывать глаза» означает принятие «привил игры» потустороннего мира. Герой в рассказе уподобляется персонажам «антимира», это, своего рода мнимая смерть.

Н.А. Никитина говорит о том, что «баня с каменкой представляет собой мини-модель дома с его печью. Она, с одной стороны, принадлежит “своему” (родовому, семейному) пространству, а с другой стороны, располагается на “перекрестке” миров»³⁰. Основная функция банника в быличках о нарушении запрета посещать баню после полуночи заключается в том, чтобы защитить сакральное пространство от посягательств человека. Банный дух контролирует поведение человека, охраняя ноуменальный мир от человеческого вмешательства. И если в обычной ситуации банника увидеть невозможно, то при нарушении определенных правил он проявляет себя для того, чтобы наказать виновного. По словам Т.Г. Владыкиной, пренебрежение конкретными, свернутыми до формул правилами поведения, возведенными в закон и освященными опытом предков, нарушает природное и — как следствие — социальное равновесие.

Таким образом, основная функция мифологических рассказов о нарушении запрета не только информативная, но и прагматическая — обучение правильному поведению. Банный дух в быличках, где основным мотивом является нарушение запрета на посещение бани после полуночи, контролирует человеческое поведение и наказывает за попытки человека проникнуть в иное, «неодомашненное пространство». Сопоставление мифологических рассказов о баннике разных этнических традиций на территории Удмуртии указывает на их общие жанровые и типологические особенности, что позволяет нам выделить некий тип *банника / мунчо кузё / минча иясе*.

Примечания

¹ *Криничная Н.А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004. С. 27—28.

² Шулятьева Нина Ивановна, 1927 г.р., уроженка д. Архангельское Красногорского р-на Удмуртской республики (далее — УР), образование 7 кл., русская. Зап. в с. Красногорье того же района. Здесь и далее используются полевые материалы автора, запись 2006 г.

³ Торхов Дмитрий Степанович, 1934 г.р., образование среднее специальное, русский. Зап. в д. Каменный Ключ Вавожского р-на УР.

⁴ См. примеч. 2.

⁵ Ашихмина Татьяна Геннадьевна, 1972 г.р., образование среднее, удмуртка. Зап. в д. Багыр Красногорского р-на УР.

⁶ Вострикова Юлия Николаевна, 1930 г.р., образование незаконченное высшее, русская. Зап. в с. Водзимонье Вавожского р-на УР.

⁷ *Криничная Н.А.* Указ. соч. С. 93—94.

⁸ *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 9.

⁹ Варфоломеева Зоя Петровна, 1930 г.р., образование 2 кл., удмуртка. Зап. в д. Старое Кычино Красногорского р-на УР.

¹⁰ Жуйкова Анфиса Корниловна, уроженка д. Тимофеевка Увинского р-на УР, образование 5 кл., русская. Зап. в д. Каменный Ключ Вавожского р-на УР.

¹¹ То же.

¹² Кузнецова Дарья Алексеевна, 1935 г.р., образование 7 кл., удмуртка. Зап. в д. Дятлево Алнашского р-на.

¹³ *Никитина А.В.* Русская демонология. СПб., 2006. С. 73.

¹⁴ *Касимов Р.Н.* Традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар: конец XIX— середина XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2003. С. 33.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См. примеч. 3.

¹⁷ Шадрина Галина Алексеевна, 1946 г.р., образование среднее, русская. Зап. в с. Волипельга Вавожского района УР.

¹⁸ См. примеч. 2.

¹⁹ См. примеч. 5.

²⁰ Самоделкина Анна Гурьяновна, 1927 г.р., образование 4 кл., русская, старообрядка. Зап. в д. Багыр Красногорского р-на УР.

²¹ Дружинина Матрена Егоровна, 1928 г.р., образование 7 кл., уроженка д. Макшур Алнашского р-на УР, удмуртка. Зап. в Алнашском р-не УР.

²² Самоделкина Анна Гурьяновна (см. примеч. 20); Варфоломеева Зоя Петровна (см. примеч. 9).

²³ Субаев Рафаил Гусманович, 1935 г.р., образование среднее, татарин. Зап. в с. Алнаши Алнашского р-на УР.

²⁴ *Неклюдов С.Ю.* Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998. С. 15.

²⁵ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 386.

²⁶ Терешина Любовь Евлампиевна, 1937 г.р., образование 7 кл., удмуртка. Зап. в д. Архангельское Красногорского р-на УР.

²⁷ См. примеч. 3.

²⁸ То же.

²⁹ *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 164.

³⁰ *Никитина А.В.* Указ. соч. С. 71.

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

Выпуск 12

**СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ
НОРМАТИВЫ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сборник научных статей

Составители

**Михаил Дмитриевич Алексеевский
Варвара Евгеньевна Добровольская**

Редактор *И.Е. Чибисов*

Дизайн и верстка *И.К. Дергунова, Т.В. Бурицева*

Корректор *И.Е. Посоха*

Подписано в печать 23.04.09. Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура NewtonС. Объем 21,5 уч.-изд.л.; 21,0 а.л.; 23,5 печ.л. Тираж 300 экз. Заказ №

ФГУК «Государственный республиканский центр русского фольклора»
119034, Москва, Турчанинов пер., 6

Отпечатано в типографии ОНО «Типография Россельхозакадемии».
115598, г. Москва, ул. Ягодная, д. 12.