



ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ

Под редакцией

Л. К. БАЙБУРИНА



ЛЕНИНГРАД

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

1985

Сборник посвящен описанию и анализу стереотипных форм поведения у народов Европы, Азии, Америки, Австралии. Наряду с теоретическими вопросами рассматриваются конкретные проявления стереотипизации поведения, особенно характерные для этикета, обрядов, игрового поведения и других сфер деятельности. Выявляются исторические корни стандартов поведения, принятых у разных народов, психологические механизмы регуляции поведения.

Рецензенты:

Н. Б. ВАХТИН, И. С. КОН

ПРЕДИСЛОВИЕ

Название этой книги требует пояснения. Под стереотипами поведения понимаются устойчивые, регулярно повторяющиеся формы поведения. Это своего рода штампы, шаблоны, образцы поведения, принятые в той или иной культуре. Определение «этнические» (стереотипы поведения) не только конкретизирует предмет исследования, но и говорит о направленности книги, основная цель которой видится в выявлении этнически специфических стандартов поведения. Иными словами, из всего многообразия присущих каждому народу стереотипов поведения нас будут интересовать главным образом лишь те, которые являются специфическими для того или иного этнического образования. Однако описание этнически своеобразных моделей поведения предполагает на первом этапе выявление общего основания — стереотипов поведения, которые присущи разным этническим культурам. Собственно об «этнических стереотипах поведения» можно говорить лишь после выявления «репертуаров» стереотипных форм поведения, принятых в различных культурах, и их сравнения. Поэтому заглавие данного сборника следует рассматривать скорее как название целенаправленного этнографического поиска в изучении поведения.

Стандартизация всех аспектов жизнедеятельности характерна прежде всего для так называемой традиционной культуры. Более того, стереотипизация опыта является собой суть механизма традиции. Это, разумеется, не означает отсутствия стереотипов в современной культуре, поскольку ни одна культура не может существовать без традиции.

Стереотипные формы поведения издавна привлекают к себе внимание представителей самых различных научных дисциплин — психологов, социологов, историков, лингвистов, этологов и др. Такие разновидности стереотипизированного поведения, как обряды и обычаи, стали традиционными объектами этнографических исследований. И это не случайно, поскольку в стереотипах поведения отчетливо

выражается этническое своеобразие культуры.¹ Набор стереотипных форм поведения, вырабатываемых в каждом обществе, естественно, не ограничивается сферой обряда и обычая. Стандарты поведения характерны для многих других сфер деятельности, и прежде всего — общения (и уже — этикета), социализации индивидов, технологических процессов (трудовые приемы и навыки), игрового поведения и т. д. В этнографическом изучении некоторых из перечисленных разновидностей стандартизированного поведения наметился определенный сдвиг. В первую очередь это относится к исследованию традиционных способов воспитания и обучения детей,² а также — стереотипов общения.³ И все же говорить о планомерной, целенаправленной работе по отношению ко всему спектру стереотипов не приходится. Но дело не только в широте охвата различных форм такого поведения (хотя и она необходима). Все больше ощущается отсутствие общих посылок, общего инструментария исследований. В итоге данные, получаемые при изучении различных сфер стандартизированного поведения, оказываются практически несопоставимыми, что резко снижает их эффективность.

Ближайшими задачами этнографического исследования стереотипов поведения представляются: выработка общих взглядов на природу и сущность стереотипизации поведения; определение места этого явления в общем механизме культуры; дальнейшее уточнение задач этнографического подхода; объединение усилий с представителями других дисциплин, изучающих шаблонизированные формы поведения, и прежде всего — с психологами, социологами, семиотиками, лингвистами.

При рассмотрении стереотипов поведения исходить, вероятно, следует из нескольких предпосылок.

Во-первых, стереотипы поведения (как и поведение в целом) являются социальными феноменами. Это означает, что поведение человека в обществе обусловлено особенностями социальной организации общества, его социокультурными механизмами.

Во-вторых, поведение человека вариативно как в синхронии, так и в диахронии (т. е. в историческом и в этническом пространстве).

В-третьих, стандарты поведения коррелируют с реальной стратификацией общества. Другими словами, каждая половозрастная, конфессиональная, этническая, профессиональная и другие группы и субкультуры общества имеют специфические стереотипы поведения.

Таковы самые общие предпосылки. Специфика этнографического подхода к исследованию стереотипов поведения определяется более конкретными положениями.

Прежде всего следует отметить двуплановость стереотипов поведения. Одной своей стороной они коренятся в сфере обыденного сознания, другой — в эмпирически наблюдаемом пласте традиционно-бытовой культуры. Будучи идеальными конструктами (элементами сознания), этнические стереотипы поведения являются объектами изучения этнопсихологии и этносоциологии. Будучи компонентами бытовой культуры и реализуясь в объективированных формах, они являют собой объект собственно этнографических исследований. Очевидна насущная необходимость их целостного рассмотрения — не только в привычном для этнографов ключе (как выраженных в конкретной форме элементов традиционно-бытового среза культуры), но и с точки зрения их функционирования в сфере обыденного сознания.

Наконец, стереотипы поведения имеют знаковый характер. Степень знаковости (семиотичности) различных стереотипов может существенно варьироваться. Это зависит от многих причин, которые частично будут рассмотрены ниже. Здесь мы лишь подчеркнем, что знаковость является их общим и неотторжимым свойством.⁴ Не случайно, когда речь заходит об этносемиотике, имеется в виду в первую очередь изучение наиболее устойчивых форм поведения. Но дело даже не в этом. Семиотичность поведения, способность тех или иных действий быть знаками других (и прежде всего социальных) отношений, позволяет рассматривать их в качестве семиотических объектов и применять для их анализа методы, выработанные в семиотике.

В сборнике представлены (с разной степенью полноты) три основных подхода к исследованию этнических стереотипов поведения: этнопсихологический и этносоциологический, историко-этнографический и этнолингвистический (семиотический). Деление это во многом условно и основано на различиях привлекаемого к анализу материала, во-первых, и применяемой методики — во-вторых. В статьях первого раздела (Г. В. Старовойтовой и М. Э. Коган) материалом послужили данные массовых опросов по заранее составленным анкетам. При интерпретации этих данных применялись методы, принятые в социальной психологии и социологии. Статья М. В. Осориной, помещенная в этом же разделе, написана на другом материале. В ней использованы наряду с письменными

источниками собственные наблюдения автора над особенностями функционирования детской устной традиции, и этот материал объясняет применение методов, выработанных не только в психологических, но и в фольклорно-этнографических исследованиях детства.

Историко-этнографический подход к изучению стереотипных форм поведения реализуется в двух разделах. В одном из них (статьи М. Ф. Альбедиль, Е. Г. Рабинович, Т. А. Бернштам, Т. В. Цивьян) исследуются исторические формы регуляции поведения. Статьи другого раздела посвящены описанию и интерпретации таких форм символического поведения, как ритуал и этикет.

Наконец, последний раздел представлен статьями, в которых рассматриваются вербальные и невербальные средства коммуникации (словесные инвективы, оскорбления, языки жестов различных этнических образований). Естественно, поскольку речь идет об этнических особенностях общения, в статьях этого раздела применяются наряду с собственно этнографическими методы анализа, выработанные в лингвистике и семиотике.

Настоящий сборник представляет собой по сути дела первый в отечественной этнографии коллективный труд, специально посвященный комплексному изучению стереотипов поведения. Дальнейшая работа в этом направлении предполагает как расширение тематики (трудовые приемы и навыки, игра, мода, стереотипы отдыха, воспитания, ухода и др.), так и совершенствование процедур анализа и синтеза.

А. К. Байбурин

¹ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973, с. 230.

² См. прежде всего выполненный под руководством И. С. Кона коллективный труд: Этнография детства. (Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. 190 с.; Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983. 230 с.).

³ В этом направлении следует отметить серию работ Б. Х. Бгажикова, получивших обобщение в его книге: Бгажиков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.

⁴ Мысль, что поведение строится на сигнификативной основе (т. е. связано с активным использованием знаков) принадлежит Л. С. Выготскому (Выготский Л. С. Избранные психологические сочинения. М., 1961, с. 164 и др.).

А. К. Байбурин

**Некоторые вопросы
этнографического
изучения поведения**

Поведение человека вариативно и многообразно. В справедливости этой аксиомы сомневаться не приходится. Однако не менее справедливо и другое утверждение: поведение человека в обществе типизировано, т. е. оно подчиняется нормам, выработанным в обществе, и поэтому с неизбежностью во многих отношениях стандартно. Такое положение является результатом действия двух противоположенных тенденций.¹ Первую тенденцию можно назвать центробежной. Она проявляется в разнообразии поведения, его вариативности. Именно эта сторона поведения имеется в виду, когда говорится об индивидуальных особенностях, своего рода «стилистике» поведения. Однако многообразие поведения никогда не бывает беспредельным (в противном случае невозможным было бы общение людей, их объединение в различного рода социальные образования). На упорядочение разнородных вариантов поведения направлена противоположная (центростремительная) тенденция к унификации поведения, его типизации, выработке общепринятых схем и стандартов поведения. Эта вторая тенденция выражается в том, что всякое общество, заботясь о своей целостности и единстве, вырабатывает систему социальных кодов (программ) поведения, предписываемых его членам.

Набор типовых программ поведения специфичен для каждого коллектива. Все они направлены на то, чтобы нейтрализовать тенденцию к индивидуализации поведения, сдерживать рост его вариативности, ибо ничем не контролируемый рост многообразия неминуемо привел бы к распаду общества. Тем не менее социально одобренные программы поведения никогда не покрывают всей сферы поведения человека в обществе. Некоторые фрагменты поведения остаются нерегламентированными, поскольку не

расцениваются как социально значимые. Более того, для каждой этнической культуры характерны свои представления о значимости тех или иных фрагментов поведения и, следовательно, своя конфигурация границы между обязательным (типизированным) и свободным (индивидуальным) поведением. При этом чем более значимы сферы поведения, тем более жестко они регламентированы, тем сильнее контроль над соблюдением стандартов и образцов.

Стандартизированное поведение имеет свои варианты. В соответствии с особенностями социальной организации в сфере «заданного» поведения выделяются различные типы: поведение крестьянина, воина, охотника, ремесленника и т. п. В соответствии с критериями биосоциального членения жизненного пути различается поведение детей, взрослых, стариков, мужчин и женщин. Типология поведения этим, естественно, не исчерпывается. С введением иных координат (например, этнических и конфессиональных) можно говорить о поведении японца в отличие от европейца, христианина в отличие от мусульманина. Если перейти на еще более высокий уровень абстракции, то можно вести речь об эпохальных стилях поведения — например, о поведении средневекового человека. Реальное поведение человека — всегда синтез нескольких типов, нескольких программ: «Человек в своем поведении реализует не одну какую-нибудь программу действия, а постоянно осуществляет выбор, актуализируя какую-либо одну стратегию из обширного набора возможностей».² В этом смысле в семиотике говорят о полиглотизме индивида (ср. теорию социальных ролей в социологии).

Итак, условно можно говорить о двух основных формах поведения. Одна из них сводится к относительно свободному, вариативному поведению. Другая представляет собой регламентированное поведение, подчиняющееся выработанным в коллективе типовым схемам действий в стандартных ситуациях. Какова же природа и функции стереотипизации?

Каждое общество в процессе взаимодействия с внешней средой накапливает определенный опыт. Этот опыт является фундаментом, на котором зиждется самая возможность существования коллектива во времени. Естественно, коллектив заинтересован в хранении, накоплении и передаче этого опыта следующим поколениям. Передача накопленной информации происходит двумя путями: генетически и негенетически. Передача ненаследственной

информации осуществляется в процессе социализации и целиком основана на научении.³ Хранение, передача и аккумуляция социальной информации предполагает ее упорядочение, во-первых, и отбор наиболее значимых фрагментов — во-вторых. На выполнение этих функций и ориентирован механизм стереотипизации. С его помощью накапливаемая информация представляет собой не просто сумму полезных знаний, но определенным образом организованный опыт, который благодаря наличию структуры может быть передан во времени. При этом «коллективная память», видимо, тоже имеет свои пределы. Она не может включать весь опыт. Стереотипизация наиболее значимой информации позволяет не только осуществлять отбор, но и сохранять ее рабочий объем в условиях постоянного обновления. Таким образом, стереотипизация информации явилась действенным средством не только для компенсации энтропийных потерь,⁴ но и в борьбе с эктропией.

Структурирующее свойство стереотипов непосредственным образом связано с их центростремительной интровертной направленностью, т. е. ориентацией на внутренние механизмы самоорганизации. По мнению Б. М. Бернштейна, «чем сложнее система, тем большее место в ее жизнедеятельности занимают самоорганизация, саморегуляция, координация действий составляющих ее подсистем, согласование внутренних процессов и т. п., и сохранение этого опыта обеспечивает системе ее целостность и идентичность».⁵

Интровертный, регулятивный характер стереотипов сближает их с понятием социальной нормы — базисной категории социального контроля. Вопросы, связанные с изучением нормы, относятся к числу наиболее дискуссионных.⁶ Здесь не место для их подробного обсуждения. Коснемся лишь тех проблем, которые могут возникнуть при сопоставлении стереотипов поведения и нормы. Наиболее приемлемую точку зрения на их соотношение выразил К. С. Сарингулян: «Любая единица аккумулируемого и транслируемого традицией социального опыта, или, говоря иначе, любой составляющий содержание традиции стереотип деятельности, коль скоро мы рассматриваем его под углом зрения того, как он реализуется в деятельности людей, что обеспечивает его массовое приятие и устойчивую повторяемость, выступает как норма».⁷ При всей своей привлекательности такой подход нуждается в некоторых коррективах. Во-первых, стереотипизация распространяется на всякое поведение в любой

сфере человеческой деятельности, в то время как социальная норма регулирует лишь общественное поведение людей. Следовательно, сопоставляя стандарты поведения с нормой, мы существенно расширяем её значение.⁸ Второе дополнение вызвано, в частности, известной двусмысленностью понятия нормы. Нормы могут пониматься как исторически сложившиеся правила поведения, и тогда они синонимичны стандартам поведения (с приведенной выше оговоркой). Но в понятии нормы всегда содержится и оценочный смысл. В этом случае норма выступает как выражение некоей внешней точки зрения, в соответствии с которой любой поступок может быть охарактеризован как «правильный» или «неправильный», «хороший» или «плохой», «высокий» или «низкий» и т. д. Естественным коррелятом нормы в таком понимании будет нарушение (а не «свободное» поведение, как в первом случае). Более того, норма существует только на фоне нарушений. Полное торжество нормы в принципе невозможно, так как это понятие лишается смысла. Между тем стереотипы поведения существуют не только для выражения нормы, ее соблюдения, но и для ее нарушений, т. е. «неправильное» поведение имеет свои стандарты. На это указывает широкий класс явлений, присущих каждой этнической культуре (от обрядов, включающих инверсии повседневных норм, до языковых стереотипов сферы обценного). Как пишет Ю. М. Лотман, «норма и ее нарушения не противопоставлены как мертвые данности. Они постоянно переходят друг в друга. Возникают правила для нарушения правил и аномалии, необходимые для нормы. Реальное поведение человека будет колебаться между этими полюсами. При этом различные типы культуры будут диктовать субъективную ориентированность на норму (высоко оценивается «правильное» поведение, жизнь «по обычаю», «как у людей», «по уставу» и пр.) или же ее нарушение (стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству, обесцениванию нормы амбивалентным соединением крайностей)».⁹ Не нужно думать, что ориентация на нарушение нормы относится лишь к сфере индивидуального поведения. Целые слои и группы общества имели свои модели как «правильного», так и «неправильного» поведения (ср. многократно описанный «сценарий» купеческого загула). При этом второй тип поведения в историческом плане не является новацией. Он имеет гораздо более глубокие корни. Во всяком обществе и во все

времена первый тип поведения неизбежно перемежался вторым, ярким выражением которого являлся праздник.¹⁰ В данном случае нас не интересует психофизиологическая подоплека и исторические варианты мотивации этого феномена. Важно то, что соотношение нормы и стереотипа поведения не сводится к их отождествлению. Нормы и стереотипы поведения в каких-то случаях пересекаются, а в каких-то — существенно расходятся. Поэтому представляется необходимым рассмотрение конкретных типов соотношений с целью выведения общих закономерностей.

Основная цель этнографического изучения стереотипов поведения заключается в выявлении их этнически своеобразных черт, что, естественно, предполагает выяснение общего основания. Проблема общего и специфического, сформулированная по отношению к стереотипам поведения, уже сама по себе задает их деление на инварианты и варианты.

Общечеловеческие, инвариантные модели поведения, казалось бы, целиком и полностью детерминированы биологическими свойствами человека. Однако следует отметить, что они существенно корректируются социальными, культурными механизмами. Особенно ярко действие культурных факторов на универсалии поведения проявляются в тех случаях, когда «естественным» действиям придается социальная значимость. У индейцев кутенаи кашель имеет этнодифференцирующий смысл: по характерной назальности кашля они отличают своих соплеменников от представителей других групп.¹¹ По словам С. А. Арутюнова, «даже такие, казалось бы, чисто биологические явления, как половой акт или роды, осуществляются у человека разными приемами, в которых имеются определенные, и очень существенные, этнические различия. Этнические различия проявляются в том, как люди одеваются, как они едят, в их излюбленных позах стояния или сидения, хотя все люди на земле и одеваются, и едят, и сидят».¹² Регламентация в сфере «естественного» поведения затрагивает лишь внешнюю сторону действий, их «оформление» и осмысление, в то время как характер действий остается неизменным, универсальным и инвариантным. Можно спать на возвышении или на полу, в определенной позе, какое-то время воздерживаться от сна, но альтернативного действия (не спать вообще) этот срез поведения не имеет. Иными словами, такое поведение не предполагает категории выбора и, следовательно, имеет

только один путь реализации. «Неправильного» варианта в таком поведении не существует.¹³

Альтернативное поведение всегда подразумевает выбор и, соответственно, альтернативное решение: можно поступить «правильно» или «неправильно». Такое поведение регулируется исключительно с помощью вторичных, не вытекающих непосредственно из контекста ограничений. Эти ограничения носят частный, условный и относительный характер, что позволяет рассматривать их как этнодифференцирующие признаки, лежащие в основе деления людей на отдельные группы.¹⁴ В свою очередь категория выбора служит основанием для всевозможных этических оценок и концепций относительно тех или иных поступков.

Если в первом случае («естественных», инвариантных форм поведения) стереотипизации подвергаются внешние аспекты деятельности, то во втором стереотипизируется как план выражения, так и план содержания. Разумеется, этнические особенности могут проявляться и в глубинной, и в поверхностной структуре стереотипа поведения. Но если выявление общего и особенного во внешней стороне стереотипа не вызывает особых сложностей, то аналогичные процедуры по отношению к внутренней, содержательной стороне стереотипа сопряжены с большими трудностями, поскольку эта сфера не ограничивается прагматическим смыслом или мотивировкой и, как правило, осложнена бытовыми, этическими, религиозными и другими представлениями.

Так, для общества, ориентированного на такие традиционные формы регуляции, как ритуал и обычай, действующие нормы и правила считаются унаследованными от предков и уже поэтому имеют императивный характер для любого члена группы. Р. М. и К. Х. Берндт пишут об австралийцах: «Общепринятые стандарты поведения у аборигенов считаются наследием прошлого. По их представлениям, великие мифические предки создали тот образ жизни, который ведут теперь люди. И так как сами мифические предки считаются вечными и бессмертными, таким же неизменным, раз и навсегда установленным должен быть и существующий уклад жизни».¹⁵ Ссылка на закон предков («так делали раньше», «так установили предки») — основной и универсальный способ мотивации действий в данной системе поведения. По словам Ю. Левады, это первый и последний «аргумент» в пользу именно такого, а не другого решения ситуации.¹⁶ Другой мотиви-

ровки и не требовалось. Вопрос «почему так, а не иначе?» попросту не имел значения, ибо весь смысл традиции как раз в том и состоял, чтобы делать так, как это было сделано «в первый раз» во время «первых поступков». Подобная универсальная мотивация действий является следствием такого совмещения диахронии и синхронии, при котором прошлое (миф или мифологизированное предание) выступает в качестве объяснения настоящего, а иногда и будущего.¹⁷ В системе поведения такого рода, вообще говоря, существует только одна стратегия правильного поведения. Другими словами, поведение может быть и л и «правильным» и л и «неправильным». Варианты «правильного» поведения для одного и того же человека возникают лишь в связи с приданием самостоятельной ценности индивидуальным формам поведения, что в свою очередь является следствием ролевой дифференциации членов коллектива, роста индивидуального самосознания. Общий принцип «единственно правильного поведения» в традиционном обществе, однако, все же полностью не исключает некоторые возможности выбора между линиями поведения, которые не считаются нарушением. Это происходит потому, что разные сферы жизнедеятельности «зарегулированы» с разной степенью жесткости и всегда существуют области деятельности, где допустимы альтернативные решения. Но при этом следует иметь в виду, что «разнообразие в образе действий необязательно связано с расхождениями в установках (во взглядах): просто могут существовать различные способы выражения одних и тех же представлений».¹⁸

Исходя из сказанного, можно говорить о двух основных типах проявления этнической специфики в стереотипах поведения: 1) когда одним и тем же действиям придается различное содержание в разных этнических культурах и 2) когда одно и то же содержание находит различное выражение в поступках. Результаты исследований в области общего и специфического в стереотипах поведения зависят не только от имманентных свойств различных культурных традиций, но и от позиции исследователя. В этом одно из проявлений относительности различения общего и специфического, на что совершенно справедливо указывает Э. С. Маркарян.¹⁹ Нам уже приходилось касаться этого вопроса в связи с понятием этнографичности как выражением соотношения конкретно-этнических и общекультурных свойств того или иного явления.²⁰ Пред-

ставляется возможным несколько конкретизировать соображения Э. С. Маркаряна с помощью введения понятия этнической дистанции. Дело в том, что сопоставляемые явления необязательно могут принадлежать одному региону (как бы широко мы его ни понимали), но могут быть разорваны в этническом пространстве, т. е. между ними может существовать различная дистанция. Здесь действует парадоксальное правило: чем меньше этническая дистанция (например, русские и украинцы), тем более существенны различия между сопоставляемыми явлениями и, наоборот, чем больше этническая дистанция (например, поляки и японцы), тем более значимыми оказываются совпадения. Конфигурация этнографической парадигмы (сопоставляемых явлений) зависит от конкретных целей исследования, в соответствии с которыми общее и специфическое может трактоваться в генетическом, типологическом и других планах.

Следует, вероятно, различать стереотипы (модели) поведения и само поведение, т. е. конкретные действия и поступки, являющиеся объективацией стереотипа (ср. различие понятий «язык» и «речь» в лингвистике; «код» и «сообщение» в семиотике; «закрытое» и «открытое» поведение в психологии). В этом случае стереотип выполняет роль программы поведения, реализующейся в поведенческом тексте (в семиотическом понимании этого термина). С этой точки зрения текстами являются стереотипизированные формы поведения: обряды, обычаи, этикет, трудовые навыки и приемы, игра, мода, отдых, праздник, способы воспитания, ухода, оскорбления, наказания и т. п.

Нам представляется удобным говорить об объективированных формах поведения как о текстах, поскольку к ним могут быть с успехом применены те процедуры анализа, которые разработаны в семиотике текста (выявление уровней, единиц, правила организации в синтагматическом и парадигматическом плане, особенности синтактики, семантики и прагматики). Трудности описания сопряжены с тем, что поведение представляет собой в принципе недискретный текст. Дискретен он с точки зрения наблюдателя, хотя у него и нет особых оснований для сегментации поведения. Поэтому членение поведения на дискретные части всегда условно и основано чаще всего на отождествлении типовых ситуаций либо на таких признаках, как перемещения в пространстве (ср.: «при-

шел — ушел» как маркеры начала и конца поведенческого текста).

Другая трудность проистекает из структурной неоднородности большинства текстов поведения. Они могут включать словесные компоненты, жесты, движения, позы, элементы пространства, утварь, пищу и т. д., причем это относится не только к «свободному» поведению, но и к его стереотипизированным формам (обрядам, обычаям, этикету и т. п.). Существует, например, множество описаний свадебного обряда, но в зависимости от того, кем они сделаны (этнографами, фольклористами, диалектологами или музыковедами), записи существенно различаются, не говоря уже о том, что для некоторых компонентов поведения (например, проксемики) языки описания еще очень далеки от совершенства. Отсюда вытекает основная сложность, заключающаяся в низкой степени сопоставимости различных описаний. Выход видится прежде всего в разработке эффективного метаязыка, который позволил бы снять субстанциональную неоднородность таких многоярусных текстов, как обряд или этикет.²¹

Соотношение стереотипа и соответствующего ему текста поведения далеко не однозначно. В идеале каждому стереотипу должен соответствовать определенный тип текста поведения. Но так бывает не всегда. Зависит это от многих причин, среди которых следует назвать лабильность или прескриптивность действующих в культуре норм. При этом нужно учитывать, что каждое общество вырабатывает свои стандарты строгости или терпимости к нарушениям в разных сферах поведения. Так, например, стереотип брачных отношений в тех обществах, которым свойственны экзогамные брачные системы, характеризуются жесткой прескриптивностью в отличие от лабильности норм, действующих в обществах с неэкзогамными брачными системами.²² Кроме «внешних», существенное значение имеют «внутренние» регуляторы поведения, такие как стыд, вина, страх, честь с соответствующими этическими, религиозными, эстетическими и другими мотивировками.

В обществах архаического типа сам факт неизменности воспроизведения ритуала рассматривался как залог благополучия коллектива. Это и естественно, поскольку ритуал верифицирует устойчивость социальной структуры коллектива, ее способность противостоять внешним импульсам. В сфере ритуала всякое нарушение было

в принципе невозможно, так как угрожало существованию коллектива во времени. «Не случайно, — пишет В. Н. Топоров, — что смысл жизни и ее цель человек космологического периода видел именно в ритуале, основной общественной и экономической деятельности человеческого коллектива».²³

Относительно менее строго была «зарегулирована» сфера обычая. Если ритуал вообще не допускал никаких искажений, то соблюдение обычая предполагало существование системы санкций, предусмотренных для всевозможных нарушений. Другими словами, обычай реализовался только в контексте нарушений. Разные сферы действия обычая допускали различную степень свободы поведения. В этом смысле особенно показательна система этикета. Прием гостя у многих народов был чрезвычайно жестко регламентирован (не случайно этот фрагмент этикета издавна привлекал внимание этнографов, выделявших его даже в особый обычай, или «ритуал», гостеприимства), в то время как в других сферах общения действовали менее строгие правила. Разумеется, сказанное относится не только к архаическим коллективам. Принципиально сходные явления характерны и для современных обществ (ср. хотя бы различную «стилистику» поведения дома и на улице, в театре и на рабочем месте). Положение осложняется быстрой сменяемостью стереотипов поведения, наличием наряду с общезначимыми разнородных субкультурных и внутриспоколенных стандартов, определяемых действием таких феноменов, как мода.²⁴

Принято считать, что различие между ритуалом и обычаем коренится в сфере прагматики.²⁵ Совсем недавно эта точка зрения снова была высказана в статье С. А. Арутюнова: «Под обычаем следует иметь в виду такие стереотипизированные формы поведения, которые связаны с деятельностью, имеющей практическое значение. Ритуал же объемлет только те формы поведения, которые являются чисто знаковыми и сами по себе практического значения не имеют, хотя и могут опосредованно быть использованы в практических целях (коммуникации, психотерапии и др.)».²⁶

«Морфологические» отношения между ними обычно трактуются по модели «род — вид», т. е. предполагается, что ритуал является специфической разновидностью обычая.²⁷ При всех очевидных достоинствах подобных схем и построений они требуют столь существенных оговорок

в работе на конкретном материале, что эти достоинства обесцениваются.

Прежде всего, отметим, что при таком подходе в сферу ритуала включаются самые разнообразные формы поведения, которые так же, как ритуал, не имеют утилитарного значения (от этикета до индивидуальных форм поведения). Следствием такого расширительного понимания ритуала является, например, понятие «индивидуального ритуала» в некоторых психологических теориях²⁸ — понятие, которое с точки зрения этнографа и культуролога столь же бессмысленно, как и понятие «индивидуальный язык» с точки зрения лингвиста. Между тем все эти формы поведения имеют различную природу и их смешение с ритуалом в равной мере нежелательно, как и в случае с ритуалом и обычаем.²⁹

Еще существеннее другое. Признак наличия / отсутствия практической полезности, в соответствии с которым предлагается различать обычай и ритуал, характеризует скорее обыденные установки нашей культуры, нежели реальное различие в функционировании обычая и ритуала в тех обществах, для которых они были основными формами регуляции поведения. После работ Мосса, Хокарта, Нидема и других³⁰ можно считать установленным тот факт, что в архаическом обществе все проявления практической и духовной деятельности были настолько тесно связаны между собой, что сколько-нибудь отчетливое противопоставление утилитарных и символических аспектов попросту невозможно. Любой обычай, имеющий, с нашей точки зрения, практический смысл, был наделен и символическим значением. Это подтверждают сейчас уже многочисленные исследования таких, казалось бы, сугубо утилитарных сфер, как ремесла, трудовые обычаи, технология.³¹ С другой стороны, символичность ритуала, его концентрация на ценностях знакового характера вовсе не свидетельствует о полном отсутствии практических функций.³² Все дело в том, что прагматизм первобытного человека был, вероятно, «ориентирован на ценности знакового порядка в гораздо большей степени, чем на материальные ценности, хотя бы в силу того, что последние определяются первыми, но не наоборот».³³ Вообще проблема прагматики (взятая как в историческом, так и в этническом аспекте) требует серьезного обсуждения.³⁴ Без осмысления особенностей соотношения символического и практического в разные времена у разных этнических

общностей трудно рассчитывать на успешное изучение их культурной специфики. Что же касается рассматриваемой темы, то с учетом сказанного признак наличия / отсутствия практической полезности не может быть признан в качестве дифференцирующего при сопоставлении обычая и ритуала.

С нашей точки зрения, речь идет не о сходных, а о принципиально различных феноменах. Пожалуй, единственное их сходство в том, что им присуща регулятивная функция. Но если для обычая эта функция является основной и, как правило, единственной, то ритуал всегда полифункционален, и в зависимости от конкретной разновидности (свадьба, инициация, похороны, календарные праздники и т. д.) педалируется то одна, то другая функция.³⁵ Если говорить об основной функции ритуала, то это — контроль, точнее, проверка соответствия различных аспектов социальной организации коллектива эталонам — сакральным образцам, поскольку в неизменности социальной структуры виделся залог благополучия и процветания коллектива. Другими словами, ритуал стоял на «страже» традиции, восполняя всевозможные потери и исправляя искажения, с одной стороны, и не допуская ничего нового в контролируемую сферу — с другой. Исключительная важность подобной проверки объясняется тем, что для таких обществ цельность, неизменность и равновесие являлись заменой прогресса.³⁶ Контролируя традицию в целом, ритуал контролировал и неизменность входящих в нее компонентов, в том числе (и прежде всего) — обычаев. Исходя из такого понимания роли ритуала в механизме культуры, вряд ли можно говорить о нем как о разновидности (пусть даже «специфической») обычая. Они принадлежат разным уровням культуры и выполняют различные функции. Во всяком случае проблема соотношения ритуала и обычая (как, впрочем, и других стереотипизированных форм поведения — игры, моды, этикета) никак не может считаться решенной.

Нами сформулирована лишь небольшая часть вопросов этнографического изучения стереотипов поведения. Можно указать еще на целый ряд проблем, ждущих своего рассмотрения. К их числу относится, например, исследование динамических свойств стереотипов; их «помехоустойчивости» во времени; смысла традиционной «автокоммуникации», осуществляемой посредством стереотипов пове-

дения, и др. Важно то, что необходимость работы в этом направлении осознается все более остро.

Об этом принципе функционирования семиотических языков культуры см.: Лотман Ю. М. Место киноискусства в механизме культуры. — В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1977, вып. 8, с. 138 и сл.

² Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни. (Бытовое поведение как историко-психологическая категория). — В кн.: Литературное наследие декабристов. Л., 1975, с. 27.

³ Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории традиции. — СЭ, 1981, № 2, с. 81.

⁴ Бернштейн Б. М. Традиции и социокультурные структуры. — СЭ, 1981, № 2, с. 107—108.

⁵ Там же, с. 107.

⁶ Из многочисленных работ на эту тему см., напр.: Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии. — В кн.: Исследования по общей этнографии. М., 1979, с. 210—240; Дробницкий О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974. 387 с.; Бобнева М. И. Социальные нормы и регуляция поведения. М., 1978. 311 с. Пеньков Е. М. Социальные нормы — регуляторы поведения. М., 1972. 198 с.; Malinowski B. Crime and custom in savage society. Paterson, 1959. 132 p.; Fromm E. Man for himself. New York, 1960. 264 p.; Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität. — Anthropos, 1968—69, vol. 63/64, fasc. 3—4, p. 361—394.

⁷ Сарингулян К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции. — СЭ, 1981, № 2, с. 100—101.

⁸ Левкович В. П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения. — В кн.: Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976, с. 212.

⁹ Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни. ., с. 26. Ср. о двух типах искусства, ориентированных либо на канон, либо на нарушение канона: Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс. — В кн.: Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973, с. 16—22.

¹⁰ Из последних работ на эту тему см. прежде всего: Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. 232 с.

¹¹ Примеры подобного рода собраны в большом количестве; см.: Birdwistell Ray L. 1) Introduction to kinesics. An annotation system for analysis of body motion and gesture. Louisville, 1952; 2) Kinesics and communication. — Explorations, 1954, N 3; La Barre W. Paralinguistics, kinesics and cultural anthropology. — In: Approaches to semiotics. London; Paris, 1964; Argye M. Bodily communication. London, 1975; Van Baal J. Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion; Ciołek T. M. Materialy do «Alchemii gestów». — Etnografia Polska, 1973, t. XVII, zesz. 2; Benjamin G. R., Creider C. A. Social distinction in nonverbal behavior. — Semiotica, 1975, vol. 14; Ekman P. Body position, facial expression, and verbal behavior during interviews — J. abnormal and social psychology, 1964, vol. 68.

А р у т ю н о в С. А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики. — В кн.: Исследования по общей этнографии. М., 1979, с. 25.

¹³ Л о т м а н Ю. М. Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970, с. 7.

¹⁴ L e v i S t r a u s s C. The elementary structures of kinship. Boston, 1969, p. 8.

¹⁵ Б е р н д т Р. М., Б е р н д т К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981, с. 255.

¹⁶ Л е в а д а Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965, с. 111.

¹⁷ Т о п о р о в В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд). — В кн.: Очерки истории естественнаучных знаний в древности. М., 1982, с. 12—13.

¹⁸ Б е р н д т Р. М., Б е р н д т К. Х. Мир первых австралийцев, с. 257.

¹⁹ М а р к а р я н Э. С. Узловые проблемы. ., с. 86.

²⁰ Б а й б у р и н А. К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры (к проблеме этнографического факта). — В кн.: Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982, с. 8—9 (Сб. МАЭ; Т. 38).

²¹ Обсуждение этой проблемы см.: З а л и з н я к А. А., И в а н о в Вяч. Вс., Т о п о р о в В. Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем. — В кн.: Структурно-типологические исследования. М., 1962, с. 134—143; Б а й б у р и н А. К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры. ., с. 10—12.

²² Ч л е н о в М. А. Зависимость развития этнических процессов от лабильности или прескриптивности социальных институтов. — В кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1978, с. 110—113.

²³ Т о п о р о в В. Н. Первобытные представления о мире, с. 17.

²⁴ А р у т ю н о в С. А. Обычай, ритуал, традиции. — СЭ, 1981, № 2, с. 98—99.

²⁵ См., напр.: Ч и с т о в К. В. Обряд. — БСЭ, 1974, т. 18, с. 231; Д р о б н и ц к и й О., Л е в а д а Ю. Ритуал. — Филос. энцикл., 1967, т. 4, с. 512—513; B e n e d i c t R. Ritual. — In: *Encycl. soc. Sci.*, London, 1934, vol. XIII, p. 396; L e a c h E. Ritual. — In: *Intern. encycl. soc. Sci.* London, 1968, vol. 13, p. 521.

²⁶ А р у т ю н о в С. А. Обычай, ритуал, традиции, с. 97.

²⁷ См., напр.: Л е в к о в и ч В. П. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения. — В кн.: Психологические проблемы регуляции поведения. М., 1976, с. 229; С а р и н г у л я н К. С. Ритуал в системе этнической культуры. — В кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур. Ереван, 1978, с. 71.

²⁸ См., напр.: D a v i s R. The ritualisation of behaviour. — *Mankind*, 1981, vol. 13, N 2, p. 103—111.

²⁹ Впрочем, см. у Б. Х. Бгажнокова: «По своим сущностным характеристикам стандарты общения больше соответствуют ритуалу — особой разновидности обычая. Их объединяет с ритуалом и одновременно отделяет от обычая символичность, оторванность от практической деятельности», см.: Б г а ж н о в о в Б. Х. Коммуникативное поведение и культура (к определению предмета этнографии общения). — СЭ, 1978, № 5, с. 7.

³⁰ M a u s s M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1950 (см. также предисловие, написанное Леви-Строссом); H o c a r t A. M. *Kings and Councillors*. Cairo, 1936 (см. особенно с. 249—250); N e e d h a m R.

An analytical note on the Komi of Manipur. — *Ethnos*, 1959, vol. 24; N 3—4, p. 121—135.

³¹ U s m a n P e l l y. Symbolic aspects of the Bugis ship and ship-building. — *J. Stew. anthrop. soc.*, vol. 8, N 2, p. 87—106; A d a m s M. J. Style in Southeast Asian materials processing: some implications for ritual and art. — In: *Material culture. Styles, organisation and dynamics of technology*. St. Paul; New York; Boston, 1977, p. 21—52; W a s s i l e w s k i J. S. *Kategoria przestrzeni w kulturze koczowniczej. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej*. — *Etnogr. Polska*, 1975, t. XIX, zesz. 1, s. 109—128; C u n i n g h a m C l a r c E. Order in the Atony House. — In: *Right and Left: Essays on dual symbolic classification*. Chicago; London, 1973, p. 204—238.

³² О хозяйственно-экономической роли ритуала, см., напр., цикл работ Р. Раппапорта, прежде всего: R a p p a r t R o y A. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the ecology of a New Guinea people*. New Haven; London, 1973. 311 p.

³³ Т о п о р о в В. Н. Первобытные представления о мире, с. 17.

³⁴ Необходимость такого обсуждения выражается и в появлении ряда работ на эту тему. См., напр.: Ч е р н ы х Е. Н. Проявления рационального и иррационального в археологической культуре (к постановке проблемы). — *СА*, 1982, № 4, с. 8—20; Б а й б у р и н А. К. Семиотический статус вещей и мифология. — В кн.: *Материальная культура и мифология*. Л., 1981, с. 215—226. Еще раньше о соотношении практических и символических функций на этнографическом материале см.: Б о г а т ы р е в П. Г. Функции костюма в Моравской Словакии. — В кн.: Б о г а т ы р е в П. Г. *Вопросы теории народного искусства*. М., 1971, с. 297—366.

³⁵ О функциональной направленности ритуала существует много мнений. Кроме регулятивной, выделяются такие функции, как коммуникативность; обмен различного рода ценностями; психотерапевтическая; воссоздание мира, его обновление; средство медиации между сакральным и профаническим; поддержание естественного порядка; обеспечение единства коллектива, упрочение связей; культовое узаконение мифов (общее положение ритуалистического направления); игра; шаблонизация внешних форм поведения; символическое выражение определенных чувств; адаптация к внешней среде; социализация индивидов и принятие ими коллективных норм; дифференциация социальных ролей, статусов, ценностей и др.

³⁶ С е г а л Д. Мир вещей и семиотика. — *ДИ*, 1968, № 4, с. 39.

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ПОВЕДЕНИЯ

Г. В. Старовойтова

Этнические особенности поведения и внешности в восприятии горожан

Изучение поведенческих стереотипов горожан занимает важное место в ряду междисциплинарных исследований городского населения. Эти стереотипы формируются под влиянием социально-психологических черт, присущих городскому образу жизни, но, с другой стороны, они отражают этнопсихологические особенности многонационального городского населения, принесшего в городскую среду следы национальных культурных традиций, складывавшихся веками.

Говоря о стереотипах поведения, мы имеем в виду прежде всего устойчивые, регулярно повторяемые формы жизнедеятельности (или элементы образа жизни), которые хотя и обладают известной социальной значимостью, однако не носят «событийного» характера и не осознаются носителями поведения как «поступки».¹

В контексте нашей задачи представляется возможным ограничиться обыденным пониманием термина «поведение», тем более что этноспецифические его черты очевиднее проявляются как раз в бытовой сфере. Однако следует подчеркнуть, что поведение мы считаем эмпирически наблюдаемой, или открытой, формой проявления психологических структур, в том числе — сознания, а этнические особенности поведения, следовательно, выражают особенности этнопсихологии, или этнического сознания.

Значение этнопсихологических признаков, в частности этнического сознания, этноспецифических форм поведения и др., непрерывно увеличивается по мере сужения зоны господства этнической традиции в объективированных формах культуры.² Этот процесс особенно интенсивно разворачивается в городе, где промышленно тиражируемые элементы материально-вещной среды (жилище, одеж-

да и др.) вытесняют этноспецифические формы, что постепенно ведет к унификации городской материальной культуры. С быстрым ростом доли городского населения среди всех народов нашей страны концентрация этнической специфики преимущественно в области духовной культуры и в психолингвистической сфере приобретает все более широкие масштабы. В этой связи разностороннее изучение этнопсихологических явлений у современных урбанизированных народов особенно актуально, поскольку этнические особенности поведения, признаки этнической идентификации и другие элементы этнопсихологии берут на себя усиленные этноопределяющие функции в новых условиях.

Эмпирическое исследование, результаты которого представлены ниже, затрагивает лишь один из возможных аспектов изучения этнических черт поведения. Мы обращаемся не столько к содержательному описанию самого поведения (это задача другой работы), сколько к его отражению в восприятии самих носителей этнических свойств — этнофоров. Иначе говоря, в данном случае нас интересует, какое значение придается самими людьми особенностям психологии и поведения в ряду признаков их этнической самоидентификации и как соотносятся эти признаки с оценкой специфических черт внешнего облика представителей разных национальностей. Такая оценка и представление об этнокультурных и этнопсихологических параметрах своей этнической общности, конечно, характеризуют обыденное этническое сознание, которое включает в себя непосредственное отражение большинством членов этноса повседневной жизнедеятельности, использование национального языка (т. е. акты вербального поведения), нормы и нравы, а также представление о своей этнической принадлежности в некоторой шкале, соотносящей данный этнос с другими. Таким образом, этническое сознание принадлежит к тому слою отражения действительности, который испытывает на себе влияние общественных настроений, эмоций, предрассудков и других социально-психологических реалий. Все это следует иметь в виду при интерпретации ответов информаторов, участвовавших в этносоциологическом опросе населения нескольких городов (Ленинграда, Казани, Альметьевска и Мензелинска),³ программа которого содержала вопросы о факторах этнической идентификации (включая особенности поведения) и об узнавании представителей своей национальности на городской улице по внешнему виду. Известный инте-

рес представляло сравнение ответов на соответствующие вопросы информаторов, живущих в «своей» этнической среде или в иноэтническом городе (татары в городах Татарии и представители татарской части населения Ленинграда — около 1 % его численности).

Как отмечено Ю. М. Лотманом, бытовое повседневное поведение составляет культурно-типологическое явление и имеет выраженные эпохальные и этнические черты, впрочем, не осознаваемые современниками в рамках своей этнической среды (и потому незнакомые). Однако и незнакомое поведение в быту членов одного этноса является знаковым с иноэтнической точки зрения, поскольку к нему добавляется значение своей способности вести себя в аналогичных ситуациях иначе.⁴ Вообще иноэтнический этнокультурный фон, по-видимому, может влиять на структуру этнического сознания, менять акценты его символизации.

В ходе нашего исследования эмпирических индикаторов этнического самосознания горожан — татар (живущих в Татарии и в Ленинграде) респонденты отвечали на вопрос о главном факторе этнической идентификации: «Что, по Вашему мнению, должно быть главным при определении национальности человека?».⁵

Опрошенные выбирали в числе предложенных вариантов национальность отца, национальность матери, принятый в семье язык, место или республику проживания и др. При этом живущие в Ленинграде респонденты меньшее значение придают национальному языку, но вчетверо чаще, чем в ТАССР, указывают на значимость места проживания, т. е. этнокультурную среду. Кроме того, в Ленинграде опрошенные отмечали необходимость учета особенностей национальной психологии и условий, в которых вырос человек. Следовательно, в иноэтнической среде яснее осознаётся возможность определения национальной принадлежности не по рождению или кровнородственным связям, а по культуре, в рамках которой происходила социализация.

В качестве важного индикатора этнического самосознания анализировались представления респондентов об этноконсолидирующих и этнодифференцирующих признаках, в частности о месте этнопсихологических и поведенческих характеристик среди других этноопределителей. Для их анализа были использованы следующие вопросы: «Что, по Вашему мнению, сближает Вас с представителями Вашей национальности?»; «Чем, по Вашему мнению,

отличаются представители разных национальностей в первую очередь?».

Предложенные варианты ответов разнородны по содержанию и сложности, что позволяло респондентам с разными этнокультурными ориентациями и разным образованием выбрать наиболее соответствующий их мнению ответ. Признаки этнического сходства или различия неодинаково очевидны; например, общность этнической психологии не так ощутима, как общность национального языка.⁶

Наибольшую значимость в качестве этноконсолидирующих черт жители городов Татарии приписали следующим признакам (в порядке убывания): национальный язык; народные обряды, привычки; общие перспективы нации, ее будущее; общее историческое прошлое; сходные черты характера.

Ранговая последовательность выбора этнодифференцирующих свойств несколько иная: язык, сходные черты характера, особенности поведения.

При ответе на оба вопроса как в Татарии, так и в Ленинграде в два-три раза чаще указывались внешние, явно эксплицируемые признаки сходства и различия, причем очевидные черты этнического сходства и отличия (язык, черты внешнего облика и др.) называют преимущественно опрошенные с невысоким уровнем образования. Среди них же, как показывают наши материалы, шире бытуют национальные обряды — по существу стереотипные формы ритуализированного поведения.

Респонденты с высшим и средним специальным образованием (т. е. «статистическая интеллигенция»), напротив, чаще указывают на не столь очевидные, но существенные черты этнического сходства и различия (черты характера, особенности поведения и т. д.). Можно сделать вывод, что оценка своей связи с этнической общностью в первой группе основана на реальном бытовании стереотипных и ритуальных форм национально-особенного поведения, а во второй группе — «осознание внутриэтнических связей компенсируется общетеоретическими представлениями о значимости признаков, формирующих национальное самосознание».⁷

Обращает на себя внимание еще одна тенденция в распределении ответов: одни и те же признаки чаще называются в качестве этнодифференцирующих, чем в качестве этноконсолидирующих. Так, черты характера, особенности поведения и черты внешнего облика как

этноразличительные названы вдвое чаще, чем как признаки близости к своему народу. Черты своей общности с этнической или социальной группой вообще труднее рефлексировать, нежели заметить отличие своей группы от других, так что этническое самовыделение невозможно без сопоставления. С общепсихологической точки зрения осознание сходства требует более развитой способности обобщения и концептуализации, чем осознание различия, которое возможно уже на чувственном уровне.⁸

В целом сходные тенденции наблюдаются и в распределении ответов ленинградских респондентов, хотя здесь вдвое чаще имеет место выделение таких черт, как этнопсихологические и поведенческие особенности, что естественно отражает действительное «размывание» этнокультурных различий непсихологического порядка у горожан.

Рассмотрим несколько подробнее выявленные на эмпирическом этносоциологическом материале зависимости между некоторыми объективными характеристиками представителей татарской этнодисперсной группы в Ленинграде и тем значением, которое придается ими этническим особенностям поведения в ряду других этноопределителей. Имеются, например, различия оценок в зависимости от срока проживания в городе. В оценке более поздних мигрантов (приехавших в город 5—10 лет назад) велика этноразличительная роль используемого языка, тогда как давние переселенцы (приехавшие 20 и более лет назад) и уроженцы города (а их около трети в этнодисперсной группе ленинградских татар) вдвое реже указывают на этот фактор. Очевидно, здесь отражаются реальные трудности языковой адаптации недавних переселенцев. Интересно, что этнические особенности поведения в оценке поздних мигрантов в отличие от уроженцев города очень значимы (как и язык). Видимо, они бросаются в глаза приезжим и привычны для постоянных жителей. Особенности этнической психологии, наоборот, чаще выделяются уроженцами города.

Длительному проживанию в иноэтнической среде обычно сопутствует билингвизм, а второе и особенно третье поколение мигрантов подвержено естественной языковой ассимиляции. Среди ленинградских татар около 30 % считают родным русский язык. Со сменой родного языка (в соответствующей возрастной когорте) увеличивается значение, придаваемое этнопсихологическим и характерологическим особенностям, но нет заметной раз-

Т а б л и ц а 1

Язык семейного общения и оценка признаков этнического различия (%)

На каком языке говорите дома?	Чем отличаются представители разных национальностей?					
	черты характера, психология	особенности поведения	традиционная культура	язык	внешний облик	другие различия (суммированы)
	1	2	3	4	5	6
Татарский	13.7	7.3	17.8	42.5	7.3	11.6
Оба	15.0	6.0	23.7	34.8	6.2	14.3
Русский	17.0	5.3	21.3	33.8	10.4	12.2
Все опрошенные	15.6	6.0	21.5	35.8	8.1	13.0

ницы в отношении оценки поведения. Здесь опять мы видим, что утрата объективной этнической специфики приводит к увеличению роли «скрытых» свойств, которые занимают уже иное место в этническом сознании.

Весьма выпукло выглядит зависимость между реальным бытованием в семье разговорного языка (русского или татарского) и оценкой этнических особенностей поведения (табл. 1). Те, кто дома говорит по-татарски, считают важнейшими этнодифференцирующими признаками язык; традиционную культуру, обряды; особенности поведения (психология, внешний облик и другие различия менее значимы). Используя в семейном общении оба языка — русский и татарский — выше оценивают роль этнической культуры и психологии (язык уже менее важен). И, наконец, говорящие дома по-русски еще большее значение придают этнопсихологии и «национальному характеру» (но не особенностям поведения!).

Итак, чем уже реальная практика использования национального языка, тем ниже оценивается этнодифференцирующая роль и самого языка, и поведения. Иначе говоря, чем сохраннее в обыденном вербальном поведении национальный язык, тем выше оценивается его этнодифференцирующая роль, а также роль этнических особенностей невербального поведения⁹.

Эти данные заставляют нас прийти к выводу, что обыденное этническое сознание довольно отчетливо разделяет этноспецифические модели поведения и «глубинные» этнопсихологические особенности (черты характера и т. п.). При этом поведение (наряду с языком общения)

здравый смысл относит к внешним этническим свойствам, утрата которых еще не ведет к окончательной потере этнической идентичности; ее основы коренятся глубже.

Это суждение, по-видимому, основывается также на личном опыте мигрантов (первого и второго поколения), которым известно, как быстро под влиянием образа жизни и стиля общения в большом городе усваиваются интернациональные поведенческие стереотипы.

Во всех группах опрошенных незначительное число выборов пало на «черты внешнего облика» как фактор, сближающий представителей данной национальности, и это естественно: опрашиваемые старались отметить более существенные признаки, такие, как лингвистическое единство или психологическое сходство.

Однако обыденные стереотипные представления о сходстве черт внешнего облика представителей этноса заслуживают специального рассмотрения, так как внешность является важным практическим признаком при определении национальности человека.¹⁰ Признаки, из которых слагаются внешний облик и поведение, могут иметь для других людей осведомительное значение и выполнять регулятивную или прагматическую функцию. Особенности, образующие внешний облик и поведение, многообразны, и все они в конкретной коммуникации могут выполнять роль сигналов, выступать носителями значимой информации. «По одним признакам, входящим во внешний облик человека, люди судят о его расовой и национальной принадлежности, по другим — о поле и возрасте, по третьим — о социальной принадлежности и уровне культурного развития».¹¹ Значимость соответствующего комплекса признаков определяется конкретной ситуацией деятельности.

Известно большое количество случаев идеологизации антропологических признаков, использования стереотипов внешнего облика в националистической пропаганде. От адекватности стереотипных представлений о внешности представителей той или иной национальности в известной мере зависит живучесть национальных предрассудков, так как обыденные представления о внешнем облике нередко связаны со стереотипными суждениями о психологических качествах, «национальном характере», ожидаемом поведении.¹²

С точки зрения обыденного этнического сознания физическое сходство служит косвенным подтверждением един-

ства происхождения и биологического родства представителей этнической общности, что является одной из причин рассмотрения этносов как внесоциальных образований.¹³

«Представление об общности происхождения налагает своеобразный отпечаток на отражение этническим самосознанием характерной для большинства этносов действительной или мнимой антропологической однородности».¹⁴ Таким образом, необходимо различать разные аспекты проблемы: а) вероятность реальной генетической общности членов этноса и их объективное антропологическое сходство; б) представление о такой общности и таком сходстве, существующее в качестве компонента этнического самосознания. Бытующее мнение об антропологической однотипности этноса обычно преувеличивает «типичность для данного этноса одной из входящих в его состав антропологических групп»,¹⁵ и такая приблизительная антропологическая характеристика служит ориентиром этнической идентификации.

Если говорить о поволжских татарах, то, по данным антропологов, среди них распространены близкие к русским того же региона антропологические типы, представленные, правда, в других пропорциях. Выраженность монголоидных черт у татар вообще ниже, чем принято считать (от 11 % у мишарей до 14 % у казанских татар).¹⁶

Существующие научные методы не позволяют производить надежной индивидуальной диагностики в силу значительной объективной вариативности индивидуальных признаков.¹⁷ Впрочем, «невооруженный глаз» неспециалиста иногда может быть более точным, чем научный инструментарий, потому что бессознательно использует более широкий набор показателей. Кроме того, восприятие синкретично; в этом процессе трудно отделить черты внешнего облика от нюансов поведения.

И все-таки, с учетом всего сказанного выше, адекватное определение этнической принадлежности по внешности (без учета вербального поведения) в общем случае может характеризовать весьма приблизительные, а подчас иллюзорные представления обыденного сознания об этнически типичном (или «этнические стереотипы внешности»).

Именно этот аспект восприятия внешности этнофоров и интересовал нас. Особое значение вопрос имеет в условиях иноэтнической среды, где внешнее антропологическое сходство может становиться фактором внутриэтнической коммуникации, поскольку здесь внешность, отмеченная

печатью «этнического родства», приобретает сигнальный характер и скорее привлечет внимание, нежели в этнически однородной среде.

Эти моменты учитывались при анализе ответов жителей Татарии на вопрос: «Узнаете ли Вы представителей своей национальности на городской улице по внешнему виду?». Вследствие унификации материальной культуры (в частности, одежды) в городской среде вопрос мы относим лишь к чертам физического облика (и в некоторой мере к нюансам поведения). Распределение ответов таково (в порядке убывания): «Узнаю не всегда» — 38 %, «Да, узнаю легко» — 25 %, «Нет, не узнаю» — 19 %; «Не обращаю на это внимания» — 18 %. Положительную безоговорочную форму ответа дала четверть опрошенных. Это мнение, как уже говорилось, мы относим к иллюзиям обыденного этнического сознания. Такого рода «обман зрения» в большей мере свойствен людям с невысоким уровнем образования: чаще других этот ответ выбирают респонденты с образованием до 6 классов (35 % из них). В то же время лишь 10 % лиц с невысоким уровнем образования не обращают внимания на национальность людей, встречающихся им на улице. Обратная картина наблюдается в ответах людей с более высоким уровнем образования: только 16 % лиц с высшим образованием считают, что легко узнают татар по внешности, зато 26 % не обращают внимания на национальность прохожих.

Кроме уровня образования (и соответственно социально-профессиональной принадлежности респондента) на ответы об определении национальностей по внешнему виду заметно влияют и среда, характер социальных контактов, т. е. тип и величина города.¹⁸ Так, в Казани значительно большее, чем в Альметьевске, число лиц заявили, что не обращают внимания на национальность людей на улице (около одной пятой опрошенных); относительно больше доля лиц, ответивших, что не узнают или не всегда узнают представителей своей национальности. Социально-психологическая специфика общения в большом городе, обилие контактов вообще создают своеобразный защитный барьер в виде «психологической индифферентности» между людьми, по крайней мере в общественных местах¹⁹ (в деревне каждый встречный воспринимается индивидуально-личностно, и на улице принято здороваться даже с незнакомыми).

В самом малом из охваченных исследованием горо-

Т а б л и ц а 2

(определение представителей своей национальности по внешнему виду (в %))

Место опроса	Узнает легко	Узнает не всегда	Не обращает внимания	Не узнает
Города ТАССР	25	38	18	19
Ленинград	30	40	15	15

дов — Мензелинске — выявилась в определенном смысле противоположная картина. Во-первых, здесь наиболее высок процент лиц, не ответивших на этот простой вопрос, — 29 % (против 2 % в Казани и 6 % в Альметьевске); во-вторых, здесь очень невелика доля лиц, не обращающих внимания на национальность прохожих, — около одной седьмой. Вероятно, в таком небольшом городе, как Мензелинск, существует социально-психологическая структура общения, переходная между городской и сельской; в частности, здесь минимален объем деперсонализованного «ролевого» общения (типа продавец—покупатель)²⁰ и большинство контактов сопровождается личным знакомством. Поэтому вопрос о том, узнают ли респонденты на городской улице татар и в незнакомых людях, был не вполне адаптирован к условиям Мензелинска. Кроме того, высказанное суждение о полной стандартизации в городской среде элементов национальной материальной культуры распространяется на Мензелинск в меньшей мере, чем на крупные города.

Существенно иную тенденцию в распределении ответов на вопрос об этнической идентификации «земляков» по внешности можно видеть среди татар, живущих в Ленинграде. Ленинградские татары чаще склонны считать, что узнают представителей своей национальности — с легкостью или иногда; реже признают, что отличить их трудно (табл. 2). Здесь незаметно никакой зависимости ответов от возраста и образования опрошенного. По-видимому, определяющее влияние оказывает социально-психологический контекст ситуации и значимость внутриэтнической коммуникации в иноэтнической среде, которой не снижают ни размер города, ни обилие общения в нем.²¹

Естественно было бы предположить, что интерес к представителям своей национальности не ограничивается их узнаванием на улице, а находит отражение в коммуни-

кации. Действительно, во всех обследованных городах татары обнаруживают большую тесноту дружеских связей, чем русские, судя по частоте контактов.²²

Около половины ленинградских татар (52 %) имеют близких друзей, живущих в том же доме или микрорайоне; и познакомились с ними, встречаясь по соседству. Среди татар, имеющих в городе знакомых своей национальности, 60 % завело знакомство путем непосредственного контакта в разных общественных местах.

Этноинтегрирующей формой поведения в иноэтнической среде выступают также обряды календарного цикла, в которых так или иначе участвует 61 % респондентов, что несколько больше, чем в городах самой Татарии.

Вероятно, все эти этноспецифические формы поведения в иноэтнической среде приобретают особые социально-психологические функции и способствуют сохранению форм традиционной духовной культуры.

Таким образом, из материалов исследования видно, что реальное бытование этнических поведенческих стереотипов, с одной стороны, и их оценка в восприятии самих этнофоров — с другой — нетождественны. И те и другие играют несамостоятельную роль, корреспондируя с различными уровнями в структуре этнического сознания. Само этническое сознание перестраивается в зависимости от объективной этнокультурной ситуации, реального образа жизни, окружающей этнической среды. В иерархии эмпирических референтов этнического сознания стереотипы поведения значимы, но не являются самой устойчивой или необходимой компонентой — такой, например, как этнопсихологические особенности. В то же время, вопреки описанной выше логике «обыденного сознания», эмпирический материал подтверждает взаимную зависимость между особенностями поведения и содержанием этнического сознания, хотя корреляция тут может быть и непрямой, — подтверждает в такой степени, что вслед за Л. С. Выготским можно определить «сознание как проблему психологии поведения».²³

Образ жизни рассматривается в качестве системы повседневного поведения рядом социологов. См. подробнее: Старовойтова Г. В. К вопросу об этносоциологическом изучении «образа жизни». — В кн.: Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980, с. 85—92.

Мы не рассматриваем здесь другие, подчас очень широкие, психологические определения поведения вроде: «общая реакция, моторная и секреторная, которой организм отвечает на любую ситуацию, с которой он сталкивается» (Dreyer J. A dictionary of psychology. New York, 1966, p. 28).

² Историческая закономерность перемещения этнической специфики из сферы материальной культуры в духовную впервые показана в работе Ю. В. Бромлей и О. И. Шкаратана «О соотношении истории, этнографии и социологии» (СЭ, 1969, № 3, с. 6).

³ В рамках этой части исследования всего опрошено более 2 тыс. человек, живущих в городах разных типов; в городах Татарии опрашивались татары и русские, в Ленинграде — представители татарской, армянской и эстонской национальных групп, постоянно живущих в городской иноэтнической среде («этнодисперсные группы»). Материалы по истории «ленинградских» татар см.: Старовойтова Г. В. О формировании татарской этнодисперсной группы в населении Ленинграда. — СЭ, 1980, № 1, с. 34—45.

⁴ Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни (историко-психологический аспект). — В кн.: Литературное наследие декабристов. Л. 1975, с. 56.

⁵ Опрос проводился по месту жительства респондентов в технике стандартизированного интервью.

⁶ Королев С. И. Вопросы этнопсихологии в работах зарубежных авторов. М., 1970, с. 17.

⁷ Клементьев Е. И. Социальная структура и национальное самосознание: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1971, с. 17.

⁸ Вygотский Л. С. Мышление и речь. — Собр. соч., М., 1982, 2, с. 135—183.

⁹ Абсолютное большинство голосов во всех группах отдано языку и традиционной культуре, но нас интересуют более тонкие зависимости. Тенденция, о которой идет речь, видна из сравнения динамики цифр по вертикали в первом, втором и четвертом столбцах таблицы; ср. их также с процентом в итоговой строке.

¹⁰ Кожанов А. А. Внешность как фактор этнического сопоставления. — СЭ, 1977, № 3, с. 14—23.

¹¹ Бодалев А. А. Восприятие человека человеком. Л., 1965, с. 7.

¹² Так, например, в исследовании Д. Олпорта и Б. Крамера для выявления причин этнических предубеждений использовались типичные фотографии (Allport G. W., Kramer B. M. Some roots of prejudice. — J. psychol., vol. 22, p. 9—39).

¹³ Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 74.

¹⁴ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973, с. 105.

¹⁵ Там же, с. 102.

¹⁶ Трофимова Т. А. Этногенез татар Поволжья в свете данных по антропологии. М., 1949, с. 232.

¹⁷ Бунак В. В. 1) О методе и программе изучения антропологических признаков и необходимости их пересмотра. — КСИЭ АН СССР, Л., 1954, т. 21, с. 79—97; 2) Фотопортреты как материал для определения вариации строения головы и лица. — Сов. антропология, 1959, № 2, с. 3—30.

¹⁸ Обследованные города отличались не только по численности населения, но и по развитости типично городских форм образа жизни. Подробнее о характеристике городов см. в кн.: Социальное и национальное. М., 1973, с. 14—51.

¹⁹ Например, плотность контактов в таком крупном городе, как Ленинград, составляет до 10 тыс. человек в сутки (см.: Б а р а н о в А. В. Человек в городе. — В кн.: Духовное становление человека. Л., 1972, с. 88).

²⁰ Wirth L. Urbanism as a way of life. — Amer. soc. rev., 1938, N 6, p. 121.

²¹ В двух других обследованных в Ленинграде этнодисперсных группах (армяне и эстонцы) распределения ответов на этот же вопрос другие. Большинство эстонцев не узнают друг друга или не обращают внимания на этнические черты; большинство армян узнают друг друга легко. Это определяется не только выраженностью антропологических особенностей, но и спецификой этнических процессов, идущих в каждой из этих групп.

²² См. подробнее: Старовойтова Г. В. К этнопсихологии городских жителей. — СЭ, 1976, № 3, с. 45—56.

²³ В ы г о т с к и й Л. С. Сознание как проблема психологии поведения. — Собр. соч., М., 1982, т. 1, с. 78.

М. Э. К о г а н

Поведенческие индикаторы этнокультурных ориентаций у горожан

Исследование этнодисперсных групп в Ленинграде ¹ включает довольно широкий круг вопросов, направленных на изучение национальных культурных ориентаций и установок, возникающих в процессе социальной адаптации в многонациональном городе. Очевидно, что установки в культуре неодинаковы у различных представителей этноса, тем более в условиях иноэтнического окружения. В иноэтнической среде могут действовать две тенденции: к ассимиляции и к сохранению этнической культурной специфики. Соотношение этих двух культурных ориентаций определяет и основную тенденцию развития малой этнической группы в иноэтнической среде. Тенденция эта зависит от сложного сочетания факторов исторического, социально-экономического, культурного характера, которые в существенной мере детерминируют национальные ориентации членов этнодисперсной группы. Индикатором национальных ориентаций и установок является поведение людей в различных сферах культуры: традиционно-бытовой, профессиональной, в межличностных контактах.

В условиях дисперсного проживания этнической группы, когда источники этнокультурной информации относительно ограничены, вряд ли можно говорить о сохране-

нии этнической культуры в достаточно полном объеме. По всей видимости, сохраняются в первую очередь те элементы культуры, которые в сознании ее носителей воспринимаются как наиболее «существенные, ключевые».² Если согласиться, что «для человека такой существенной характеристикой является его самосознание как носителя определенных идеалов, ценностей»,³ в данном случае этнических, то следует признать, что в ситуации утраты этнического самосознания даже при сохранении некоторых этнических реалий (знание языка, каких-то элементов этнической культуры и т. п.) можно говорить об ассимиляции личности.

Представления же о том, что есть существенное, «цементирующее» этническую культуру, варьируют в разных социально-культурных и возрастных группах. Как правило, чем старше люди и чем менее они образованны, тем большее значение придается таким элементам этнической культуры, как традиции, обряды, язык, религия и т. п., а чем выше уровень образования, тем большее значение придается факторам культурно-исторического и психологического порядка как этноинтегрирующим.

Однако, как показывают наши исследования, в обыденном сознании почти всех представителей этнодисперсных групп национальный язык воспринимается как важнейший этноинтегрирующий элемент культуры. Об этом особенно свидетельствует различие между реальным и прожективным поведением в этой сфере. Двуязычие является необходимым условием миграции⁴ и нормальной адаптации в большом многонациональном городе. Зона применения родного языка в иноэтнической среде ограничена в лучшем случае семейно-бытовой сферой. Так, в домашнем общении на своем национальном языке (в основном наряду с русским) говорят 60 % татар, 25 % армян и 12 % эстонцев. Переход на другой разговорный язык часто ведет и к признанию его родным (табл. 1). Однако такой факт свидетельствует о преодолении важного психологического барьера, так как связан с переменой одного из основных определителей этноса.⁵ Ответ информатора о его родном языке, как отмечает В. В. Пименов, говорит не только о реальном языковом поведении, но и «о ценностной ориентации по этому поводу».⁶ Частота признания родным национального или русского (другого) языка является одним из важнейших индикаторов этнических процессов, происходящих в этнодисперсной группе, и во многом

Т а б л и ц а 1

Родной язык (в %)

Считается родным языком	Татары	Армяне	Эстонцы
Национальный	67	42	32
Русский	31	58	68

позволяет судить, какая из тенденций, способствующая сохранению этнического своеобразия группы или ассимиляции, преобладает (или они находятся в равновесии). Важным фактором, определяющим отношение к родному языку, является образование. Повышение его связано с высоким уровнем владения не только устным, но и письменным русским языком, активным использованием его в профессиональной деятельности. А реальная практика в значительной мере определяет и отношение к русскому языку, частоту признания его родным. Так, в татарской и армянской группах интеллигенция (со средним специальным и высшим образованием) чаще остальных групп населения признает его родным. Несколько иная ситуация наблюдается у эстонцев: интеллигенция, наоборот, чаще признает родным эстонский язык, чем лица со средним образованием, хотя и реже, чем группа опрошенных, имеющих начальное образование. Тут надо иметь в виду, что малограмотные люди, как правило, — пожилые, многие из них приехали в Ленинград из эстонских поселений, где учились в начальных эстонских школах. Для них отношение к эстонскому языку как родному связано с реальным уровнем владения им. Для интеллигенции же это скорее факт проявления национального самосознания. Возможно, что для татарской и армянской интеллигенции — на фоне относительной сохранности национального языка — он является менее значимым этноинтегрирующим фактором, чем для эстонской интеллигенции, очевидно, обеспокоенной потерей этнодисперсной группой своего национального «лица». Однако знание языка, реальное поведение в этой сфере детерминированы условиями, в которых человек вырос и живет. Поэтому более полно представления о том, что родной язык — один из ключевых элементов этнической культуры, отразились в отношении респондентов к владению национальным языком их детьми. Около $\frac{3}{4}$ опрошенных ленинградских татар, $\frac{2}{3}$ армян и около $\frac{1}{2}$ эстонцев хотят, чтобы дети знали свой язык.

Таким образом, отношение к национальному языку, частота признания его родным принадлежит, по всей видимости, к относительно устойчивым этнокультурным стереотипам, и прожективное поведение отражает эти стереотипы полнее, чем реальное.

Относительно устойчива пока и ориентация на однонациональные браки, которая органически вписывается в традиционный комплекс многих культур.⁷ Современные нормы межличностных контактов все более влияют на отношения людей в этой сфере, и число межнациональных браков постоянно растет по стране. Однако у многих народов еще пока продолжают преобладать однонациональные супружеские союзы.⁸ Поскольку «стереотипы культуры формируют не только экстериторные, но и интериорные стороны человеческой деятельности», задавая людям «стандарты их убеждений, предпочтений»,⁹ то ориентации их в области брачных отношений во многом зависят от степени близости традиционных этнических культур, профессиональных (в прошлом) барьеров, различий в психологии семейно-бытовых отношений и тому подобных факторов. Немалое значение имеет также традиционная система взаимоотношений старших и молодежи. В тех культурах, где она носила и сейчас еще сохраняет авторитарный характер, молодежь часто считается с волей родителей (и дедов) при вступлении в брак и соответственно с их этническими ориентациями в этом вопросе.¹⁰ Вообще степень сохранности традиционного комплекса культуры и, таким образом, его влияние на поведение людей сегодня является одним из важнейших факторов, определяющих установку на межнациональный брак. Так, по результатам нашего исследования, 27 % ленинградских татар, 56 % армян и около 76 % эстонцев состоят в национально-смешанных браках. Положительная же оценка межэтнических браков выше их реального бытования: 44 % татар, 59 % армян и 83 % эстонцев оценивают их таким образом. Тут, вероятно, необходимо различать вербальный стереотип поведения (т. е. что принято говорить по данному поводу) и поведение реальное, которое может отличаться от принятых мнений и оценок и связано с механизмами более глубинного психологического и культурного порядка. Различие между ними является, по всей видимости, выражением определенного противоборства между традиционными стереотипами в области брачных отно-

шений и современными нормами межэтнических контактов.

Как правило, более устойчивыми оказываются этнокультурные стереотипы, выработанные в период социализации личности. Особенно это касается поведения в сфере традиционной бытовой, обрядовой культуры, установки и навыки в которой передаются практически только устным путем через микросреду общения. Главным образом семьей прививаются и поддерживаются бытовые навыки и этнические предпочтения в области национальной кухни. Так, частота приготовления блюд традиционной татарской кухни в сильной степени зависит от этнического состава семьи.¹¹ Однонациональных татарских семей, в которых регулярно готовят национальные блюда, в 1,8 раза больше, а таких, в которых никогда не готовят, — в три раза меньше, чем семей межнациональных. Этот же фактор (удельный вес однонациональных браков) в существенной мере определяет и степень сохранности национальной пищи как элемента бытовой культуры в той или иной этнодисперсной группе. Около 80 % татар и армян готовят какие-нибудь блюда, относящиеся к национальной кухне, из них половина — несколько раз в неделю, а остальные — по праздникам или к приходу гостей. Среди эстонцев же, наоборот, 80 % вообще не готовят никаких блюд традиционной эстонской кухни.

Пища органически связана с обрядовым комплексом культуры. В современных условиях традиционный национальный праздник или обряд, воспроизводимый в сокращенном виде, могут фактически и ограничиваться приготовлением традиционных блюд.

Известно, что влияние городского образа жизни на традиционную этническую культуру неоднозначно. С одной стороны, он способствует ее исчезновению, с другой — интерес к отдельным элементам традиционной культуры в многонациональной городской среде иногда «сохраняется (или возникает) под влиянием установки, ориентирующей личность на отношение к обряду как „этнической ценности“»,¹² и может иногда бытовать шире, чем в пределах основного этнического ареала,¹³ заполняя некоторые «лакуны» в этнокультурных запросах горожан.

Среди исследуемых нами этнодисперсных групп татары в большей мере сохранили традицию отмечать обряды и календарные праздники своего народа. Из традиционных праздников у них популярен сабантуй (его празднует

около 60 % опрошенных); некоторые также отмечают курбан-байрам и рамазан. У армян число лиц, отмечающих какие-либо старые праздники (в основном вардавар и пасху), в полтора раза меньше — 38 %.

Обряды жизненного цикла если и совершаются, то чаще в сокращенном виде, частично. В татарской этнодисперсной группе наибольшая устойчивость обнаруживается в частоте исполнения похоронного обряда: около $\frac{2}{3}$ опрошенных хоронили близких по татарскому обычаю. Уровень бытования этого обряда в значительной степени обусловлен не столько личностными установками самого опрошенного, сколько обычно старших членов его семьи. Свадебный обряд, а также обряд, связанный с рождением ребенка, исполняла половина ленинградских татар. Армяне в среднем в 2—2,5 раза реже татар исполняли какие-либо традиционные обряды. Еще меньше элементы традиционной духовной культуры сохранились у эстонцев: только 10—15 % из них отмечали какие-либо обряды и традиционные календарные (включая христианские) праздники.

Традиционный комплекс этнической культуры имеет неодинаковое значение в образе жизни различных социальных и возрастных слоев населения. Даже в татарской этнодисперсной группе, где лучше сохранились элементы традиционной культуры, лишь для незначительной части опрошенных (около 7 %) они являются неотъемлемой компонентой их образа жизни, определяя установки, стереотипы поведения в быту, межличностном общении.¹⁴ Главным образом это пожилые, малограмотные люди, процесс социализации которых происходил еще в условиях устойчивого, традиционного комплекса культуры. В большинстве же случаев еще функционирующие элементы традиционной культуры воспринимаются в многонациональной городской среде как этноинтегрирующие факторы: являясь скорее знаками национальной принадлежности индивидов, они не оказывают существенного влияния на формирование их образа жизни.

Этническое самосознание представителей этнодисперсных групп проявляется главным образом в интересе к профессиональным формам национальной культуры, в активном поведении в этой сфере, в хорошем знании своих национальных деятелей искусства и науки. Такая этнокультурная ориентация присуща в основном людям средних лет с высоким уровнем образования, в частности

Т а б л и ц а 2

Знание имен деятелей своей национальной культуры (в %)

	Татары	Армяне	Эстонцы
Артисты	42	82	77
Писатели	58	69	40
Композиторы	19	78	23
Ученые	8	63	8

интеллигенции. Однако уровень информированности представителей этнодисперсной группы о национальных деятелях культуры определяется не только соотношением различных социально-демографических слоев (с наиболее характерными для каждого из них этнокультурными ориентациями), но также и исторически сложившимися особенностями национальных культур. Кроме того, широкая известность некоторых представителей искусства и науки (как, например, татарского писателя М. Джалиля, эстонского певца Г. Отса, армянского композитора А. Хачатуряна, академика В. Амбарцумяна) также сыграла определенную роль в ответах респондентов на соответствующий вопрос (табл. 2). Многие ленинградские армяне читают и пишут на армянском языке. Это существенно расширяет их возможности в овладении литературным достоянием своего народа, что отражается также и на знании его истории. Так, более 80 % армян смогли назвать какие-либо события из истории своего народа: и относящиеся к далекому прошлому (существование древнего государства Урарту на территории Армении, принятие христианства в 301 г., изобретение алфавита М. Маштоцем в 405—406 гг.), и к XIX—началу XX в. (присоединение в 1828 г. Армении к России, армяно-турецкие войны, геноцид), и к советскому периоду (установление Советской власти в Армении, участие армян в Великой Отечественной войне и т. д.). Среди эстонцев ответили на аналогичный вопрос 55 %, из них 11 % назвали какие-либо исторические события, специфичные для Эстонии (например, нашествие в XIII в. немецких рыцарей, затем датчан, шведов, восстание 1343 г. против поработителей, присоединение Эстонии к России во время Северной войны 1700—1721 гг., вооруженное восстание эстонского пролетариата 1 декабря 1924 г. и др.). Остальные же называли такие события, как

установление Советской власти в Эстонии в 1917 г., восстановление ее в 1940 г. и принятие Эстонии в состав СССР, участие эстонцев в Великой Отечественной войне и другие события, общие для истории многих народов нашей страны. Из 30 % татар, проявивших некоторые знания по истории своего народа, половина назвала события, связанные с татаро-монгольскими завоеваниями, около 11 % — другие факты этнической истории (образование в XV в. Казанского ханства, присоединение его в XVI в. к России, участие татарских крестьян в восстаниях Пугачева и Разина, основание Казанского университета в начале XIX в.) и около 20 % наряду с этим называли события советского периода (образование ТАССР в 1920 г., участие татар в войне, подвиг М. Джалиля и др.). Следует, однако, учитывать, что информированность членов этнодисперсной группы о профессиональной культуре своего народа зависит не только от объективных, но и от субъективных факторов, от этнокультурной ориентации людей.

В процессе адаптации к иноэтнической среде мигрантами, особенно молодыми, осваиваются в первую очередь не только легкодоступные модели городского образа жизни,¹⁵ но и «престижно знаковые»,¹⁶ являющиеся в их глазах индикаторами той культуры, к которой они адаптируются. В данном случае, если говорить о художественной культуре, это ее отечественные и мировые образцы, транслируемые главным образом на русском языке; для молодежи — творчество различных современных музыкальных ансамблей и т. п. Относительная ограниченность источников этнокультурной информации в иноэтнической среде может способствовать утрате интереса к своей национальной культуре, поскольку поддержание его требует от личности достаточно высокой активности в этой сфере. В качестве индикаторов, позволяющих как-то определить эту активность, в ходе исследования были выбраны: а) отношение респондентов к гастролям своих национальных театров, артистов, частота их посещения; б) интерес к радиопередачам, транслируемым из «своей» республики; в) наличие дома у опрошенных книг, написанных их национальными авторами; г) наличие пластинок и магнитофонных лент с записями произведений их национальных композиторов или народной музыки (табл. 3.).

Хотя эстонцы реже татар и армян бывают на гастролях своих театров и артистов, следует учитывать довольно «пожилой» возраст этой этнодисперсной группы¹⁷ — фак-

Т а б л и ц а 3

Поведение в области профессиональной национальной культуры (в %)

	Татары	Армяне	Эстонцы
Посещают национальные гастролы: стараятся не пропустить	30 } 60	34 } 57	11 } 38
бывают изредка	30 } 41	23 } 29	27 } 17
Слушают передачи радио из националь- ной республики	41	29	17
Имеют дома книги национальных пи- сателей	54	68	43
Имеют пластинки с записями националь- ной музыки	57	48	14

тор, который, как известно, сильно влияет на активность культурного потребления. По всей видимости, не случайно для эстонцев такие источники этнокультурной информации, как книги и гастролы, с одной стороны, и средства массовой коммуникации — радио, пластинки, магнитофонные записи — с другой, оказались на разных полюсах. Для эстонцев и в общегородской структуре источников информации театр оказался очень значим. Вероятно, это связано с довольно устойчивым этническим стереотипом поведения. Так, по данным исследования Ю. Кахка, эстонцы в своей республике реже других групп населения Эстонии ходят в кино и чаще в театр. В числе других причин автор объясняет это «нереспектабельностью» кино в буржуазной Эстонии.¹⁸

Как показывают социологические исследования, этнические различия у горожан проявляются не столько в потребляемых формах «урбанизированной» культуры, сколько в частоте потребления этих форм¹⁹ и соответственно в структуре предпочтения различных видов досуга.

Сохранение и передача в многонациональной городской среде этнической культуры, особенно ее традиционного слоя, зависит от плотности и интенсивности внутриэтнических контактов. Большая роль тут принадлежит семье, общению с родственниками. Как показывают исследования, наибольшая интенсивность родственного общения отличает татар: в среднем они в 1,5 раза активнее в этой сфере досуга, чем армяне и эстонцы. Если среди последних большая часть видится с родственниками не-

Т а б л и ц а 4

Национальность близких друзей (в %)

	Татары	Армяне	Эстонцы
Своя национальность	55	49	26
Русские	78	87	88
Другая национальность	16	35	17

сколько раз в год, то среди татар $\frac{3}{4}$ — не реже раза в месяц. Для татар, ускоренными темпами прошедших стадию урбанизации, вообще характерна довольно высокая степень тесноты межличностных внутриэтнических контактов, что было выявлено в результате социологического исследования в городах ТАССР²⁰ и в Ленинграде.²¹ Интенсивное общение с родственниками оказалось тесно связанным у ленинградских татар и с «этно-локальным» характером общения (преобладание дружеских связей, основанных на территориальной близости, хорошее знание своих соседей-татар).²² Такой тип коммуникаций является элементом традиционной культуры. Он способствует в определенной мере этноцентричности общения, консервации отдельных архаичных форм культуры и служит источником информации, основанной на возрастном авторитете, «жизненном» опыте. Одним же из фундаментальных признаков городского образа жизни является «поиск» новой информации,²³ и в связи с этим — сведение до минимума соседского общения, специализации и дифференциации различных видов коммуникаций.²⁴

Большое значение всегда, и особенно в период адаптации к этнокультурной городской среде, имеет информация о структуре ценностей, нормах поведения, культурно-бытового потребления, бытующих в той или иной социальной группе. Одним из важнейших и легкодоступных источников информации такого рода является межличностное, главным образом дружеское, товарищеское общение. Значимость его для представителей всех трех исследуемых этнодисперсных групп оказалась одинаковой: 70—80 % встречаются с друзьями не реже раза в месяц. Круг друзей — в отличие от родственников — человек формирует сам в соответствии с уровнем своих культурных запросов; он однороднее по возрасту и часто интернационален по своему составу. Дружеское общение относится к достаточно интимной сфере человеческих взаимоотноше-

ний, поэтому этническая принадлежность близких друзей является важным индикатором национальных ориентаций в межличностном общении. Последние же, как показывают этносоциологические исследования, связаны и с национальными ориентациями в культуре.²⁵ Так, ленинградские эстонцы, которые, как мы видели, меньше татар и армян ориентированы на свою этническую культуру, проявили аналогичные ориентации и в дружеском общении: они чаще, чем татары и армяне, имеют русских по национальности друзей и в полтора раза реже — друзей своей национальности, эстонцев (табл. 4). В свою очередь армяне, для которых характерен интерес прежде всего к профессиональным формам своей национальной культуры в сочетании с интернациональными, проявили аналогичные ориентации и в межличностном, в том числе дружеском общении. Наряду с друзьями армянской и русской национальности у них в два раза больше, чем у татар и эстонцев, друзей различных других национальностей.

Этнические ориентации в культуре, общении обусловлены всегда целым рядом взаимосвязанных причин. Большое значение имеет история формирования этнодисперсной группы. Так, большая выраженность ассимиляционной тенденции в группе ленинградских эстонцев по сравнению с татарами и армянами обусловлена, по всей видимости, особенностями ее формирования в Петербурге—Ленинграде и миграционных процессов, происходивших в ней на протяжении последнего столетия. Подавляющая часть эстонской этнодисперсной группы — мигранты первого или второго поколения, приехавшие в Ленинград более 50 лет назад. Это главным образом — потомки тех, кто во второй половине XIX в. переселился из Эстонии в Россию и, таким образом еще до переезда в Ленинград жил в близком или непосредственном окружении русского населения. Кроме того, культурные контакты с Эстонией после образования там буржуазной республики были фактически прерваны на долгие годы. Все это не могло не повлиять на ход этнокультурных процессов в среде ленинградских эстонцев.

Как известно, культура не существует вне механизма традиции, обеспечивающего ее межпоколенную трансмиссию.²⁶ Стабильное функционирование культуры требует относительно высокой плотности и интенсивности информационных связей синхронного и диахронного порядка.²⁷

Недостаток таких связей, «дефицит» информации об этнокультурной жизни своего народа способствует ассимиляционным процессам в этнодисперсной группе.

Непрерывные этнокультурные связи татар и армян с основным этническим ареалом — и опосредованного характера (национальная литература, радиотрансляция, гастролы и т. п.), и межличностные (постоянная новая волна миграции, особенно у армян за последнее десятилетие, и частые поездки из Ленинграда «на родину», свою или предков) — способствуют сохранению и относительно устойчивому функционированию в этих группах различных элементов национальной культуры. Соотношение же в ней традиционного и профессионального слоя, помимо прочих факторов, во многом зависит от темпов и уровня урбанизации того или иного народа.²⁸ Чем выше темп урбанизации, тем больше города растут за счет сельского населения, приносящего в городскую культуру в основном традиционные стереотипы поведения и элементы культуры. Высокий уровень урбанизированности народа сочетается и с высоким средним уровнем его образования, удельным весом интеллигенции, которая является главным создателем и потребителем профессиональной национальной культуры. За последние полсотни лет самые высокие темпы урбанизации из исследуемых трех этнических групп отличали татар, а самый высокий ее уровень — армян.²⁹ Поэтому не случайно $\frac{2}{3}$ ленинградских армян — это переселенцы из больших городов (столиц республик, областных центров), в то время как $\frac{2}{3}$ татар приехали в Ленинград из села. Это в значительной мере определяет у последних и большую значимость в современном комплексе национальной культуры традиционных ценностей, норм, стереотипов поведения, в то время как у армян национальное самосознание реализуется прежде всего в профессиональном слое национальной культуры.

Статья написана по материалам исследования татар (1977 г.), армян и эстонцев (1982 г.) в Ленинграде. Опрос, в котором принимал участие автор, проводился Институтом этнографии АН СССР при помощи студентов Исторического факультета ЛГУ (руководитель исследования — к. и. н. Г. В. Старовойтова).

² См.: Кузнецов И. М. Об обыденных этнокультурных психологических представлениях. — СЭ, 1983, № 2, с. 86.

³ Там же.

⁴ Переведенцев В. И. Миграции населения и трудовые проблемы Сибири. Новосибирск, 1966, с. 136; Губогло М. Н. Социально-этнические последствия двуязычия. — СЭ, 1972, № 2, с. 27.

⁵ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973, с. 54; Современные этнические процессы в СССР. М., 1977, с. 314.

⁶ Пименов В. В. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977, с. 95.

⁷ Дробышева Л. М. Сближение культур и межнациональные отношения в СССР. — СЭ, 1977, № 6, с. 17.

⁸ Социологические очерки о Советской Эстонии. Таллин, 1979, с. 118—120.

⁹ Сарингулян К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции. — СЭ, 1981, № 2, с. 101.

¹⁰ Ср. отношение к воле родителей при вступлении в брак у разных народов нашей страны. — В кн.: Социологические очерки о Советской Эстонии, с. 118—119.

¹¹ Коэффициент статистической связи между этими признаками (коэффициент Чупрова) составляет 0.213.

¹² Пименов В. В. Удмурты. ., с. 129—130.

¹³ Старовойтова Г. В. К исследованию этнопсихологии городских жителей (по материалам опроса населения трех городов ТАССР). — СЭ, 1976, № 3, с. 52—53.

¹⁴ См. об этом подробнее: Коган М. Э. Роль этнических ориентаций в культурном потреблении. — В кн.: Этнокультурные процессы. Методы исторического и синхронного изучения. М., 1982, с. 93—111.

¹⁵ Коган Л. Б. Урбанизация и культура города (тенденции и механизмы). — В кн.: Урбанизация и рабочий класс в условиях научно-технической революции. М., 1970, с. 140.

¹⁶ Арутюнов С. А. Механизмы усвоения нововведений в этнической культуре. — В кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978, с. 103, 106.

¹⁷ Средний возраст опрошенной группы эстонцев около 60 лет, тогда как у татар и армян — около 40—45 лет, что связано с особенностями миграционных процессов в каждой из этнодисперсных групп, которые рассматриваются ниже.

¹⁸ Кахк Ю. Черты сходства. Социологические очерки. Таллин, 1974, с. 73.

¹⁹ См., напр.: Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М., 1973. 331 с.; Кахк Ю. Черты сходства; Социологические очерки о Советской Эстонии; Опыт этносоциологического исследования образа жизни. М., 1980. 270 с.

²⁰ Старовойтова Г. В. К исследованию этнопсихологии. с. 50—51.

²¹ Хайкина (Коган) М. Э. К вопросу о структуре межличностного общения мигрантов в иноэтнической среде (по материалам опроса ленинградских татар). — СЭ, 1980, № 4, с. 100—103.

²² Там же.

²³ Коган Л. Б. Урбанизация и культура города. ., с. 138—140.

²⁴ Баранов А. В. Человек в городе. — В кн.: Духовное становление личности. Л., 1972, с. 88—95; Соколов Э. В. Смысл и культура человеческого общения. — Там же, с. 100—105; Трушков В. Город и культура. Свердловск, 1976, с. 43, 44; Яницкий О. Н. Социально-информационные аспекты урбанизации. — В кн.: Урбанизация и рабочий

класс. ., с. 34; Коган Л. Б., Вишневский Ю. В. Очерки теории социалистической культуры. Свердловск, 1972, с. 115.

²⁵ См., напр.: Социологические очерки о Советской Эстонии. с. 103; Опыт этносоциологического исследования образа жизни. с. 215—216; Дробинжева Л. М. Сближение культур и межнациональные отношения. ., с. 17; Коган М. Э. Роль межличностных коммуникаций и национальных ориентаций при передаче этнической культуры. — В кн.: Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980, с. 9—13.

²⁶ См.: Маркарян Э. С. Интегративные тенденции во взаимодействии общественных и естественных наук. Ереван, 1977, с. 204—205; Бернштейн Б. М. Выражение этнической специфики в художественной культуре. — В кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур. ., с. 54—55. См. также дискуссию по этому вопросу в «Советской этнографии» (1981, № 2, 3).

²⁷ См.: Яницкий О. Н. Социально-информационные аспекты урбанизации. — В кн.: Урбанизация и рабочий класс. ., с. 27—48; Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — В кн.: Расы и народы. М., 1972, вып. 2, с. 18—19.

²⁸ См. тезис Н. В. Юхнёвой о соотношении «сельских» и «городских» форм в культуре горожан в зависимости от темпов и уровня урбанизации народа в статье «Изучение города как этнографическая проблема» (в кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л. 1977, с. 143—144).

²⁹ См. данные переписей, приведенные в кн.: Современные этнические процессы в СССР. М., 1977, с. 150; Пуллат Р. Городское население Эстонии с конца XVIII века до 1940 года. Таллин, 1976, с. 104, 116—117.

М. В. Осорина

О некоторых традиционных формах коммуникативного поведения детей

Особенности социального поведения детей в среде сверстников наиболее ярко проявляются в спонтанно складывающихся, преимущественно игровых детских группах — на улице, во дворе, на даче, в пионерском лагере, санатории и т. д. В таких группах нет руководителя-взрослого, который всегда присутствует в детских коллективах, организованных на формальных основаниях, как, например, в школьном классе, кружке, секции, клубе. Неформальная группа обычно состоит из детей, живущих по соседству или находящихся сравнительно долгое время вместе (смена в санатории, пионерском лагере, больничная па-

лата и т. п.). Эта группа может быть однополой и смешанной. Возраст детей колеблется в небольших пределах. В таких компаниях дети вместе проводят время, играют, развлекаются, рассказывают друг другу новости, страшные и смешные истории, устраивают шалости и приключения, испытывают храбрость, исследуют мир вокруг, но самое главное — постоянно и интенсивно общаются.

Потребность в других детях как компаньонах для игры начинает отчетливо проявляться уже в трехлетнем возрасте, когда дети хотят играть не просто рядом, но вместе. В дошкольный период игровая деятельность становится ведущей в жизни ребенка. Развиваются ролевые игры, потом в репертуаре детей появляются сложные игры «с правилами» (пятнашки, прятки, «казаки-разбойники» и т. п.). В игровой группе ребенок постепенно учится принимать на себя роли, иногда независимо от своего желания («так выпало»), и подчиняться общим правилам, без которых игра невозможна. Начиная с 5—6 лет действенным и объективным способом регуляции отношений при выборе игры, водящих, распределении ролей становится считалка.

Поступление в школу означает начало совершенно нового этапа в формировании социального опыта ребенка. Прежде всего, резко расширяются границы пространственно-вещного и социального мира, в котором ребенок теперь живет. Заметно увеличивается доступная ему территория, поскольку ребенка теперь достаточно свободно пускают гулять одного. В 8—9 лет дети уже активно используют велосипед и общественный транспорт как средства передвижения. Однако еще важнее то, что ребенок вступает в большой человеческий социум, гораздо менее уютный и безопасный, чем семья или группа детского сада. Ему часто приходится иметь дело с чужими людьми, сверстниками и взрослыми, детьми разных возрастов. Ребенок начинает отчетливо осознавать необходимость самостоятельно строить свои отношения с соклассниками, учителями, приятелями во дворе.

Эти отношения не определены заранее, не даны ему, как было в семье. Они являются результатом социальных поступков самого ребенка, от которых зависит, будет ли он лидером, ведомым или отвергнутым, станут ли с ним дружить другие ребята, примут ли в игру, будут ли доверять. Отношения со сверстниками становятся центральными в социальном развитии младшего школьника. Это период наиболее активного обучения социальному поведению,

поскольку впервые в своей жизни ребенок оказывается перед необходимостью решать столь новые и многочисленные социально-психологические задачи, причем эффективность их решения прямо влияет на повседневную жизнь ребенка, на его взаимоотношения с окружающими людьми и отношение к самому себе.

Усвоение навыков общения, стратегии поведения, способов разрешения социальных ситуаций становится жизненно важным для формирования будущего члена общества, который должен научиться сотрудничать с людьми. Недостаточность или отсутствие полноценного опыта общения со сверстниками в этом возрасте ведет к серьезному отставанию в формировании коммуникативной компетентности. Этим термином психологи называют совокупность «знаний, языковых и неязыковых умений и навыков общения, приобретаемых человеком в ходе естественной социализации, обучения и воспитания».¹ Недостаточная коммуникативная компетентность может проявляться в виде застенчивости, страха перед общением, неумения устанавливать контакты с людьми, непонимания особенностей общения в структуре социальной иерархии, неспособности «подать себя».² Если такие дефекты социального поведения сохраняются во взрослом возрасте, то часто оказывается, что компенсировать их можно только при помощи специального обучения — тренинга коммуникативных умений.

Не будет преувеличением сказать, что группа сверстников дает ребенку уникальный социально-психологический опыт, который невозможно заместить общением со взрослыми. Ни родители, ни учителя — просто в силу своей позиции старших — не могут научить ребенка строить отношения на равных с равными, пока он не попробует этого сам на практике. Видимо, и дети ощущают необходимость умения «выплывать самому». Одним из самых серьезных нарушений этики взаимоотношений со сверстниками дети считают попытку вовлечь взрослых в ребячьи проблемы и конфликты. Недаром детский фольклор так богат дразнилками против ябед, маменькиных сынков, плакс.

Долгое время этнографы, фольклористы, социологи, психологи, занимавшиеся проблемами социализации детей в различных культурах, изучали преимущественно влияния, идущие со стороны взрослых: институты и методы приобщения детей к культуре, специфические механизмы и процессы «инкультурации», взаимосвязь между воспита-

нием детей и различными аспектами социальной структуры общества.³ И только сравнительно недавно усвоение социального опыта в среде сверстников, жизнь и функции детской традиции стали рассматриваться как важный механизм социализации и привлекли активное внимание со стороны представителей различных дисциплин.⁴

Произошло неожиданное открытие «мира детей» как своеобразной субкультуры, живущей в рамках цивилизованного взрослого общества по собственным, часто непонятным взрослому человеку законам. Ученым удалось наконец преодолеть в отношении детской традиции и детского фольклора как формы ее объективации «барьер тривиальности». Так назвал крупнейший современный исследователь детского фольклора Б. Саттон-Смит эту характерную человеческую черту: не замечать слишком заметного, всем хорошо известного, обыденного, того, что знают все дети во дворе.⁵

Возникший в мире интерес к «культуре детей» далеко не случаен. Он связан прежде всего с социальными и этническими процессами, происходящими в современных урбанизированных странах. Резкое увеличение городского населения, переход к типичной для городских условий нуклеарной семье (родители с детьми), разобщенность работающих взрослых и детей, которые большую часть времени проводят среди сверстников — в детском саду, в школе, во дворе, — все это нарушило характерную для прежних времен передачу традиции от взрослых к детям. Появился разрыв между «культурой взрослых» и «культурой детей», несмотря на мощное влияние школы и средств массовой коммуникации. Детская субкультура все больше самоопределяется в соответствии с теми социально-психологическими потребностями, которые дети стремятся удовлетворить в общении со сверстниками, а ее достижения откладываются в детской традиции, закрепляются в детском фольклоре.

Новое в изучении детской традиции и фольклора связано с развитием целого ряда наук, заинтересованных в этой тематике, в частности с успехами психологии (появление социальной детской психологии, разработка проблем психологии общения, психологии малых групп и т. п.), без которых постановка и решение многих проблем были бы просто невозможны.

Под детским фольклором исследователи старой школы подразумевали как творчество взрослых для детей (колы-

бельные, пестушки, потешки и т. п.), так и собственно детское традиционное устное коллективное творчество (считалки, дразнилки, песенки, шутки, загадки, заклички и т. п.). В основном их интересовало то, каким образом изменяются в детской среде заимствованные у взрослых песни, игры, забавы, сказки, как переосмыслиются детским сознанием тексты, «по форме и содержанию приспособленные к пониманию, интересам и вкусам малолеток».⁶ Большое внимание было сосредоточено на изучении фольклора крестьянских детей, поскольку считалось, что именно от них воспринимают его городские ребята. Записи детского фольклора делались нередко от взрослых информантов по воспоминаниям детства, от учителей или воспитателями от учеников. Бывало, что сам фольклорист непосредственно даже не соприкасался с детьми, в лучшем случае оставаясь внешним и случайным наблюдателем детской жизни. Очень долго среди исследователей детского фольклора во всем мире господствовала нормативно-педагогическая установка в отношении того своеобразного материала, с которым им приходилось сталкиваться. Понимание и отбор этого материала проходили через оценочный фильтр взрослого восприятия.

Сейчас понятие «детская традиция» включает в себя совокупность разнообразных форм активности детской группы, имеющих тенденцию повторяться из поколения в поколение детей и тесно связанных с половозрастными особенностями психического развития и характером социализации детей в рамках данной культуры. Детский фольклор можно рассматривать как способ объективации детской традиции, закреплённой в корпусе текстов.

Революция в изучении детского фольклора началась в конце 1950-х годов в результате грандиозной работы, проделанной английскими фольклористами супругами Айной и Питером Опи. В 1959 г. они опубликовали в Англии свою сразу же ставшую знаменитой книгу «Фольклор и язык школьников».⁷ Впервые в масштабе целой страны были проведены массовые записи живого детского фольклора от самих детей. В этой работе приняли участие десятки тысяч школьников Англии, Шотландии и Уэльса. Огромный статистический материал, полученный Опи, позволил сделать картографирование ареалов распространения отдельных фольклорных сюжетов, различных типов игр и т. п. Перед глазами потрясенных исследователей открылась неожиданная картина богатейшей и активней-

шей жизни современной детской традиции. В 1969 г. выходит новая книга А. и П. Опи — «Детские игры на улице и игровой площадке»,⁸ основанная на результатах десятилетней работы с участием 10 тыс. английских школьников, от которых было записано 2500 игр разных названий.

Другая супружеская пара — Мери и Герберт Кнапп — проделала такую же работу в США, выпустив в 1976 г. книгу «Раз — картошка, два — картошка: потаенное воспитание американских детей».⁹

В 1978 г. известная финская фольклористка Лееа Виртанен опубликовала в Хельсинки книгу «Детский фольклор»,¹⁰ обобщавшую опрос 30 000 школьников Финляндии. Л. Виртанен широко использовала метод нестандартизированных описаний, которые делались детьми и подростками в возрасте от 10 до 18 лет. Так, под заголовком «Как начинается игра во дворе» школьники описывали ситуации зачина игры, популярные среди детей считалки, жеребьевки, а отвечая на вопрос: «Как я научился тайному языку?», — рассказывали о «секретных» игровых языках и т. д.

В современных исследованиях массовые опросы дополняются изучением и детальным описанием игр и устной традиции отдельных дворовых детских групп. Используются также архивные фольклорные материалы. Делаются попытки сравнительного анализа фольклора детей разных культур.

Изменились методы сбора материала. Исследователь с магнитофоном и кинокамерой, облепленный ватагой детей, появляется на игровых площадках и во дворах многоквартирных домов, на школьных переменах и в детских санаториях. Чаще всего это молодой человек, легко устанавливающий контакт с детьми. Он охотно участвует в детских предприятиях, играх, приключениях. Дети ему доверяют: он не судит, не оценивает, а только слушает, смотрит, впитывает. Включенное наблюдение и использование магнитофона позволило описать многие проявления детской традиции, остававшиеся раньше незамеченными. Живое доверительное общение с детьми заметно снимает ограничения взрослой цензуры, которые сохраняются даже при анонимных опросах с указанием только пола и возраста, если ответы учеников в классе собирают школьные учителя. Это дало возможность получить богатый материал о запретных прежде темах, которые составляют значительную часть реально бытующих детских

текстов. В 60-е годы в разных странах началась активная запись и изучение детских шуток и анекдотов, «черного» юмора. Появились публикации о потаенном эротическом фольклоре детей. Начали собирать описания традиционных детских шалостей.

Однако главная перемена была, конечно, связана с совершенно новой точкой зрения на детский фольклор в целом. Стало очевидно, что в качестве носителя детского фольклора надо изучать не отдельно взятого ребенка, а детскую группу как целостный социальный организм. Именно здесь удовлетворяет ребенок растущие социальные потребности в общении, в информации, в эмоциональном контакте, в совместной деятельности. В группе формируется чувство принадлежности, столь необходимое для становления личности как члена общества.

Для промышленно развитых стран характерно, что более активными носителями современной детской традиции оказываются городские дети, а трансмиссия идет из города в деревню.

В 60—70-е годы исследователей детского фольклора вдохновлял пафос открытия «племени» детей, живущего в мире взрослых по собственным законам, как в резервации. Появляется тенденция к конкретным исследованиям, базирующимся на полевых изысканиях, этнографических методах сбора информации. Типичное для авторов первой половины XX в. изучение отдельных фольклорных жанров в отрыве от контекста живого бытования детской традиции уже не удовлетворяет. Игровая площадка — детский микрокосм — воспринимается как своеобразная лаборатория, где можно наблюдать и изучать функции традиции в ее естественном существовании. С изучением детской традиции и ее трансмиссии связывались большие надежды теоретического плана, поскольку некоторые исследователи считали, что это поможет понять фольклорные процессы в культуре взрослых.

Другой фундаментальной установкой было представление о том, что исследование детской традиции многое даст для понимания процесса социализации, механизмов инкультурации детей в обществе взрослых. Это стимулировало изучение инструментальной функции детского фольклора в процессе усвоения детьми культурных образцов социального поведения и заставило внимательнее рассмотреть особенности детской субкультуры в целом.¹¹

Конкретные исследования социальной жизни детских

групп показали несостоятельность мнения о том, что детская традиция сравнима со взрослой по структуре и функциям.¹² Обнаружилось, что дети как носители собственной фольклорной традиции отличаются от сообществ взрослых рядом специфических свойств, определяющих своеобразие их возрастной культуры.

Главным параметром здесь является быстрое физическое, психическое и социальное развитие ребенка в пред-подростковом периоде (7—8 лет—12—13 лет), на который приходится расцвет детского фольклорного репертуара. Дети разного возраста значительно различаются по своим физическим и познавательным возможностям, коммуникативным навыкам, социальным потребностям и тем видам активности, которые эти потребности могут удовлетворять. Поэтому фольклорный репертуар ребенка имеет ярко выраженную возрастную специфичность. Она еще более усиливается в результате социальной организации детей в педагогических заведениях по возрастным когортам, что резко отличает мир детей от сообществ взрослых,¹³ где календарный возраст такого решающего значения не имеет.

Эффектом такой организационной структуры детской популяции становится межвозрастная трансмиссия детского фольклора как его отличительное свойство, при том что разница между «поколениями» может составлять 1—3 года. Часто старшие дети передают свой фольклор младшим, лишь когда посчитают их достаточно зрелыми для этого, что касается, например, эротического и квази-эротического фольклора (игры с поцелуями и т. п.).

Анализ детских игр, развлечений и шалостей обнаруживает их возрастную характерность. Так, по данным Г Файна, мальчики 9—12 лет, отличающиеся быстрым ростом скелета, силы и выносливости, предпочитают игры, требующие наибольшего физического усилия.¹⁴ Проделки мальчишеской ватаги этого возраста были для детей физически невозможны одним-двумя годами раньше и станут социально неадекватны несколькими годами позже.

К возрасту 12—13 лет в основном завершается развитие способности к использованию формально-логических операций в мышлении,¹⁵ умения думать в терминах абстрактных логических отношений и понятий. Новые когнитивные возможности ребенка определяют его интерес к сложным играм с правилами, проявляются в увлечении старших детей логическими загадками и остротами, игрой

с двойными значениями слов и смыслами высказываний, еще недоступными пониманию детей 7—8 лет. Фольклорная практика такого рода позволяет детям усовершенствоваться в логических преобразованиях и продемонстрировать сверстникам зрелость своих интеллектуальных умений.

Глобальной проблемой для ребенка предпубертативного возраста, как мы уже отмечали, является обучение общению, достижение коммуникативной компетентности. Дети с 8—12 лет активно ищут языки социального взаимодействия с окружающим миром. Недаром они испытывают такой жгучий интерес к кодам, шифрам, изобретают «тайные языки», используют язык «секретов» при освоении новой территории. Свободное оперирование различными словесными и несловесными символическими системами подготовлено в этом возрасте всем ходом интеллектуального развития ребенка.

В ситуациях общения на первый план для младших школьников выдвигается проблема взаимовлияния. Дети открывают для себя механизмы межличностных отношений, где с обеих сторон выступают активные субъекты социального взаимодействия, которые меняют свое поведение в зависимости от действий партнера. В общении со сверстниками дети на практике знакомятся с такими понятиями, как противоборство, доминирование и подчинение, взаимозависимость реакций партнеров по общению. Коммуникацию они воспринимают прежде всего как целенаправленное влияние на поведение других. В 7—8 лет ребенок все отчетливее осознает важность правил не только для хода игры, но и для регуляции чужого поведения в бытовых ситуациях. Своеобразный детский правовой кодекс утверждает нормы поведения в сложных и конфликтных случаях. Эти нормы зафиксированы в словесных формулах-клише, имеющих для детей почти магическую силу. Например, чтобы помириться, надо подать друг другу руки и, покачивая ими, сказать:

Мирись, мирись, мирись
И больше не дерись,
А если будешь драться,
То я буду кусаться!

После этого рукопожатие разбивается ребром левой ладони.

Проблема интеракции ставит перед ребенком две задачи: задачу обучения влиянию на других и задачу освоения техники самоподачи, способов создания положительного впечатления о себе у партнеров по общению. Обычно дети хотят видеть себя влиятельными и предстать перед сверстниками более взрослыми и опытными, чем это есть на самом деле.

Коммуникативный опыт человека всегда формируется на основе актуальных межличностных событий, которые осознаются, переживаются, интеллектуально перерабатываются и затем закрепляются в виде умений и навыков, которые служат человеку при дальнейших контактах с окружающими.

Полевая работа с детьми, опыт включенного наблюдения, магнитофонные записи дают нам основание полагать, что у детей коммуникативный опыт не только добывается каждым ребенком самостоятельно, но и социально наследуется. В детской традиции он передается от поколения к поколению детей изустно, в текстах детского фольклора, и через наблюдения младшими детьми моделей традиционного коммуникативного поведения старших. Обнаружилось, что детский фольклор предоставляет ребенку разнообразные средства общения в зависимости от его возраста и коммуникативных потребностей, снабжая его готовыми формулами и текстами, алгоритмами социального взаимодействия и выхода из трудных, но типичных ситуаций общения, с которыми ему самому справиться сложно.

Наши наблюдения за групповым поведением младших школьников позволяют сделать вывод о повышенной семиотичности трудных ситуаций общения, где дети чаще руководствуются традиционными правилами и используют клишированные тексты.

Мы попытались экспериментально исследовать этот вопрос на примере ситуаций вербальной агрессии со стороны сверстников, которые представляют одну из самых серьезных трудностей для многих детей. Экспериментальная работа была выполнена дипломанткой факультета психологии ЛГУ им. А. А. Жданова М. Л. Горбатовой.¹⁶ Исследование состояло из двух частей. На основании анализа литературных данных и полевых записей детских драматических ситуаций была сделана «Картиночная методика № 1» для выявления основных форм вербальной агрессии у детей младшего школьного возраста. Методика состояла

из 9 картинок, на которых были изображены ситуации, где один из персонажей («провокатор») демонстрировал определенный тип поведения, обычно негативно оцениваемого детьми и провоцирующего агрессию с их стороны. Детям предлагалось ответить за персонаж, находившийся в группе наблюдателей слева — «потенциальных участников» ситуации. Черты лица и мимика были устранены из рисунков, чтобы способствовать проективной идентификации испытуемых с персонажами.

Ситуации на рисунках изображали поведение, прямо нарушающее детские групповые нормы в сфере общения («игру портит», «обижает младших»), детские моральные нормы («обманщик», «ябеда», «зазнайка», «неверность в дружбе»), проявления излишней чувствительности и слабости («трусиха», «плакса») и неопрятность («грязнуля»). Например, на картинке «неверность в дружбе» был изображен мальчик, который, отделившись от группы сверстников, присоединился к старшим ребятам со словами: «Я теперь с вами не дружу!».

Эксперимент был проведен со 105 школьниками г. Ленинграда в возрасте от 7 до 10 лет (по 35 человек из 1-го, 2-го и 3-го классов). На основании полученных от детей ответов были выделены основные вербальные формы выражения агрессии: дразнение (572 ответа с использованием текстов дразнилок), обзывание («дурак», «псих», «сундук с клопами и мухами» и т. п. — 237 ответов) и угрозы («я тебе как дам», «я тебе как заеду» и т. д. — 125 ответов).

«Картиночная методика № 2» была направлена на исследование социальных способов самозащиты детей в ситуации вербальной агрессии со стороны сверстников. На 9 картинах были изображены сцены вербальной агрессии, показ которых сопровождался чтением текста. Приведем примеры.

1. Ты сильно простудилась (ся), у тебя насморк. Мальчишка из соседнего двора подбежал и задразнился:

Раз, два, три,
Сопли подотри,
Да не платком,
А горячим утюгом!

Что ты ему ответишь?

2. У тебя улетел попугай, которого тебе подарили на

день рождения. Ты расстроился(лась). А мальчик стоит и дразнится:

Плакса-вакса-гуталин,
На носу горячий блин,
А во рту горчица!

Что ты ему ответишь?

3. Ты не выдержала и сказала учителю, что сосед по парте дергает тебя за косу. Он же стал дразнить тебя:

Ябеда-корябеда,
Соленый огурец,
На полу валяется,
Никто его не ест!

Что ты ему ответишь?

4. Ты несешь больному другу конфеты и не можешь их никому дать. А твой сосед никак не хочет тебя понять и кричит:

Жадина-говядина,
Пустая шоколадина!

Что ты ему ответишь?

С помощью «Картиночной методики № 2» для выявления реакции детей на вербальную агрессию было опрошено 343 ученика школ Ленинграда: 75 учеников 1-го класса (40 мальчиков и 35 девочек), 66 учеников 2-го класса (33 мальчика и 33 девочки), 68 — 3-го класса (39 мальчиков и 29 девочек), 66 — 4-го класса (34 мальчика и 32 девочки) и 68 — 5-го класса (38 мальчиков и 30 девочек).

Параллельно было проведено социометрическое исследование, в котором оценивалась привлекательность каждого ребенка как партнера по общению с точки зрения других детей в классе.

Из полученных ответов были отобраны тексты, называемые детьми «отговорками». Отговорка — это обычно рифмованный фольклорный текст, который используется детьми в качестве защитного клише на вербальную агрессию определенного типа. Дети младшего возраста считают их наиболее адекватным и оптимальным орудием защиты в ситуации дразнения.

Некоторые отговорки могут быть универсальным ответом на любое словесное нападение, например:

Вышел зайчик из ворот,
Стало все наоборот!

или

А зубастый крокодил
Твое слово проглотил!

Другие могут быть специфической реакцией на определенный тип дразнилки. Например, если ребенка дразнят:

Воображуля — первый сорт,
Куда едешь?
На курорт!
Шапочка с пумпончиком,
Едешь под вагончиком! —

то можно ответить:

А я еду закаляться,
А ты едешь задаваться!

Если кто-то кричит:

Раз, два, три,
Сопли подотри,
Да не платком,
А горячим утюгом! —

то хорошо ответить:

А утюг на берегу,
Я за ним не побегу!

или:

Подтерла бы я,
Да очередь твоя!

или:

А утюг остынет,
По лбу тебя двинет!

или:

А утюг холодный,
Ты козел голодный.

Приведем примеры возможного содержания отговорок как защитного текста.

1. Магическая манипуляция словами и буквами:

Черная касса — ключ у меня,
Кто обзывается — сам на себя.

Говоришь на меня,
Переводишь на себя.

А я лесенку приставлю
И все буквы переставлю.

Рыбка хвостиком махнула
И все перевернула.

Яблочко катилось
И все переменилось.

2. Имитация дедуктивно-логического заключения:

Я дурак, а ты дурнее,
Значит, я тебя умнее.

3. Позитивная расшифровка обзывания:

Дура — дорогая, уважаемая, родная, обожаемая.

4. Защита-нападение:

Я дурочка Снегурочка,
Мой папа Дед Мороз,
А мамочка фиалочка,
А ты — сопливый нос.

¹ Корреляционный анализ связи между умением выходить из «трудных» ситуаций при помощи отговорок и успешностью общения ребенка как члена группы выявил, что такая зависимость существует у детей 1-го и 2-го классов.

Итак, исследование показало, что детский фольклор дает ребенку коммуникативные клише, которые могут быть успешно использованы в трудных ситуациях общения. Набором таких клише обладают оба участника взаимодействия, и победителем в словесном поединке окажется тот ребенок, в памяти которого их больше. При этом как дразнилки, так и отговорки детей представляют собой стандартные закрытые тексты, часто громоздкие и не адаптируемые к индивидуальным особенностям ситуации. В коммуникации с использованием таких текстов является значимым самый факт ответа, когда удастся отгово-

риться, отвести от себя чужую реплику. Однако младшие дети 7—8 лет полностью удовлетворены завораживающей магической силой ритмического текста.

Статистический анализ показал, что использование детьми отговорок прогрессивно снижается от 1-го к 5-му классу. Пятиклассники употребляют их вдвое реже, чем первоклассники. Вместо отговорок старшие дети все чаще используют остроты — более гибкие, открытые и разнообразные тексты. Сила остроты может заключаться в следующем.

1. Гротескное снижение противника: «Ты что, в луже захотел утонуть?»; «Сейчас улетишь, как воробей!».

2. Использование подчеркнуто миролюбивых слов в агрессивном контексте: «Тюльпань отсюда, а то как засиреню — ромашками обсыпешься».

3. Нарочитое искажение физического облика противника: «Тряхни стариной»; «Не греми костями».

4. Умышленное искажение реакции противника, которому на любое дразнение отвечают: «А тебе завидно? Завидуй молча!»; или: «Все про себя да про себя, а про меня ни слова».

Интересно, что давая ответы на сцены, изображенные на картинках, дети 9—11 лет все чаще пытались анализировать позиции участников, их мотивы и эмоции, предлагать разные варианты ответов в зависимости от понимания ситуаций. Нечувствительность дразнилки и отговорок к психологическим оттенкам взаимоотношений делает их слишком примитивным средством общения, которое постепенно исчезает из коммуникативного репертуара старших детей.

На примере данного исследования можно отчетливо увидеть характерное для детской традиции изживание детьми ее старых возрастных форм, уже не соответствующих потребностям развития ребенка и тем задачам, которые ставит перед ними жизнь. Такое диалектическое отрицание прежнего, неразрывно связанное с одновременным созданием нового, с устремленностью в будущее, является отличительной чертой детской субкультуры.

Для практики общения детей предпубертативного возраста характерно исследование границ допустимого поведения. Попытки приблизиться к пределам дозволенного и даже их переступить, видимо, связаны с процессом активного усвоения основных форм социального поведения, так как норма всегда определяет границы. Интересный

материал представляют в этом отношении традиционные детские шалости. Одним из ведущих психологических мотивов этих детских предприятий оказывается желание испытать свою способность сохранять самообладание перед лицом рассерженного взрослого, т. е. в шалостях младшие школьники сознательно создают ситуацию, в которой они начинают преодолевать свою детскую эмоциональную подчиненность взрослым — проблема, выдвигающаяся на первый план в подростковом возрасте. Характерно, что чаще в качестве жертвы выбирается незнакомый человек, а дети стараются находиться вне его досягаемости. В этом отношении типичны широко распространенные среди детей разных стран шутки по телефону.

Компания детей, толкаясь и смеясь, набирает чей-нибудь номер, и один из детей говорит абоненту:

- Это зоопарк?
- Нет!
- А почему я слышу голос мартышки?

(девочка 10 лет, Ленинград)

или:

- Сейчас у вас отключат воду, наберите ее в ванну.
- Спасибо, что предупредили!

через 10 минут:

- Вы воду набрали?
- Да, да!
- Ну, можете пускать кораблики!

(девочка 12 лет, Ленинград)

Н. Дрессер, изучавшая шутки американских детей,¹⁷ показала, что в таких шалостях у детей есть несколько скрытых целей. Ребенок, осмелившийся говорить в трубку, сразу повышает свой статус в группе, так как оказывается в центре внимания всей компании, которая морально его поддерживает. Интересно, что дети обычно не развлекаются подобным образом в одиночестве. Анонимность телефонного звонка делает ребенка смелее в его попытках установить социальный контакт и одновременно снимает с него социальные запреты и ответственность в случае неуспеха розыгрыша. Выяснилось, что такие шалости более характерны для робких и неискушенных в общении детей. Им настолько важна собственная решимость пре-

одолеть застенчивость и страх, что, высказавшись, они обычно опускают трубку, не слушая ответа. Этот материал позволяет увидеть в детских проказах интересные модели обучения социальным навыкам.

Можно предполагать, что такие распространенные сейчас детские развлечения, как «вызывания» гномиков, пиковой дамы, привидений и т. п., тоже являются своеобразным методом исследования детьми границ мира реальности и общения с миром фантазии.

Мы видим, таким образом, что изменение взгляда на детский фольклор, исследование не отдельных текстов, вырванных из контекста, а в первую очередь самого коммуникативного контекста, позволяет находить все более глубокие закономерности, которые, с одной стороны, объясняют сам этот материал, а с другой — оказываются важными для понимания детской традиции и детского фольклора в связи с процессами социализации.

Для сегодняшней фазы изучения детского фольклора в связи с процессами коммуникации наиболее интересными оказываются мелочи, находившиеся ранее на периферии или вообще вне поля зрения исследователей. Если рассматривать детский фольклор с коммуникативной точки зрения, то он предстает как система, обладающая сформированными механизмами естественного обучения коммуникативным умениям и дающая ребенку возможность в рамках детской субкультуры готовиться к выходу во взрослый мир.

Емельянов Ю. Н., Кузьмин Е. С. Теоретические и методические основы социально-психологического тренинга. Л., 1983, с. 8.

² См., напр.: Zimbardo Ph. G. Shyness. New York, 1982. 351 p.

³ Кон И. С. Этнография детства. — В кн.: Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983, с. 9—50.

⁴ Осорина М. В. Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований. — СЭ, 1983, № 3, с. 34—45.

⁵ Sutton Smith B. Psychology of childlore: The triviality barrier. — Western folklore, 1970, vol. 29, p. 1—8.

⁶ Капица О. И. Детский фольклор. Л., 1928, с. 6.

⁷ Opie I., Opie P. The lore and language of schoolchildren. Oxford, 1959. 446 p.

⁸ Opie I., Opie P. Children's games in street and playground. Oxford, 1969. 371 p.

⁹ Knapp M., Knapp H. One potato, two potato: the secret education of American children. New York, 1976.

¹⁰ Virtanen L. Children's lore. — *Studia Fennica*, Helsinki, 1978, vol. 22. 100 p.

¹¹ Fine G. A. Children and their culture: Exploring Newell's paradox. — *Western folklore*, 1980, vol. 39, № 3, p. 170—183.

¹² Нап.: Friendship and social relations in children: / Eds. H. C. Foot, A. J. Chapman, J. R. Smith. Chichester (England) etc., 1980.

¹³ Кон И. С. К проблеме возрастного символизма. — *СЭ*, 1981, № 6, с. 98—106.

¹⁴ Fine G. A. The natural history of preadolescent male friendship groups. — In: *Friendship and social relations*. ., p. 298—303.

¹⁵ Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969. 659 с.

¹⁶ Горбатова М. Л. Защитное вербальное поведение детей (здоровых и больных эпилепсией) в ситуации вербальной агрессии со стороны сверстников. Дипломная работа. ЛГУ, 1983. 48 с.

¹⁷ Dresser N. Telephone pranks. — *New York folklore quarterly*, 1973, N 29, p. 121—130.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РЕГУЛЯЦИИ ПОВЕДЕНИЯ

М. Ф. А л ь б е д и л ь

Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме

Индуизм,¹ как всем хорошо известно, относится к разряду традиционных религий Индии. Для читателя-неиндолога стоит сказать, что сущность индуизма не исчерпывается его религиозно-идеологическим содержанием, т. е. определенной совокупностью мифологических, философских и этических представлений. Органической, неотъемлемой частью индуизма является целый ряд социальных институтов, правовых законодательств, норм общественных установлений, культурных феноменов. При этом адептами индуизма считаются более 80 % населения страны, живущего в разных географических регионах и относящегося к различным социальным стратам. Этот синтез социальной организации, ритуально-магической деятельности и теологических воззрений развивался не одно тысячелетие в разнообразных естественно-исторических условиях, складываясь в сложный комплекс, состоящий из многих взаимопроникающих слоев, не говоря о субстрате, из которого было довольно много почерпнуто. Полиморфические сложности индуизма выразительно иллюстрируются, например, его пантеоном, который насчитывает не одну тысячу божественных, полубожественных и демонических персонажей с разнообразными и колоритными индивидуальными чертами. Среди них наряду с важнейшими для каждой области божествами сосуществует множество второстепенных, часто гибридных фигур, причем многие дублируют друг друга. По степени гипостазирования идеи божества персонажи индуистского пантеона образуют широкий диапазон: от духов племенных (незаслуженно названных примитивными) верований до предельно абстрагированных олицетворений абсолютной и безличной реальности в теологических трактатах.

Столь же сложную, пеструю и запутанную картину являют собой и другие составные части, концепции и доктрины индуизма, на которых зиждется социальная организация тех или иных индийских сообществ, а также практическая мораль, трудовая и экономическая деятельность жителей Индии. Таким образом, индуизм пронизывает все сферы жизни своего приверженца — мировоззренческую, социальную, поведенческую, подобно тому как развитые и ветвистые корни старого могучего дерева пронизывают и скрепляют слои земли, переплетаясь друг с другом и проникая глубоко в почву. Это краткое вступление призвано показать, почему исследователь, отваживающийся приблизиться к постижению трудноуловимой сущности того или иного явления индуизма, испытывает чувство путника, безнадежно заблудившегося в лабиринте.

Тем не менее желание отыскать некую ариаднину нить, которая поможет выпутаться из тупиков этого лабиринта, толкает на такой граничащий с безрассудством шаг, каким кажется при первом приближении исследование индуистского стандарта поведения, сопряженного с различными стадиями жизни индивида. Думается, что попытка такого исследования должна состоять из двух ступеней: 1) описание модели поведения, соответствующей идеологическому климату и практической ориентации ортодоксальной брахманской традиции; 2) объяснение ее содержания и функционирования под углом реальной исторической перспективы.

Обращение к поведенческой стратегии обосновывается ее важной ролью как особой семиотической системы в общем конгломерате индуизма. «Поведенческий синдром» (Ю. Хабермас) от древности до наших дней отличал основную социальную ориентацию в Индии, традиционно относился к консервативным сторонам жизни и составлял одну из ярких и самобытных черт индуизма, весьма далекую и чуждую для европейского понимания.

Прежде чем переходить к осуществлению поставленной задачи, надлежит условиться о том круге значений термина «поведение», который будет затронут в предлагаемой статье. В психологии, до последнего времени почти монопольно изучавшей эту область человеческой жизни, предлагаются определения, аналогичные нижеприведенному или несколько отличающиеся по формулировке: «Под поведением разумеют определенным образом организован-

ную деятельность, осуществляющую связь организма с окружающей средой. Обычно различают три основных, различных по своей психологической природе типа поведения: инстинктивное поведение, навыки и разумное поведение». ² Более обобщенное и детализированное определение дается в «Философской энциклопедии»: «Поведение — система внутренне взаимосвязанных действий, осуществляемых каким-либо сложным (обладающим некоторой организацией) объектом; эта система подчиняется определенной логике и направлена на реализацию той или иной функции, присущей данному объекту и требующей его взаимодействия с окружающей средой. . Чаше всего под поведением понимают систему действий по поддержанию своего существования». ³

Понимаемое таким образом поведение может быть объектом рассмотрения не только психологии (в том числе социальной) и физиологии, но и этнографии. Естественно, этнографический подход будет отличаться от прочих, ибо он исследует поведение как важный структурный компонент культуры, характеризующийся определенным знаковым содержанием и обусловленный социальными, этическими и эстетическими традициями данного этноса.

Сразу же надлежит оговориться, что термины «поведение», «поведенческий акт», «действие» вследствие недостаточно четкой дифференцированности их значений будут употребляться как синонимы.

Исключим из рассмотрения повседневные действия, которые осуществляются под влиянием актуальных импульсов сиюминутной потребности. Обратимся к тем формам поведения, где, по выражению Д. Н. Узнадзе, проявляется специфический механизм объективации, благодаря действию которого человек выделяет себя из окружающего мира. ⁴ Имея в виду социально-историческую обусловленность этого механизма, сосредоточим внимание на тех формах поведения, которые были выработаны в архаическом прошлом индийского общества и в виде готовых формул перешли в достояние последующих поколений, сформировав традиционные для индийского общества поведенческие нормы.

Своеобразный план фиксированных социальных установок, актуализация которых в стандартных ситуациях определяла поведение члена индийского общества, содержался в индуистской доктрине, делящей весь период

жизни членов высших каст на четыре стадии (скр. аśгата).

Первая стадия — стадия ученичества (скр. brahmaçārin) — начинается после обряда инициации (но не с рождения) и состоит в изучении священных ведийских текстов в доме учителя, поддержании священного огня, обслуживании учителя и т. д. Окончив обучение, дваждырожденный вступает во вторую стадию — домохозяина (скр. gr̥hastha): он должен жениться, взрастить детей, обрести практическое знание жизни, исполнить свой гражданский долг. После этого он вступает в третью стадию — лесного отшельника (vanaprastha) с женой или без нее. Здесь положено предаваться благочестивым размышлениям и неукоснительно выполнять религиозные предписания по усмирению бренной плоти. Четвертая стадия является периодом, когда надлежало предаваться аскезе и религиозному подвижничеству, отринуть узы привязанности к жизни (скр. saṃnyāsi). Эта доктрина, облеченная едва ли не силой закона, вплоть до настоящего времени признается идеалом жизни брахманов. Английские миссионеры прошлого и начала нынешнего века отмечали, что брахманы (даже обучающиеся в брахманских колледжах) строят свой образ жизни в соответствии с установлениями «четвертичного закона». Двигаясь в глубь веков, мы можем обнаружить свидетельства о неукоснительном следовании брахманами правилам этого закона в записках китайских пилигримов (вплоть до X в. н. э.) и у греков (Мегасфен, III в. до н. э.).

Не только ревностные брахманы усердно следуют этому закону (в том числе нормам поведения); подражатели находятся и среди более простого народа. Наконец, прямыми или опосредованными производными этого закона являются многие факты в культурной жизни современной, средневековой и древней Индии.

Для воссоздания более отчетливой картины поведенческого стереотипа целесообразно вернуться к ранним стадиям индуизма, точнее, к брахманизму. Брахманизм выработал (или переработал, восприняв от предшествующего периода) непреложные, строгие и своеобразные нормы поведения индивидуума в религиозном и государственном институте, в общине, в семье. В густую сеть детально разработанных ритуальных и этикетных процедур приверженец индуизма попадал задолго до своего рождения — с момента зачатия (обряд по поводу зачатия — скр.

garbhadhana, призванный способствовать правильному размещению плода в материнской утробе), находился в ней в течение каждого часа своей жизни и «выпутывался» приблизительно через год после смерти, по завершении обрядов, способствующих благополучному следующему перерождению. В аналитическом абстрагированном смысле можно сказать, что поведение индивидуума в каждый момент в определенной типовой ситуации слагалось из взаимодействия двух главных составляющих детерминант: 1) кастовой принадлежности и 2) возрастного статуса. Вопрос о кастах относится к числу наиболее сложных и запутанных в индологической науке. Поэтому, исходя из целей настоящей работы, здесь можно ограничиться лишь одним замечанием. Следовать нормам «четвертичного закона» строго предписывалось лишь членам высших каст, так называемым «дваждырожденным», т. е. брахманам, кшатриям и вайшьям (по традиции — соответственно жрецам, воинам и земледельцам). Для членов низшей касты (шудр, т. е. традиционно — ремесленников) выполнение поведенческих норм было необязательным, но желательным.

Что же касается вопроса о возрастных статусах в связи с доктриной четырех стадий жизни, то он будет подробнее рассмотрен ниже. Пересечение этих двух координат, выявляющих кастовую маркированность и возрастное состояние, служило как бы остовом, на котором основывалась та сложная, пестрая и многообразная картина поведенческих актов приверженцев индуизма, описаниями которых изобилует этнографическая литература. Система четырех ашрам играла в этом пугающем многообразии структурообразующую роль, представляя собой как бы «конструктор» с уже готовыми узлами и установленными принципами функционирования.

Преследуя цель адекватного понимания индуистских представлений, связанных с возрастной регламентацией поведения, можно обратиться к древнеиндийским текстам, охватывавшим эту сферу жизни, и проанализировать созданные древнеиндийской культурой классификации, налагаемые на эти представления.

Прежде чем переходить к их изложению, следует сделать небольшое отступление, адресованное специалистам-индологам. Индуистский подход к человеку (равно как и к мирозданию) тяготел к умозрительности, которая включала в себя структурность, выразившуюся, в част-

ности, в установлении сложных и детализированных классификационных систем, отражающих разные стороны действительности и оперирующих устойчивыми, замкнутыми и строго упорядоченными терминологическими группами. Некоторые из таких групп в древнеиндийских описаниях иногда соплагались друг другу, образуя изоморфные ряды. Таким образом, каждая из классификационных групп отражала то или иное явление или объект окружающей действительности на разных уровнях, стремясь к его всеохватывающему постижению. Такой подход выразился и в доктрине четырех ашрам. Кроме того, что сама по себе доктрина является определенной структурно-семантической системой, она соотносится с четырьмя жизненными целями, или принципами (скр. *caturvarga*, *caturbhadra*): дхарма (скр. *dharma* < *dhar* «держать») — «нравственный долг», «обязанность», «добродетель»; арtha (скр. *artha* — букв. «польза», «суть») — деятельность, направленная на достижение материального благополучия, власти и пр.; кама (скр. *kama* — «любовь») — наслаждение, особенно любовное; мокша (скр. *mokṣa* — «освобождение») — реализация духовного освобождения.⁵ Для каждого периода предлагался также предпочтительный круг чтения, установка деятельности и, наконец, особый тип поведения. Переход от одного периода жизни к другому отмечался специальными ритуалами перехода.

Существование в социальной жизни древней Индии института четырех стадий жизни наиболее четко прослеживается по текстам упанишад (скр. *upa-ni-ṣad* — «сидеть около», т. е. у ног учителя) — произведений этического, философского и ритуального характера — и дхармической литературе. Эти тексты в Индии до сих пор пользуются огромным авторитетом, освященным многовековой традицией, что, как можно надеяться, обеспечивает им сравнительно хорошую сохранность. Традиционно (в индийской традиции и в индологии) упанишады относятся к комплексу ведийской канонической литературы наряду с самхитами (собраниями гимнов), брахманами («объяснениями Брахмана», т. е. ритуально-мифологическими объяснениями к самхитам) и араньяками («лесными книгами» — текстами умозрительного характера, предназначенными для лиц, совершающих обряды в лесу). Упанишады примыкают к араньякам и содержат наставления, передаваемые от учителя к ученику и касающиеся разных сторон жизни. Время их создания (по крайней мере ранних

упанишад) условно относят ко второй половине I тыс. до н. э. Создание старейших упанишад исследователи датируют VIII—VI вв. до н. э. В некоторых упанишадах, из числа ранних и значительных (Брихадараньяка, Чхандогья, Тайттирия, Кантхашрути), имеются сведения о четырех ашрамах. По мнению индологов, занимающихся историко-филологическим исследованием этих текстов, в самхитах и брахманах еще не содержится учение о четырех ашрамах, отдельные элементы его появляются лишь в ранних упанишадах. На этом основании появление института четырех ашрам приурочивают к периоду создания упанишад. При этом отмечается, что в ряде текстов прослеживается недостаточно четкое различие и разграничение ашрам, не выработана терминологическая определенность, отсутствует обозначение четвертой стадии, но есть определение близких к ней состояний.⁶ В то же время в других упанишадах имеется четкое указание на существование всех четырех ашрам. Одна из упанишад — Ашрама упанишада — специально посвящена этому институту.

В дхармической литературе, главным образом в «Законах Ману» (скр. *Mānavadharmaśāstra*, II в. до н. э. — II в. н. э.) и в Артхашастре (скр. *Arthaśāstra* — «Наука политики», приписывается брахману Каутилье и условно датируется рубежом нашей эры), институт четырех ашрам выступает уже в завершенном и канонизированном виде.

Изложение правил поведения для каждой ашрамы, долженствовавших неукоснительно соблюдаться, следует предварить одним замечанием. Объем настоящей работы позволяет лишь перечислить эти правила в обзорном виде, сохраняя при этом лишь небольшое количество деталей, дающих представление о колорите и своеобразии индуистского стиля поведения, ибо перечисление всех предписаний, нормирующих действия и движения адепта индуизма почти в каждый час его жизни, заняло бы обширный том.

Вступление «дваждырожденного» в социально активную жизнь знаменовалось традиционным обрядом инициации: «На восьмом году от зачатия надо произвести посвящение (*urapāṇa*) для брахмана, на одиннадцатом от зачатия — для кшатрия, на двенадцатом от зачатия — для вайшьи. [Посвящение] брахмана, желающего [приобрести] священное знание, может быть произведено на пятом [году], кшатрия, желающего могущества, — на

шестом, вайшьи, желающего богатства, — на восьмом» (М, II, 36, 37).⁷ Без этого обряда мальчик не мог считаться членом касты и общины. Обряд включал в себя несколько процедур, кульминацией которых было вручение вещественных символов принадлежности к статусу в зависимости от касты: «Тройной пояс (mekhalā) брахмана, гладкий и мягкий, должен быть сделан из [травы] мунджа, [пояс] кшатрия, как тетива лука, должен быть сделан из [травы] мурвы, вайшьи — из пеньковых нитей» (М, II, 42).⁸ Возлагался священный шнур: «Священный шнур (upavīta) для брахмана полагается из хлопковых нитей, перевитый втрое, кшатрия — [сделанный] из пеньковых нитей, вайшьи — из шерстяных нитей» (М, II, 44). Посвященные должны носить одежду из кожи черной антилопы, оленя или козла и нижнее белье из пеньки, льна или шерсти — в соответствии с правилами касты. Кроме одежды, шнура и пояса, отличительным признаком посвященного была трость, материалы и размеры которой также строго оговаривались (М, II, 41, 45—47). Получив все это, посвященный «почтив солнце, обойдя огонь, имея его с правой стороны» должен был собирать милостыню согласно предписанным правилам, указывающим, как, когда и у кого надлежит просить (М, II, 48—50). Собрав потребное количество пищи и «показав без обмана» своему наставнику, «он может есть, обратившись лицом к востоку, очистившись прихлебыванием воды» (М, II, 51). Обращение во время еды к той или иной стороне света имеет определенный семиотический смысл, оно чревато различными, но «беспроегрышными» последствиями: долголетием (при обращении на восток), славой (при обращении на юг), благополучием (при обращении на запад), праведностью (при обращении на север). Пищу надлежит принимать почтительно, радоваться при виде ее и избегать излишеств — лишь в этом случае она «сообщает энергию и силу» (М, II, 54, 55), что, заметим, находится в полном согласии с выводами современной диетологии. После принятия пищи каждый раз совершается обряд омовения водой, «негорячей и непенистой», предписанной — для каждой касты разной — частью руки, в уединенном месте, обратясь лицом к востоку или северу, производя следующую процедуру: «Сперва пусть он трижды хлебнет воды, потом дважды омоет рот, а также омоет впадины [на голове], [местопребывание] души и голову» (М, II, 60).

В комплексе инициационных процедур упоминается (без указания подробностей) обряд обрезания волос (*keṣānta*), который полагается совершить брахману на 16-м году, кшатрию — на 22-м, вайшье — двумя годами позже и который завершает изложение закона посвящения дваждырожденных (М, II, 65, 68).

В этом месте в тексте ощущается некая искусственность. Создается ощущение, что в один инициационный обряд, проходящий в две ступени с интервалом по меньшей мере в 8 лет, объединены два некогда, по-видимому, самостоятельных обряда. Обряд посвящения совершается наставником-гуру. Отныне ученик живет в его доме и обучается, в числе прочего, правилам «доброго поведения», которые в рассматриваемых источниках сводятся преимущественно к благочестивому послушанию старших и прилежной усидчивости в изучении священных текстов. Начало занятий каждый раз ознаменовывалось особой ритуальной процедурой: ученик должен был очиститься прихлебыванием воды, сложить руки в молитвенном жесте, надеть чистое платье и обуздать чувства (М, II, 70). «Перед началом [чтения] Веды и по окончании всегда должны быть обнимаемы ноги гуру, читать следует сложив руки; это и называется брахманджали. Обнимание [ног] гуру должно быть произведено скрещенными руками — левой должна быть тронута левая [нога], правой же — правая» (М, II, 71, 72). При этом ученик должен сидеть на подстилке из травы куша, концы которой обращены на восток, совершив предварительно очистительный акт: надев на соответствующий палец руки кольцо, сплетенное из той же травы, и сделав дыхательные упражнения.⁹

Главная установка поведенческой модели индивида на стадии ученичества выражается в формуле: ученик должен делать полезное для гуру (М, II, 108). Преобладающая ориентация всей парадигмы действий этой возрастной ступени направлена на отказ от суетных земных притязаний. Вследствие этого ритуально-практический и дидактический характер наставлений приправлен солидной дозой благочестивых рассуждений и афоризмов, а также малопонятных (для человека, находящегося вне традиции, например для западного исследователя) мифологических реминисценций.

Правила «хорошего тона» изложены в дидактическом стиле, который подчеркивается грамматически частым употреблением опатива, передающим желательность или

необходимость того или иного деяния (как в русских конструкциях типа «надо сделать то-то», «пусть поступает так-то»), например: «Не будучи спрошен, пусть никому [ничего] не объясняет, а также спрашивающему неправильно: знающий мудрец пусть ведет себя в мире, как немой» (М, II, 110). Скрупулезно и детально излагаются все возможные компоненты реального поведения: формы приветствия старших и формы возвращения приветствий, формы обращения к старшим и младшим, к женщинам разных социальных слоев, родственникам, должностным лицам. Даже обычный и безобидный вопрос о здоровье содержал подвох: в зависимости от кастовой принадлежности адресата для слова «здоровье» употреблялся строго определенный синоним. Стратегия ежедневного поведения предусматривала свершение регулярных омовений, возлияний воды богам, мудрецам и предкам, поклонение изображению богов и принесение топлива для священного очага. Ученику вменялось в обязанность приносить потребное количество сосудов для воды, цветов, коровьего помета, земли, травы куша и каждый день собирать милостыню (М, II, 176—185). Отклоняющиеся от этой стратегии поведения строго карались.

Главный акцент при изложении поведенческих норм для первой ашрамы делался, естественно, на отношении учитель—ученик. «В присутствии гуру надо всегда есть меньше, [чем тот], носить худшую одежду и украшения; полагается раньше него вставать [с постели] и позже ложиться. Нельзя ни отвечать, ни разговаривать [с ним] ни лежа, ни сидя, ни принимая пищу, ни стоя, отвернувшись. Надо стоять, когда [гуру] сидит, приближаться, когда тот стоит, идти навстречу приближающемуся, бежать вслед бегущему» (М, II, 194—196). «Не полагается сидеть с гуру с подветренной или наветренной стороны [от него]; не следует ничего говорить вне пределов слышимости гуру» (М, II, 203). Почтенность и высоко престижная позиция гуру всячески подчеркиваются: «Из двух [отцов] — дающего рождение и дающего знание Веды — почтеннее отец, дающий знание Веды; ведь рождение, данное Ведой, вечно [и] после смерти, и в этом мире» (М, II, 146).

Изучение Вед в доме наставника должно продолжаться 36 лет, половину этого срока, четверть или до полного усвоения (М, III, 1). Завершение периода ученичества отмечается последним омовением и принесением дара

учителю (до этого подношение даров считалось нарушением правил). Таким даром могло быть все, что угодно, от земельного надела до огородных овощей — лишь бы оно доставило удовольствие учителю.

Совершив обряд возвращения домой (*saṁāvṛtta*), дваждырожденный вступал в следующую ашраму — домохозяина. Сразу же по возвращении домой ему надлежало «взять жену одной с ним варны, обладающую благоприятными знаками» (М, III, 4), следуя при этом строгой системе брачных правил и запретов. Как особо похвальные со стороны нравственного закона отмечаются случаи «дарения дочери с [возлиянием] воды, для других варн [этот обряд представляется] обоюдному согласию» (М, III, 35). Брак с женщиной равной касты знаменуется церемонией соединения рук, в случаях же мезальянса невеста-кшатрийка, сочетаясь с человеком более высокой варны, «должна держать стрелу, девушка-вайшийка — стрекало, шудрянка должна держать край одежды» (М, III, 44), а жених соответственно держится за другой конец стрелы или стрекала. Одной из важнейших брачных церемоний было ритуальное возжигание священного огня, с помощью которого затем домохозяин должен был выполнять домашние обряды, жертвоприношения, и с его же помощью ежедневно готовить пищу. Одним из важнейших брахманистских установлений в ритуальных нормах поведения в ашраме домохозяев было ежедневное исполнение пяти «великих жертвоприношений: обучение (и изучение), расценивающееся как жертвоприношение Брахме, приношение воды и пищи — жертвоприношение предкам (*tarpaṇa*), возлияние на огонь очищенного коровьего масла — жертвоприношение богам (*homa*), разбрасывание остатков пищи — жертвоприношение духам (*bali*) и, наконец, гостеприимство — жертвоприношение людям» (М, III, 70). Подчеркиваются «посольские» функции жертвы, которая, будучи принесена надлежащим образом, достигает солнца, способствует своевременному выпадению дождя, а следовательно, и получению пищи, в которой нуждаются все живые творения. Таким образом, идея плодородия, преломляясь через центральное понятие индуизма — жертвоприношение, увязывалась с праведностью и благочестивым поведением домохозяев. Это было серьезным основанием, на котором зиждились важность, почтенность и высокий гражданский статус лиц, принадлежащих ко второй ашраме: «Ученик (*brahma-*

cārin), домохозяин (gr̥hastha), отшельник (vānaprastha) и аскет (sannyasi) — эти четыре отдельные ашрамы имеют своим исходным пунктом ашраму домохозяина» (М, VI, 87). В ритуальных предписаниях оговаривались все тонкости ассортимента, приготовления и принесения жертв богам, предкам, духам и прочим существам и природным явлениям, которые предписывалось совершать ежедневно и, сверх того, в строго обозначенные время суток, дни, месяцы, сезоны. Например, в обряде поминовения предков (śraddha) домохозяин должен придерживаться следующей линии поведения. Приготовив уединенное место (усопшие предки благосклонны к жертвоприношениям, свершаемым в открытых и уединенных местах), пригласив достойных брахманов, усадив их и воздав им надлежащие почести, жертвоприноситец должен предложить им воды, зерен кунжута и стеблей травы куша и, получив разрешение от всех брахманов, принести жертву на священном огне. Вначале, в качестве средства для ограждения шраддхи, совершается жертвоприношение Агни, Соме, Яме, а после этого ублажаются предки. «Исполнив [приношение] на огне [и] весь ряд церемоний, сделав обход кругом [места шраддхи, имея его] по правую руку, следует правой рукой окропить водой землю» (М, III, 214). Затем делаются три комка из остатков жертвенной пищи — вареного риса (piṇḍa), которые, с сосредоточенным видом, с лицом, обращенным к югу, предлагаются тем же способом, что и вода. Предложив три этих пинды, жертвоприноситец должен был вытереть руку о пучки травы куша для питающихся остатками. Затем, хлебнув воды, отвернувшись к северу, надлежало три раза удержать дыхание и мантрами приветствовать шесть времен года и предков. «Вылив медленно остаток воды рядом с пиндами, полагается, сосредоточив внимание, понюхать их в том порядке, в каком они выложены» (М, III, 218). После этого домохозяин был обязан, все так же неукоснительно придерживаясь столь же строгих и подробных правил, угостить всех присутствующих (М, III, 219, 235). Отклонение от правил свершения этого обряда (который, кстати, существовал в нескольких разновидностях) грозило участникам поминальной трапезы и усопшим предкам серьезными неприятностями наподобие такой: «Предки того, кто, вкусив шраддху, взойдет в тот день на ложе шудрянки, этот месяц лежат в ее нечистотах» (М, III, 250).

Пренебрегать этими многочисленными жертвопри-

ношениями или выполнять их не по правилам, даже будучи отягощенным заботами о добывании средств к существованию, не рекомендовалось (предпочтительные способы добывания хлеба насущного специально оговариваются, равно как и способы, которых нужно избегать). Однако в тексте сделана оговорка (явно позднего происхождения) о действенности мысленного жертвоприношения, происходящего во внутреннем созерцании, разумеется, с соблюдением необходимых правил (М, IV, 20, 24). Домохозяин должен заниматься благотворительностью, наделяя пищей всех, кого может, однако не в ущерб себе. Мучимый голодом, он может обращаться за средствами лишь к царю, к тому, за кого приносит жертву, и к воспитаннику, к остальным он не должен обращаться. Правила жестко регламентируют поведение домохозяина во всех возможных случаях: «Не следует перешагивать веревку, которой привязан теленок, ни бежать во время дождя, ни смотреть на свое отражение в воде. [когда идешь], надо оставлять с правой стороны земляной холмик, корову, идола, брахмана, коровье масло, мед, перекресток и хорошо известные деревья» (М, IV, 38, 39).

Система ритуально-практических правил и запретов регулировала отношения домохозяина дома с женой, учитывая даже мелкие детали разных сторон этих отношений: «Не полагается есть вместе с женой, ни смотреть на нее — вкушающую, чихающую, зевающую и сидящую в вольной позе» (М, IV, 43).

Главным занятием для живущих во второй ашраме провозглашалось чтение Вед, оно должно исполняться неутомимо в надлежащее время. Обширный набор правил указывает, в каких случаях чтение должно приостанавливаться или даже совсем прекращаться, например: «Дваждырожденному не следует читать ни во время пыльной бури, ни когда небо красно, ни при вое шакалов, ни когда воет собака, ревет осел или верблюд, ни в обществе» (М, IV, 115). Нельзя читать священные тексты около кладбища, в загоне для коров, верхом на лошади, на осле, на верблюде, стоя на бесплодной почве, едучи в повозке и т. д. (М, IV, 116—127).

В этой стадии жизни домохозяин должен ревностно исполнять предписанные правила доброго поведения, и тогда с ним не приключится никакое несчастье. Благодаря добродетельному поведению он сможет достичь долголетия, желанного потомства, негибнущего богатства

и уничтожить действие неблагоприятных знаков (М, IV, 145, 146, 156) — конкретная форма воздаяния зависит от всей совокупности кармических заслуг. Уклонение от этих правил делает дерзнувшего преступить их ритуально нечистым (в безобидных случаях) или грозит в будущих перерождениях серьезными карами ему и его потомству. В этих случаях предписывается незамедлительно произвести очистительные процедуры (например, возлияние или окропление водой).

«Когда домохозяин увидит у себя морщины, седину и детей у детей — ему следует отправиться в лес с женой или без нее, поручив ее уходу детей» (М, VI, 1—3). Таким образом осуществляется переход на следующую жизненную ступень — лесного отшельника. С собой в лес брались лишь священный огонь и утварь, необходимая для жертвоприношений. Надлежало отказаться от своего имущества и от пищи, добываемой обработкой земли, и, облачившись в шкуру или в рубище, нося волосы в косичках, не бреясь и не подстригая ногтей, вести строгий и воздержанный образ жизни. Терпеливо снося все лишения, отшельник должен по-прежнему прилежно читать Веду и продолжать совершать те же пять великих жертвоприношений, что и в предыдущей стадии домохозяина, обходясь при этом подручными средствами, т. е. злаками, корнями и плодами. Сам он должен питаться остатками от жертвоприношений, употребляя лишь то, что созрело ко времени. «Он может есть пищу или ночью, или днем, собрав, сколько может» или один раз в двое суток или один раз в четверо суток (М, VI, 17—19). В редких случаях отшельник может принести пищу из селения, получив ее в плетенку из листьев, или в голую руку, или в разбитый глиняный горшок, есть он может, по восемь раз наполняя рот (М, VI, 28). Арсенал поведенческих стереотипов этого периода представляет собой набор жестоких религиозных истязаний, усмиряющих бrenную плоть или приближающих конечное освобождение от уз бытия. Предлагаются следующие модели: «Он может валяться на земле или стоять целый день на цыпочках, проводить время то в стоянии, то в лежании, купаясь утром, в полдень и вечером. Летом следует подвергаться жару пяти огней, в дождливое время года проживать под тучами, зимой иметь мокрую одежду. иссушать тело. быть отшельником без огня и крова», иметь ложею землю, а жилищем — корни расте-

ний» (М, VI, 22—27). В качестве альтернативного варианта указывается возможность «отправившись на северо-восток. . ., идти прямо до падения тела, имея пищу в виде воды и воздуха» (М, VI, 31).

Проведя таким образом три стадии своей жизни, «изучив, как полагается, Веды, произведя, согласно дхарме, сыновей и принеся с усердием жертвы, он может устремить мысль к спасению» (М, VI, 36), т. е. вступить в последнюю, четвертую стадию — аскетизма. Снабдившись «средствами очищения» (посохом, сосудом для воды, травой куша), он должен странствовать один, без товарищей, при полном молчании и в полном небрежении к своей плоти. Презрев тщету земных притязаний, он должен оставаться бесстрастным и равнодушным ко всему, что его окружает. «Глиняная чаша, корни дерева; лохмотья, одиночество и одинаковое отношение ко всему — таков признак освобожденного» (М, VI, 44). Поведение находящихся в последней стадии жизни регламентировалось следующей формулой: «Имея обрезанные волосы, ногти и бороду, снабженный сосудом для милостыни, посохом и кувшином, пусть бродит всегда смиренный, не причиняя вреда живым существам» (М, VI, 52). Аскет должен ходить за милостыней в обозначенное время, «когда нет дыма, оставлен пест, угли погасли, люди поели, когда в чашках находятся [только] объедки» (М, VI, 55), причем он должен делать это один раз в день, дабы не поддаться соблазну чувственных удовольствий. Мыслями он должен устремляться к познанию природы мироздания и, отрешаясь от мирского, уничтожать свои пороки — лишь так он может достичь освобождения от уз бытия, провозглашенного брахманизмом как высшее состояние.

По изложенному видно, что третья и четвертая стадии наиболее насыщены брахманистскими религиозными догмами. Полезно отметить, что им посвящено наименьшее количество текстового материала, что отсутствуют какие-либо упоминания о ритуалах перехода из второй в третью стадию и из третьей в четвертую, что по своему содержанию они близки и демаркационная линия между ними кажется искусственной.

В «Артхашастре», излагающей политические, экономические, дипломатические, юридические и другие мысли, нет последовательного изложения закона о четырех стадиях жизни. Однако в тексте содержатся многочисленные

упоминания о нем, свидетельствующие о его действенном функционировании. Эти текстовые данные показывают, как в разных областях реальной жизни (политике, дипломатии и т. д.) использовались для своих целей поведенческие нормы, выработанные институтом четырех стадий жизни. Например, в первом отделе — «О правилах поведения», трактующем в числе прочего вопросы назначения и применения тайных агентов, говорится о том, как удобно для царя держать шпионов под видом странствующих учеников, домохозяев, отрехшихся отшельников и аскетов, как нужно привлекать их деньгами, земельными участками, как целесообразно размещать их во дворце, в крепости, в селении, в лесу и как с максимальной пользой употребить поведенческую стратегию священного «четверичного закона» на благо власть имущим. «Человек, бритый или с заплетенною косой, ищущий средств к жизни, будет шпионом под видом отшельника. Он, поселившись вблизи города со многими учениками. ., пусть ест на людях только овощи или горсть травы раз в месяц или раз в два месяца, тайно он может есть пищу, какую пожелает. Купцы и ученики пусть его чтят заклинаниями, [мнимо] дающими богатство. И пусть ученики его заявляют: „Это волшебник, заклинатель“. Пришедшим с пожеланиями узнать [будущее] путем волшебства он, благодаря знанию хиромантии и по условным знакам учеников, пусть расскажет о событиях, совершающихся в их семье. „Это будет сегодня или завтра“ или „это сделает царь“ — так он должен говорить. И пусть его тайные агенты это подтвердят».¹⁰ Это лишь один из выразительных примеров, демонстрирующих богатые возможности для использования «четверичного закона» и его поведенческих норм в политических целях.

Если «Законы Ману» излагают правила поведения в виде формул своеобразного морального кодекса, возведенных в ранг религиозных догм (с почти выхолощенным живым содержанием), то «Артхашастра» иллюстрирует один из возможных вариантов наполнения этих догм новым конкретным и живым содержанием.

Упанишады отличаются от названных выше памятников дхармической литературы главным образом общим отвлеченно-умозрительным характером. В этих текстах встречаются отдельные упоминания и краткие описания рудиментарных ритуальных процедур, которые с известными основаниями можно квалифицировать как поздние

реплики ритуалов, связанных с продвижением по возрастным группам. Например, в Каушитаке упанишаде описана сцена «передачи заветов от отца к сыну». Готовясь к смерти, отец призывает сына. Устав дом свежей травой, разложив огонь, поставив рядом кружку воды с сосудом, отец лежит, покрытый новой одеждой. К нему подходит сын и склоняется над ним, «соединив свои органы чувств с органами чувств отца» или просто сидя к нему лицом. Происходит диалог: «Да вложу я в тебя свою речь», — говорит отец. «Я принимаю в себя твою речь», — отвечает сын. «Да вложу я в тебя свое дыхание», — говорит отец. «Я принимаю в себя твое дыхание», — отвечает сын. «Да вложу я в тебя свой глаз», — говорит отец. «Я принимаю в себя твой глаз», — отвечает сын. Далее таким же образом «вкладывается» ухо, вкус в различении пищи, действия, удовольствие и неудовольствие, блаженство, любовная страсть, способность к произведению потомства и т. д. «Если же отец не способен много говорить, то пусть он скажет коротко: „Да вложу я в тебя свои жизненные силы“ — „Я принимаю в себя твои жизненные силы“, — отвечает сын. Затем, повернувшись направо, сын выходит. Отец произносит ему вслед: „Да пребывает в тебе слава, блеск божественного знания, почет“ Затем тот глядит на отца через левое плечо и, закрыв лицо ладонью или краем одежды, говорит: „Да достигнешь ты небесных миров и исполнения желаний“ И если отец поправится, то пусть живет под властью сына или странствует. Если же он умрет, то пусть исполнят над ним обряды, как надлежит исполнять».¹¹

Оставляя этот ритуал без комментариев,¹² хотелось бы сделать одно общее замечание о соотношении ритуальных и обыденных действий в поведенческих моделях четырех стадий жизни по рассмотренным текстам. Обыденная и обрядовая деятельность (соответственно профаническая и сакральная сферы) в этот достаточно удаленный от нас период составляли сложное двуединое соотношение. Судя по свидетельствам письменных источников, обыденная жизнь представляла собой подготовку и проведение ритуальных действий, которые (по принципу обратной связи) придавали устойчивость, освящение и высокое осмысление каждодневной деятельности. Профаническое и сакральное настолько глубоко проникали друг в друга и так тесно переплетались, что расчленить их можно только в интересах аналитического исследования. При

этом если, например, в стадии домохозяина (по «Законам Ману») обе эти сферы находились в состоянии некоего динамического равновесия, то в последних стадиях это равновесие ощутимо смещалось в сторону сакрализации человеческой жизни, что естественно вытекало из брахманистского понимания онтологической ценности этой жизни. Впрочем, стоит отметить, что свидетельства «Артхашастры» и некоторых других древнеиндийских памятников словесности дают повод усомниться, что в обществе того времени господствовало стремление максимально «сакрализовать» свою жизнь в каких-либо других слоях, кроме брахманского, да и здесь, как можно заподозрить, это стремление у большинства не шло дальше формальной поведенческой стороны.

Весь перечень поведенческих требований на каждой стадии соответствовал, как было указано выше, некоей конструкции идеального типа. Брахманизм, опираясь на отработанные им установки, определяющие повседневную жизнь, внедрял в сознание своих приверженцев жесткий план поведения, избавляя их от мучительных раздумий о том, как надлежит действовать в той или иной обстановке. О чувствах ортодоксального индуиста, следовавшего этим правилам, и его отношении к ним, а также об основаниях для «чувства самоудовлетворения» брахманистских законодателей, которое индийские мудрецы считали одним из «источников составления священного закона», современный русский читатель может составить себе приблизительное впечатление, вспомнив слова о Вронском в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина»: «Жизнь Вронского тем была особенно счастлива, что у него был свод правил, несомненно определявших все, что должно и не должно делать. Свод этих правил обнимал очень малый круг условий, но зато правила эти были несомненны, и Вронский, никогда не выходя из этого круга, никогда ни на минуту не колебался в исполнении того, что должно. Все эти правила могли быть неразумны, но они были несомненны, и, исполняя их, Вронский чувствовал, что он спокоен и может высоко носить голову».¹³

Все изложенное выше относится к функциональному аспекту рассмотрения института четырех ашрам. Для объяснения содержания и специфики индуистских поведенческих норм целесообразно остановиться на его генетическом аспекте, ибо именно он может указать необ-

ходимое социально-историческое обоснование его действенного и длительного функционирования.

Для этого необходимо прежде всего кратко охарактеризовать использованные источники. Неискушенному в индологических деталях читателю можно пояснить, что все древние санскритоязычные тексты традиционно делятся на два раздела: «шрути» (*śruti* — «услышанное»), т. е. тексты-откровения, и «смрити» (*smṛti* — «запоминаемое»), т. е. тексты, передаваемые по традиции и возводимые к какому-либо авторитету. Упанишады вместе с другими текстами ведийского канона относятся к первому разделу, дхармические тексты — ко второму. Все эти тексты, возникшие и существовавшие в русле индуизма как религии, ориентированной на традицию и священный текст, предстают перед нами в виде сложных, многослойных комплексов, отразивших не только стадиальные изменения, закономерные и происходившие под политическим давлением, но и различные особенности, мутации, остановки в развитии, вызванные неизвестными нам причинами. Иными словами, эти тексты сохраняют своеобразный «обломочный конгломерат». Диахроническое исследование этих текстов необычайно сложно, анализ и идентификация отдельных напластований и составляющих их компонентов весьма трудоемки, если не вовсе безнадежны. Положение осложняется отсутствием национальной историографии и хронологии (в привычном для нас смысле), ибо индийская культура традиционно приписывала времени свойство полной независимости от чего-либо внешнего и вследствие этого была (по крайней мере в древности) равнодушна к хронологическому отсчету времени и датировкам, подобным принятым на Западе. Следует учесть и многовековую традицию устного существования этих текстов, причем эта традиция состояла не в буквалистском воспроизведении текстов, а в импровизации на основе традиционных формульных стереотипов.¹⁴ К тому же при письменной фиксации произведения устной словесности весьма вольно редактировались. Столь длительное существование текстов во времени неизбежно привело к образованию значительных искажений первоначальных версий, к семантическим сдвигам в терминологической лексике, к обилию темных мест, получавших в связи со сменой классификационных систем иную, отличную от первоначальной семантическую мотивировку. Некоторые стороны социальной действитель-

ности, актуальные для того или иного исторического периода и отраженные в ранних вариантах текстов, впоследствии, с изменением этой действительности, «застревали» в текстах в виде сюжетных схем, наполненных новым, современным содержанием, фразеологических оборотов и устойчивых синтагм, не имеющих уже реальных референтов, числовой символики, аллегорических образов и т. д.

Древность текстов в Индии синонимична их святости и благодати, поэтому чем древнее тексты, тем более плотный и непроницаемый ореол святости их окружает. Экзегеза этих текстов — прерогатива особой категории посвященных лиц, брахманов. Многообильная туземная комментаторская литература, сопровождающая тексты, не выходит, как правило, за те же воздвигнутые традицией рамки. Усилия комментаторов часто оказываются направленными не на истолкование темных мест, непонятных оборотов, странных сюжетных коллизий, а на увязку их с той религиозной или теологической системой, к которой принадлежит сам комментатор.

Из сказанного явствует, что питательной средой тех текстов, которые целесообразно использовать в качестве первоисточников, была древняя традиция, причем достаточно древняя, чтобы оказаться забытой самими индийцами по причинам различного свойства: от целенаправленных изменений, например идеологических давлений, до случайных, не поддающихся анализу. Вследствие этого естественно ожидать, что в упомянутых выше сложных текстовых комплексах сохранились и следы социальных норм, относящихся к архаическому прошлому индийского общества и регулирующих его жизнедеятельность. По этой причине кажется сомнительной правомерность жесткой связи между становлением социальных норм в реальной действительности и их отражением в текстах и хронологические выводы на этом основании. Как известно, развитие не является безостановочным движением вперед по прямой линии: бывают остановки, задержки, тупиковые направления и движения вспять. Многие культурно-исторические феномены в Индии оказались прочно законсервированными, и их исчезновение с исторического горизонта является лишь следствием некоего исследовательского оптического обмана. К тому же сквозь туманную даль веков процесс разрушения того или иного социального института выглядит иногда как его становление.

По этим соображениям принятая датировка, связывающая становление института четырех ашрам с периодом создания ранних упанишад, нуждается, на наш взгляд, в пересмотре или в дополнительной аргументации.

Исследования протоиндийской культуры показывают, что с ней преемственно связаны многие явления культурно-исторической сферы в позднейшей Индии. Логично предположить, что и в социальной структуре древнеиндийского общества в историческое время сохранялись элементы от предшествующей, архаической фазы развития. Это находит подтверждение и в многослойном характере рассмотренных выше памятников письменности. Именно в ранних фазах доклассового общества закладывались и оформлялись основы той социальной системы возрастных группирований, отдельные фрагменты которой существовали в позднейшей Индии, формируя институт четырех жизненных стадий. Основания для такого заключения продиктованы сопоставительным анализом соответствующих африканских материалов. Обращение к ним вызвано многими причинами, в частности недостаточной эмпирической базой и неконсолидированным методологическим фундаментом социологических исследований в индологической науке. Что касается использованных африканских данных, то они получили в отечественной науке четкую структуру исследования, в которой вычленены и проанализированы основные принципы построения интересующей нас системы. В этих условиях сравнения и аналогичные выводы в применении к другим обществам, прошедшим стадильно сопоставимый путь, представляются оправданными.

Африканские данные показывают,¹⁵ что родство в архаических коллективах (т. е. в доклассовом обществе первичной формации) было не биологическим, учитывающим физиологическую генеалогию каждого индивида, а социальным, тип и формы которого зависели от конкретно-исторических условий развития общества, т. е. существовали социально-родственные коллективы, или социальные организмы родства, по терминологии Н. М. Гиленко. Социально-организующую роль в этих коллективах играли категориально оформленные и институтированные социальные группы — половозрастные объединения, которые базировались на учете физических и физиологических возможностей членов коллектива в связи с их возрастным состоянием и сложились как следствие первого естествен-

ного разделения труда в процессе общественного производства. Основываясь на изучении сохранившихся следов социальной системы половозрастного деления (в виде отдельных фрагментов и целых действующих институтов) в Африке, привлекая параллельные этноисторические данные других народов, В. М. Мисюгин отмечает следующие важные принципы организации этой системы. В основе ее лежало представление о сечении человеческой жизни на несколько (от трех до пяти) ступеней, сопряженных с определенной социальной или экономической ролью группы индивидов в зависимости от их физиологической характеристики, обусловленной полом и возрастом. Фиксировался не реальный («паспортный») возраст, а условный, социальный.¹⁶ Первая и последняя ступени — неспособные к самостоятельной жизни дети (приблизительно до трех лет) и немощные старики — были социально пассивными членами коллектива и составляли непроизводительную часть общества, остальные считались социально активными. Минимальной единицей функционирования системы была группа одновозрастных индивидов с одинаковыми обязанностями и правами. Переход социально-возрастных групп с одной ступени на другую сопровождался ритуалами, демонстрирующими овладение их участниками надлежащими навыками на пройденной ступени и их способность выполнять предстоящие обязанности. Каждый такой ритуал вводил одну группу в социально активную ступень, одновременно выводя одну группу в пассивное состояние, таким образом обеспечивалось дискретное существование системы. Каждый член общества в составе группы своих социальных сверстников в течение социально активной фазы своей жизни проходил ряд ступеней, причем на грани выхода в социально пассивную фазу каждая группа социальных предков оставляла обществу свою замену — социальных потомков, руководя первым ритуалом-инициацией, приобщающим новую возрастную группу к жизни коллектива.

Каждая группа маркировалась специальным термином, указывающим на возрастной период индивида и группы, к которой он принадлежал. За период своего существования система выработала сложную символическую (вещественную, языковую и пр.) атрибуцию.¹⁷ Сложившись и функционируя в обществах архаической формации, позже, в раннеклассовых обществах, в зависимости от социальных обстоятельств система половозрастной страти-

фикации могла сохраняться весьма длительное время, причём ее функционирование «могло затухать и возобновляться, она могла терять элементы или гипертрофировать роль одних в ущерб другим; возможно, могла возрождаться после почти полного исчезновения».¹⁸

Рассмотрение генезиса брахманистского института четырех ашрам с позиций, обоснованных приведенными выше африканскими данными, дает правильную перспективу и при исследовании его функционирования, а также высветляет темные или туманные стороны жизни, с ним связанные.

Обращает на себя внимание преимущественная ориентация «четверичного закона» на мужской состав общества. Но вполне вероятно, что его исходный вариант, который мог быть производным системы половозрастных группирований, охватывал все общество в целом. Подтверждение этому, кроме отдельных, довольно невразумительных намеков в дхармических текстах, предоставляют дравидские лингвистические свидетельства, сохранившие два специальных набора терминов для обозначения возрастных стадий в жизни женщины (тамильск. *maḱalir-paṅṇu-vam*): 1) *vālai* 'девочка', 'ребенок', 'девушка'; 2) *taṇuṇi* 'юная женщина' (от 16 до 30 лет); 3) *piṅṇuṭai* 'девушка, достигшая половой зрелости', 'женщина средних лет' (31—55 лет); 4) *viṇṇuṭai* 'пожилая женщина', 'старуха'. Термины имеют санскритское происхождение. Второй (семичленный) набор составлен из исконно дравидских терминов: 1) *petai* 'девочка 5—7 лет'; 2) *peṭumpai* 'девочка 8—11 лет'; 3) *maṇṇikai* 'девочка 12—13 лет'; 4) *maṭantai* 'девочка 14—19 лет'; 5) *aṇivai* 'женщина 20—25 лет'; 6) *teṇivai* 'женщина 25—31 года'; 7) *peṇiḷampren* 'женщина 32—40 лет'.

Реконструкция принципов действия системы половозрастной стратификации, игравшей структурообразующую роль в социальной жизни архаического индийского общества, равно как и форм их реализации в зависимости от социальных условий и материальной базы общества, — самостоятельная задача. Решение или даже подступы к ее решению выходят за рамки настоящей статьи. Для наших целей важно установить, что «четверичный закон» в его канонизированном индуизмом виде представляет собой как бы полустертый контур некогда весьма значимой и полноценно функционировавшей социально-организующей системы, регулировавшей многие стороны со-

циальной жизни архаического индийского общества, и в числе прочего выработавшей арсенал поведенческих стереотипов для каждого возрастного статуса. Знание истоков и становления института четырех стадий жизни позволяет увидеть за сумбурным нагромождением правил, обильно уснащающих жизнь в каждой ашраме, некую структурную целостность, подобно тому как знание плана разрушенного здания позволяет различить его каркас, едва заметно выступающий из груды щебня. Такой подход указывает нам и направление, в котором могло происходить переосмысление системы возрастной стратификации и порожденных ею поведенческих стереотипов. Коль скоро рассмотренный нами свод поведенческих правил был сопряжен в период своего становления с действующим социальным институтом, эти правила были жизненно необходимы и имели свое обоснование (имущественное, правовое и т. д.) в общественном способе производства на неотчуждаемой территории архаического коллектива. По мере угасания действенной силы этого института (в связи с изменением его материальной основы при переходе общества в раннеклассовую стадию) сохранилась идея четырехчленной сегментации человеческой жизни, свод формальных правил и предписаний, набор вещественных атрибутов, система ритуалов, запретов и пр. Но сохранившись формально, они получили новое содержательное наполнение и обоснование — теперь уже ценностное (аксиологическое) — с позиций брахманской идеологии,¹⁹ почти полностью утратив живую связь с породившими их реальными условиями. Система четырех стадий жизни, став в переработанном виде продуктом брахманской идеологии, получила статус религиозного закона, святость и подлинность которого подтверждалась его древним происхождением, а поведенческие правила образовали некую сакраментальную систему.

Такой подход объясняет нечеткость и размывание временных характеристик каждой ашрамы. Например, о стадии ученичества в «Законах Ману» говорится, что изучение Вед в доме наставника должно продолжаться 36 лет, или половину этого срока, или четверть, или до полного их усвоения (М, III, 1). Обращает на себя внимание попытка выразить время пребывания в статусе посредством математически точных, хотя и колеблющихся временных периодов. Это может указывать на соотношение в прошлом статусного времени с определенным цикли-

ческим природным феноменом, подобно африканским галла, «вычислявшим» длительность статуса по цветению пальмы, происходящему раз в восемь лет.

Становится понятным и то, почему преобладающая ориентация поведения направлена на отказ от суетных земных притязаний: вся парадигма поведенческих действий была «отредактирована» брахманами и приведена в соответствие с их идеологическими установками. Отсюда — солидная доза благочестивых рассуждений и афоризмов, мифологических реминисценций, которой приправлены наставления в «Законах Ману». Получают свое объяснение некоторые частные детали, могут быть восстановлены утраченные звенья, но останавливаться на этом подробно здесь нет возможности.

Сохранение рутинного исполнения поведенческих ролей в течение столь долгого времени может быть объяснено как логическое следствие системы санкционированных обществом наказаний против тех, кто не соответствовал ожиданиям общества, и поощрений для тех, кто этим ожиданиям соответствовал. Поскольку в процессе индуистской интерпретации изначально присущая поведенческим посылкам возрастной системы прагматическая ориентация и магико-онтологический смысл были вытеснены установками религиозной жизни, именно религиозная сфера оказалась носителем принципа узаконения системы наказаний и поощрений. Дхармическая литература и упанишады сулят ревностному исполнителю всех предписанных правил поведения вознаграждение в виде славы, долголетия, почестей, богатства, уважения близких, благополучного потомства, а в качестве высшего воздаяния — обретение духовных заслуг и возможность быстрого спасения от тягот бытия. Отклоняющемуся от норм грозят серьезные неприятности в последующих перерождениях, вплоть до низвержения в ад.

Но какими бы важными ни были эти стремления к награде и сколь бы жестоким ни был контроль над отклоняющимся поведением, их вряд ли достаточно, чтобы объяснить действенность и длительную сохранность сложного феномена дифференцированного исполнения поведенческих ролей.

Содержание нормативных поведенческих посылок сохранялось и вследствие того, что определенная часть нормативной системы имела правовой статус. Например, известные поведенческие привилегии брахманов имели

обязательные определения, установленные государственными учреждениями.

Важное значение имели и другие, неправовые санкции, главным образом те, которые согласовывались с ценностными предпосылками индийской культуры и которые в современной социологии называются «моральным обоснованием» нормативных обязательств. Иными словами, понимание или осознание связи между ценностью и поведенческой нормой способствовало реальному осуществлению поведенческого стереотипа: это было демонстрацией и проявлением в действии приверженности определенным ценностям. Ведь поведение человека не сводится к некоему комплексу конкретных физических действий: «Психически этот комплекс может считаться поведением лишь в том случае, когда он переживается как носитель определенного смысла, значения, ценности».²⁰

Ценностные предпосылки поведенческих компонентов четырех стадий жизни индивида возведены — по нашим текстам — к религиозным обоснованиям. Между прочим стоит отметить, что текучесть и зыбкость индуизма, служащие достаточно серьезной преградой для радикальных нововведений, способствовали длительному сохранению архаических магико-онтологических представлений, которым брахманские идеологи придавали новый смысл, разрабатывая и систематизируя их как этические понятия. Таким образом, вся поведенческая стратегия, предлагаемая брахманизмом, заранее осознавалась как правильная. При этом опора на теологическое обоснование, вынесенная за скобки, признавалась самодостаточной.

Всякое поведенческое действие совершалось отчасти как бессознательное подражание общепринятым действиям. В то же время оно предполагало акт понимания, осмысления его внутри выработанной традицией картины мира. Следовательно, ценностная, смысловая установка, реализуемая в поведении, неотделима от порождающей ее системы отношения человека к мирозданию, т. е. она затрагивает основной мировоззренческий вопрос.

Согласно упанишадам, мироздание есть проявление брахмана или атмана — некоей безличной жизненной силы, субстанциальной и генетической основы бытия. «Поистине, от чего рождаются эти существа, чем живут, рожденные, во что они входят, умирая, то и стремись распознать, то и есть брахман» (Тайттирия У, III, 1).²¹ Брахман может быть невоплощенным (тогда он един)

и воплощенным (тогда он множествен), ибо «все это есть брахман». Но также «все это есть атман» — брахман и атман отождествлены, атман также провозглашен основой сущего: «На нем выткано небо, земля и воздушное пространство вместе с разумом и всеми дыханиями» (Мундака У, II, 2). Атман часто отождествляется с дыханием — основой жизни. Человек — одна из манифестаций атмана: «То — атман, ты одно с тем» (Чхандогья У, IV, 12).²² С осознанием тождества своего «я» с атманом (=брахманом) упанишады связывают высшее состояние человека: «Кто знает: „Я есмь брахман“ — тот становится всем. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их атманом» (Брихадараньяка У, I, 4).²³ Праведная жизнь — один из путей постижения атмана. Социальная сторона этих воззрений и выразилась в образовании совокупности специфических поведенческих актов, образовавших структурированную, символически значимую систему, в которой и посредством которой ориентировались и направлялись отдельные личности.

И дхармические тексты, и упанишады отражают повысившуюся ценность высшего спасения (в классовом обществе с религиозной идеологией), когда по причине множества соблазнов, подстерегающих мирян и затягивающих их в пучину мирской суеты, реальный мир обесценивается, идеалом религиозной жизни становится уход от этой суеты. Критерием благочестивости мирянина стала считаться степень его приближения к идеалу ушедшего от жизни и предавшегося бескорыстному созерцанию саньясина. В поздних упанишадах (например, в Ваджрасучика упанишаде) истинным брахманом провозглашается тот, кто постиг атман, освободился от привязанностей и от возмущения чувств, наделен спокойствием, отрешен и предан созерцательному исследованию. Таким образом, религиозная установка, вытеснившая традиционные идеалы архаического общества, ориентировала на такое поведение, которое обеспечивало реализацию освобождения от уз бытия.

Индуистская идеология, поставив в центр своих интересов драму спасения человека, построила на старом каркасе социальных установлений новое здание, соответствующее ее требованиям. Занятия и поведение в этом мире индуизм мотивировал через посредство религиозных обязательств, выработав своеобразный поведенческий стереотип.

Поскольку мы в состоянии судить о поведенческих установках традиционного индуистского общества исключительно на основании сохранившихся текстов (другие материальные остатки здесь мало помогают), мы неизбежно получаем картину, смещенную в сторону официальной доктрины.

Тексты были созданы жреческой элитой, монополизовавшей средства фиксации культурных ценностей, главным из которых был санскрит, до сих пор имеющий статус сакрального языка. Вследствие этого поведенческие правила, изложенные в приведенных выше текстах, отражают некую идеальную модель, преломленную видением образованной брахманской верхушки. Различные формы конкретизации эта модель получила позже, во множестве локальных и исторических вариантов, запечатленных в многочисленных туземных комментариях к текстам. Видимо, в большинстве случаев практическими руководствами служили именно комментарии, а не собственно тексты, изобилующие сложностями и тонкостями, не всегда доступными даже для понимания образованной элиты.²⁴

Другой существенной поправкой является то, что территориально взятые из наших текстов поведенческие нормы господствовали отнюдь не тотально и безрассудно, а были ограничены рамками санскритоязычной культуры, которая в период создания этих текстов существовала преимущественно на севере Индии. Следовательно, по таким источникам вряд ли можно составить суждение о поведенческой стратегии низших слоев общества и многочисленных племен, остававшихся вне сферы господствующей санскритской образованности и брахманистской идеологии. Стоит отметить, что эта область знаний страдает неразработанностью и источников, и проблематики. Приблизительно-гипотетически можно предположить, что отношения низших слоев общества к официальным поведенческим установкам были многообразны и складывались в целый спектр вариантов, от полного антагонизма до приноравливания и подражания им, с множеством переходных форм между этими крайностями. Учитывая общеизвестный консерватизм и приверженность традициям, которыми обычно характеризуются умонастроения и поведение народных масс, можно пойти дальше в своих предположениях и счесть, что социальные низы долгие сохраняли в своем поведении значительную долю элемен-

тов архаики, скорее всего в виде неявных моделей. Их выявление и сопоставление с брахманскими доктринальными установками представляют самостоятельный интерес и могут послужить темой отдельного исследования.

Происхождение термина «индуизм» и точное определение его содержания до сих пор остается серьезной проблемой. В настоящей работе автор присоединяется к следующему определению индуизма: «Исторически под индуизмом понимают верования, которые зародились в Индии в древности и которые, видоизменяясь, в каких-то своих чертах сохранились до наших дней. Первоначальная форма этой религии нашла отражение в ведах» (История Индии в средние века. М., 1968, с. 175).

² Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1946, с. 98.

³ Философская энциклопедия. М., 1967, т. 4, с. 280.

⁴ Узнадзе Д. Н. Формы поведения человека. — В кн.: Психологические исследования. М., 1966, с. 377.

⁵ Семантическая характеристика этих понятий и групп терминов содержится в статье: Сыркин А. Я. К систематизации некоторых понятий в санскрите. — В кн.: Семиотика и восточные языки. М., 1967, с. 146—165.

⁶ Winternitz M. Zur Lehre von den Asramas. — Beitr. zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens: Festgabe H. Jacobi. Bonn, 1926, S. 215—227; Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971, с. 100—102.

⁷ Здесь и далее ссылки в тексте на «Законы Ману» даны по изд.: Законы Ману / Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1960. 307 с. Текст обозначен буквой М, римская цифра указывает номер главы, арабская — номер стиха (шлоки).

⁸ В цитируемом издании названия трав не идентифицированы.

⁹ Хотелось бы специально отметить, что эти правила, производящие впечатление некоторой надуманности и хаотичности, в действительности имеют под собой вполне рациональные основания и часто свидетельствуют о глубоком и тонком знании человека и природы, которое древнее человечество накопило эмпирическим путем за предшествующие тысячелетия своего существования. Так, священная трава куша (Роа cynosuroides) относится к роду осоковых (типа нашего мятлика) и считается кровеочистительным средством в народной медицине (ср. тамильское название амулетов из нее: pavitra < скр. pavittiram — «средство очищения», переосмысленное в метафизическом ключе). Ориентация травы и соответственно сидящего на ней ученика по сторонам света может указывать на знание древними индийцами воздействия силовых линий магнитного поля земли на человеческий организм — знание, получившее сакральную мотивировку. Излишне говорить, что дыхательные упражнения способствуют улучшению кровообращения, глубокому сосредоточению и т. д.

¹⁰ Цит. по изд.: Артхашастра, или Наука политики / Пер. с санскрита В. И. Кальянова. М.; Л., 1959, т. 2, с. 28.

¹¹ Цит. по изд.: Упанишад / Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967, с. 56—58.

¹² Можно лишь ограничиться констатацией факта, что ритуал знаменует не физическую смерть индивида, а социальную. Здесь уместно вспомнить, что человек архаического времени, не воспринимающий себя как единичную индивидуальность и не выделяющий себя из коллектива, воспринимал смерть не как уход в небытие, а как смену жизненного плана, при которой он не выключался из своего коллектива.

¹³ Толстой Л. Н. Анна Каренина. М., 1955, с. 332.

¹⁴ В индологии бытует и противоположная точка зрения на отношение индийцев к своим священным текстам, к числу сторонников которой автор статьи не относится. Она состоит в том, что письменные памятники адекватно фиксируют устную традицию, которая сохраняла тексты в течение многих веков в неизменном виде.

¹⁵ Мисюгин В. М., Чернецов С. Б. Хроника галла как этно-исторический источник. — Афр. этногр. сб., Л., 1978, т. 11, с. 151—192; Мисюгин В. М. «Правило ндугу» и следы социально-возрастного деления у некоторых европейских народов раннего средневековья. — Там же, 1980, т. 12, с. 38—49; Гиренко Н. М. Классификаторский принцип и периодизация эволюции систем родства (к проблеме социогенеза первичной формации). — Там же, с. 6—24; Калиновская К. П. 1) Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки. — Там же, с. 49—81; 2) Циклические и линейные возрастные системы народов Восточной Африки. — Там же, с. 81—101.

¹⁶ К. П. Калиновская пишет о числовой единице времени, периодически повторяющейся в возрастной системе «гада» у галла. Восьмилетняя продолжительность этой системы соотносилась с жизнью, цветением и смертью (т. е. полным биологическим циклом) определенной разновидности деревьев (Калиновская К. П. Категория «возраст». с. 61—69).

¹⁷ Мисюгин В. М. «Правило ндугу». с. 39—41.

¹⁸ Там же, с. 42.

¹⁹ Идея четырехсегментного сечения человеческой жизни была использована — в качестве формообразующего начала — в некоторых религиозных индуистских системах, напр.: *nālu-pāta-caivam* — шиваитская доктрина, предписывающая последовательное прохождение адептами четырех стадий совершенствования.

²⁰ Узнадзе Д. Н. Формы поведения человека, с. 402.

²¹ Цит. по названному выше (см. примеч. 11) изданию. В скобках здесь и далее приводится название упанишады (У), римской цифрой обозначен раздел, арабской — глава (стих).

²² Цит. по изд.: Чхандогья, упанишада / Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1965.

²³ Цит. по изд.: Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл. коммент. А. Я. Сыркина. М., 1964.

²⁴ Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982, с. 36.

**Выработка
стратегии поведения
в поздней античности
(Феб — Люцифер)**

Знаменитый оратор IV в. н. э. Либаний так говорит о своих несбывшихся из-за смерти императора Юлиана надеждах на покорение Персии: «Чаяли мы, что вся держава Персидская обратится в Римскую область, и что жизнь там пойдет по нашим законам, и что назначат туда наших начальников, и что понесут нам персы подать и изменят язык свой и наряд, и остригут волосы — и начнут софисты в Сузах вколачивать риторику в персидских недорослей!» (Orat., XVIII, 282). В этом условном периоде перечислены, в сущности, все этапы действительных римских завоеваний: сначала военное, политическое и экономическое подчинение, затем этнокультурная ассимиляция, объектом которой являются преимущественно (а порой и исключительно) горожане: античная культура была или во всяком случае осознавала себя культурой городской, так что ассимиляция покоренного населения происходила в городах и посредством городов. Субъектом ассимиляции был «римский народ» (*populus Romanus*) — об этом специфическом для древности феномене следует сказать особо.

Эллины — даже в эпоху раздробленности — сознавали себя не только членами определенной городской общины (полиса), но и представителями одного из эллинских племен и, наконец, просто эллинами. Каждая форма самосознания предполагала определенные стереотипы поведения, актуализировавшиеся в зависимости от обстоятельств, и в культурном контексте собственно этническое самосознание с его коренным противопоставлением «эллин/варвар» обладало повышенной актуальностью. Совершенно иную картину представляют нам римские свидетельства. Единственной формой римского самосознания было самосознание общинное, в то время как принадлежность римлян к латинскому племени или к «потомкам троянцев» была актуальна для самого незначительного круга культурных контекстов. Если для эллина явными признаками варвара были язык и происхождение, то для римлянина язык оказывался признаком слишком неопределенным (это был не римский, а латинский

язык), а происхождение — недостаточным (отпущенный на волю раб при соблюдении известных правил приписывался к римской общине). В эпоху первоначального расширения Римской державы это архаическое мирозерцание делало культурную ассимиляцию ненужной и невозможной, но в эпоху Империи расширение границ в основном завершилось и насущной необходимостью стало укрепление внутреннего единства огромного государства, естественно предполагавшее ассимиляцию периферии центром. Рим знал только одну форму такой ассимиляции — включение в гражданскую общину римлян. Этим способом была в древности достигнута социальная стабильность внутри Города (знаменитая история плебейских сецессий), затем внутри Лация, внутри Италии и т. д. Строительство Империи, начатое Августом, ускорило этот процесс социальной романизации, завершившийся в 212 г. н. э. после эдикта Каракаллы распространением римского гражданства на все свободное население Империи. Таким образом, понятие «римлянин» никогда не было этническим в собственном смысле слова: первоначально оно было гораздо более узким, а затем (минуя промежуточную стадию) — гораздо более широким. Архаические категории полисного общежития приобрели новую актуальность для общежития вселенского, так что грекоязычный сириец Либаний был и в полной мере сознавал себя не просто соотечественником, но согражданином разоряемых германцами галльских поселенцев и¹ готов был сделаться согражданином персов, едва они усвоят основные нормы римского поведения, в частности научатся говорить по-гречески, т. е. на одном из двух «гражданских» языков Империи, открывавших дорогу к образованию и соответственно восприятию общей для всех римлян инвариантной культурной традиции, конкретные (локальные) варианты которой оставались при этом весьма разнообразными.

Однако рядом с вселенской общиной римлян росла и развивалась другая вселенская община — христианская церковь, организованная по сходному социальному принципу. Многонациональному «римскому народу» противостоял столь же многонациональный, хотя поначалу и не столь многочисленный, «христианский народ» (*populus christianus*), только юридически состоявший из тех же римлян, а фактически рассматривавший себя как единственно правильную форму человеческого сообщества.¹ Это предполагало не просто появление новых стереотипов

поведения (они возникали и внутри римской традиции, но не противоречили ей), а совершенно новую систему этих стереотипов — «новый стиль жизни, новую лояльность, новые амбиции».² Мифологическим обоснованиям некоторых из этих новых норм и посвящено настоящее исследование.

1. В ряду многих отличий христианства от породившего его иудаизма стоит значительная разветвленность и разработанность христианской демонологии сравнительно с демонологией ветхозаветной. Сатана, бесы, геенна огненная постоянно упоминаются во всех раннехристианских текстах, начиная с евангельских, создавая известную двойственность христианской модели мира, совершенно чуждую традиционному иудаизму. Все попытки концептуального уничтожения дьявола (Ориген) подвергались осуждению церкви и не оказывали влияния на развитие догматики. Не отрицая возможного влияния иранского дуализма, нельзя, однако, считать такое влияние не только исчерпывающим, но и достаточным объяснением описываемого феномена — недаром христианские секты, в сильной степени испытывавшие воздействие зороастризма, всегда оставались в числе еретических. В отличие от Аримана дьявол вторичен по отношению к единому богу и не участвует в создании вселенной, а лишь вносит разброд в упорядоченное устройство, причем только в устройство социальное, будучи «князем мира сего» (Иоанн, 12, 31), а «мир сей» в евангельских и святоотеческих текстах всегда означает человеческое общество.

Последнее обстоятельство может отчасти объяснить исключительное значение дьявола для христианства сравнительно с иудаизмом. Для иудеев неприемлемые формы социальной регламентации были отодвинуты вовне, представляясь хаосом, окружающим упорядоченный социальный микрокосм Израиля, в пределах которого в течение почти всего ветхозаветного периода не было существенных препятствий для исполнения закона. Раннехристианские общины, напротив, существовали в чуждой и враждебной языческой среде — отсюда и сложность положения христиан, живших по своему закону в окружении (и под давлением) чуждого закона. Противостояние Церкви («тела Христова») и Рима («великой блудницы») на уровне мифологических персонажей отражалось как противопоставление бога и дьявола, чей образ естественно должен был связываться со сверхъестественным патроном

Империи — Гелиосом-Аполлоном, Непобедимым Солнцем. Аполлон (основная ипостась синкретического Гелиоса) был патроном античной культуры в целом и большинства конкретных проявлений этой культуры, прежде всего ритуала, т. е. идолопоклонства, служения бесам, во главе которых Аполлон тем самым оказывался. Дьявол был носителем социального зла — равно и все основные формы активности Аполлона ограничивались сферой культуры, так что, будучи для язычества прежде всего носителем социальной гармонии, он сделался для христианства носителем социального хаоса, преодолеваемого и преодоленного. О том, что раннехристианские представления о дьяволе открыто связывались с Аполлоном, свидетельствует достаточно обширный и разнообразный круг текстов.

2. Так, уже в «Откровении Иоанна» ангел бездны, отождествляемый с еврейским Авадонной, называется Аполлионом. Характерно, что это первая прямая персонализации Авадонны, имя которого означает «уничтожение», и в Ветхом Завете употребляется в довольно неопределенных контекстах, например: «Авадонна и смерть» (Иов, 28, 22), «преисподняя и Авадонна» (Притчи, 15, 11). Отождествление Аполлона с Авадонной опирается на античную традицию, часто производившую имя Аполлона от 'απόλλυμι' губить. Однако там это была одна из многих этимологий, не противоречивших друг другу, как не противоречили друг другу разнообразные формы активности Аполлона, — так интерпретирует эту этимологическую множественность Платон, объясняя в «Кратиле», что имя Аполлона наилучшим образом отражает все его способности: прорицание, стрельбу из лука и т. д. (Crat., 406a). Этимологию от 'απόλλυμι' Платон отвергает (405e), но его этимология от 'απόλυσσις' 'выполаскивание' и οαπολυσις 'вызволение' (ibid., 405b) являются как бы обратной стороной этимологии от 'απόλλυμι', поскольку Аполлон в мифологическом универсуме именно и предстает губителем-вызволителем (ср. двойное значение φάρμακον — 'лекарство', 'яд' и роль, которую фармак играл в посвященном Аполлону празднике Таргелий).³ Для христианских авторов характерно исключительное предпочтение этимологии от 'απόλλυμι': так интерпретируют имя Аполлона Фульгенций (I, 11), Фирмик Матерн (De err. prof. relig., XVII, 3) и, наконец, православный именник, где имена переводятся от случая к случаю и поэтому обычно

верно, — появление в этом обязательном списке переводов «губителя-Аполлона» может рассматриваться только как след значимой и не подлежащей забвению традиции. Наконец, в перечне бесовских идолов, которым поклоняются арабы «Песни о Роланде», первым стоит имя Аполлона, без сомнения, в качестве дьявола *rag excellence*. Даже солнечная ипостась Аполлона оказывается связанной с его дьявольской сущностью, и Лактанций (едва ли не первый!) называет Аполлона Люцифером, полагая, что имя «Светоносец» должно принадлежать злему духу (Inst. div., I, 7).

3. Возвращаясь к православному именнику, можно отметить одну его любопытную особенность: в переводах имен Δις=Θεο, так что и Диодор и Феодор, например, переводятся одинаково — «дар божий». Есть и более прямые свидетельства отождествления единого бога иудеев и христиан с Зевсом. Неоднократно писалось о культе высшего бога (Θεος ὕψι στος), в котором слились Зевс и Ягве. В 167 г. до н. э. Антиох IV Сирийский перепосвятил Иерусалимский храм Зевсу, результатом чего было восстание Маккавеев. В данном случае существенно, что Антиох отождествил Ягве именно с Зевсом, а отождествления такого рода производились на основе греческой интерпретации, т. е. функционального сходства отождествляемых божеств. Наконец, существовала известная «молитва Константина», созданная в непродолжительный период религиозной терпимости, приемлемая для всех конфессий и адресованная «небесному отцу».⁴ Как ни был значителен Аполлон для античного язычества, все же Зевс оставался признанным отцом и царем богов, а стало быть, если бы верховный бог язычников должен был стать дьяволом христиан, то Зевс вполне мог восприниматься в этом качестве, успешно конкурируя с Аполлоном. Для современного европейца такая логика естественна, поэтому в рассказе А. К. Толстого «Амена» собрание богов-бесов возглавляет Зевс. Однако реально Зевс не только не оказывался дьяволом, но, будучи отождествлен с Ягве, оказывался противопоставлен дьяволу — в пределах языческого пантеона такое распределение ролей должно было реализоваться в противопоставлении Зевса и Аполлона, потому что только в этом случае сознание ранних христиан, оперировавшее еще во многом традиционными архетипами, могло отождествить двух главных языческих богов соответственно с Ягве и дьяволом.

Действительно, даже оставаясь в рамках классической мифологии Аполлона, можно обнаружить ряд недвусмысленных свидетельств об антагонизме его с Зевсом. В добросовестно составленном компендиуме Аполлодора сообщается об убийстве Аполлоном Тития, сына Зевса (A p o l l o d., I, 4, 1), об убийстве Гераклом Лина, сына Аполлона (I, 3, 2), об убийстве Зевсом Асклепия (впоследствии отождествленного с Аполлоном) и об убийстве Аполлоном киклопов, ковавших перуны Зевсу, — в отместку за Асклепия (III, 10, 4). За последнее убийство Зевс намеревается низвергнуть Аполлона в Тартар — место заточения докосмических чудовищ. Тартар порой персонифицируется в качестве отца Тифона (I, 6, 3), а детей убитого Зевсом Тифона истребляет Геракл. Тифон представляется в образе змея, со змеями связывается большинство хтонических чудовищ — врагов Зевса, но несомненна и связь Аполлона со змеями, а возможно — и его трансформация в змея. Так, у Аполлодора только в рассказе о Троянской войне приводится три подобных сюжета (Epit., 3, 15; 3, 26; 5, 18), причем особенно характерен первый: в Авлиде после жертвоприношения Аполлону с алтаря к дереву устремляется змея и, проглотив птицу с восемью птенцами, обращается в камень, тем предсказав продолжительность осады Трои.

4. Все эти свидетельства, естественно, обращают нас к реконструированному В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым индоевропейскому мифу о борьбе Громовержца со Змеем. То, что Громовержцем в греческой системе является Зевс, сомнений не вызывает. Таким образом, Иванов и Топоров (вообще использующие греческий материал довольно ограниченно) приводят в качестве примеров мифы о Зевсе и Тифоне, Геракле и Кикне, Аполлоне и Пифоне, оговаривая, что последний сюжет стоит несколько особняком.⁵ Однако при сравнении мифологии Гелиоса-Аполлона с реконструируемой мифологией Змея становится очевидным типологическое сходство Аполлона с такими аллоперсонажами противника, как Варуна и Велес, при том, что последний, подобно Аполлону, трансформировался в дьявола. Также и слившиеся с Аполлоном в синкретическом образе Гелиоса Митра и Гермес — вору стад,⁶ что является одной из основных характеристик Противника. Оба тесно связаны с камнем: постоянные эпитеты Митры — *petra genetrix*, *de petra natus* (CIL 4224, 4543; S o m m o d., Instr., I, 13, 1 и др.); Гермес первоначально

почитался в виде гермы — камня на перепутье дорог⁷ (ср. распространенный эпитет Аполлона *Λίθιος* и малоазиатские варианты Противника, сыны скалы⁸). Митра и Гермес типологически чрезвычайно сходны с Аполлоном⁹ и, без сомнения, повлияли на формирование христианских представлений о дьяволе, как митраистские мистерии, видимо, повлияли на многие представления о ведовстве.

Отмечалось, что герои основного мифа могут трансформироваться в ряде аллоперсонажей, из которых самым высоким по рангу оказывается один из главных богов пантеона. Для греческой традиции между крайними точками Зевс/Тифон и Зевс/Аполлон, трансформирующимися в эпических сюжетах (борьба Геракла с потомками Тифона и Аполлона), можно указать еще две промежуточные трансформации Противника: Прометей и Гефест. Кража Прометеем жертвенного мяса (*Theog.*, 536—560) соотносится с кражей скота, а пригвождение его к скале с помощью Гефеста совпадает с одним из основных элементов реконструируемого мифа о Громовержце и Змее.¹⁰ Характерно, что у Эсхила прикованный Прометей сочувствует Тифону (*v.* 351—371). Гефест, кующий перуны для борьбы с Тифоном и приковывающий Прометея к Кавказу, сам низвергнут Зевсом с Олимпа и поэтому хром (*Apollod.*, I, 3, 5), причем тут, как и в прочих случаях, хромота, конечно, указывает на связь с безногими змеями. Гефест наказан за помощь Гере, что соотносится с тем вариантом основного мифа, где Громовержцу противостоит его супруга или супруга и дети.¹¹ Более того, Прометей и Гефест подменяют друг друга в мифе о рождении Афины, когда один из них рассекает голову Зевса (*Ibid.*, I, 3, 6). В качестве *πυρφόρος θεός* («огненного бога») Прометей почитался вместе с Гефестом, и в афинских садах Академа у них был общий жертвенник.¹² Многие черты Прометея и Гефеста прослеживаются у Гермеса, обычно принимая более общий характер, например покровительство кузнечному делу и прочим ремеслам, а также жертвоприношениям и магии.

5. Чем выше теологический статус Противника, тем менее эксплицирован его конфликт с Громовержцем, как это видно из ряда Тифон—Прометей—Гефест—Аполлон (ср. роль Варуны в ведийском пантеоне¹³). В контексте священной истории Противник — змей, воплощение хтонических сил, в контексте пантеона он — патрон магико-

юридической функции, гармонически противопоставленный Громовержцу, носителю функции военной. Даже мотив угона скота, столь существенный для основного мифа, соотносится в современной индоевропеистике с конкуренцией двух высших каст за владение стадами.¹⁴ Устанавливаемая такой интерпретацией преемственность между врагом Громовержца и его главным помощником (или соправителем), регулирующим космический порядок, кажется на первый взгляд несколько парадоксальной. Однако источником этой парадоксальности является известная двусмысленность оппозиции «хаос/космос» в архаических космологиях. С одной стороны, хаос есть некая нерасчлененная целостность и, стало быть, творение космоса есть прежде всего рассечение хаоса (разбивание мирового яйца, отделение неба от земли и т. д.). С другой стороны, гармония уже созданного космоса предполагает его единство и целостность. Таким образом, идеальный космос и идеальный хаос в предельных своих проявлениях сближаются (ср. «благый хаос» сатурналий), а на уровне мифологических персонажей это означает связь магико-юридических божеств (богов единства) с хаосом и их возможное противопоставление творцу и царю космоса (богу разделения). В этом смысле характерно, что Аполлон, покровительствующий многим инициационным институтам, изображается длинноволосым, не прошедшим инициацию юношей, хотя впервые остриженные кудри посвящались именно ему (ср. отмеченный Ивановым и Топоровым мотив волосатости Противника).¹⁵

6. В свете всего вышеизложенного толкование Фонтенроузом дельфийского мифа и зависящая от этого толкования интерпретация Гиндиным гомеровских гимнов становятся во многом спорными. Оба сюжета представляют собой этиологию различных форм дивинации, носителем которой в греческом пантеоне является по преимуществу Аполлон. Миф о получении лиры уже рассматривался нами в связи с представлениями об обретении шаманского дара.¹⁶ Здесь заметна параллель с дельфийским мифом, так как в результате победы над Пифоном Аполлон приобретает оракул. Пониманию этого сюжета может помочь сохраненный Коринной беотийский миф об оракуле, которым владели потомки Ориона.¹⁷ Аполлон вручил вещий треножник Евониму, у Евонима треножник отнял Гирией и сам стал прорицать, пока не был изгнан Орионом, который, вознесясь на небо, оставил оракул своим пяти-

десяти сыновьям, а те сами выбрали для замещения почетной должности Акрефея. В последовательности Евоним—Гирией—Орион—(его 50 сыновей)—сын Ориона Акрефеем только Евоним получает пророческий дар, будучи избран Аполлоном, а прочие пророки завладевают оракулом силой, по праву наследства и даже по взаимному соглашению родичей. Ясно, что храм с вещим треножником вполне идентичен Дельфийскому и что владение храмом и треножником есть условие пророческого вдохновения, а утрата их означает утрату пророческих способностей.¹⁸

Со времени работ Штернберга основным способом получения шаманского (пророческого, поэтического и т. д.) дара считается избранничество. В греческой мифологии тема богоизбранности преобладает в достаточной степени, чтобы вытеснить из сферы внимания исследователей менее распространенные мотивы. Между тем даже поверхностный анализ материала показывает, что шаманский дар может быть отнят (Пифон), оставлен в наследство (Орион и его сыновья), выкуплен (лира Гермеса); наконец, в начале «Евменид» Эсхил описывает завещаемые и отнимаемые доли дельфийского оракула: иными словами, пророческий дар материализуется и оказывается равен оракулу или — в космологическом обобщении — центру мира, что особенно заметно на примере Дельф. Очевидно, что во всех перечисленных случаях дележом мировой оси заняты весьма сходные мифологические персонажи: типологическая близость Аполлона и Гермеса или Аполлона и Фемиды сомнению не подлежит, а вещий змей Пифон имеет много общего со змеиными ипостасями Аполлона (например, с авлидской змеей). Таким образом, мифы указанного типа тяготеют к отражению двух космологических парадигм: а) парадигмы обретения шаманского дара (сюжет); б) парадигмы аспектов магико-юридической функции (персонажи).

Выявленное Фонтенроузом сходство Пифона с Тифоном (и даже их историческое тождество, доказываемое или предполагаемое этимологами¹⁹) не противоречит нашей интерпретации дельфийского мифа, а лишь добавляет к ряду Тифон—Прометей—Гефест—Аполлон ряд Тифон—Пифон—Аполлон,²⁰ отличающийся от первого только числом элементов. Однако если борьба Аполлона с Пифоном не является традиционным змееборческим сюжетом, то как объяснить присутствие в дельфийском

мифе множества традиционно змееоборческих мотивов? Действительно, дельфийский миф не может быть признан вариантом мифа о поединке, но миф о поединке от этого не перестает быть основным индоевропейским (и греческим) мифом, будучи необходимым фоном всех прочих мифологических сюжетов и, стало быть, неизбежным источником мотивов, включаемых в эти сюжеты. Пифон — змей. Борьба со змеем или сам змей не могут не быть (хотя бы в какой-то степени) описаны в категориях основного мифа — так авлидская змея обращается в камень (мотив основного мифа) в ситуации, весьма далекой от борьбы с Громовержцем. Дельфийский миф не является вариантом основного, но насыщен его реминисценциями. В «Гимне к Гермесу» слабы даже эти реминисценции. Гермес ведет себя как антагонист Громовержца, однако в контексте греческой мифологии он действительно является таковым — из этого не следует, что антагонист Гермеса непременно окажется трансформом Громовержца: такая интерпретация основывается только на принятии концепции Фонтенроуза.

7. Очевидно, что существенным обоснованием христианской концепции Аполлона-дьявола было, как в случае со славянским Велесом, противопоставление его Громовержцу, отождествляемому с единым богом. Однако достаточным такое объяснение не представляется, поскольку опирается на предположение, будто все религиозные системы скомбинированы из некоего общего набора элементов, различные комбинации которых и составляют предмет исследования мифолога. Такой метод продуктивен, когда речь идет о религиях однотипных, например о развитых политеистических системах вроде греческой, индийской или германской — их принципиальное сходство не вызывало сомнений уже в античную эпоху. Совсем иное, если сравнить любую политеистическую систему с системой монотеистической. Здесь любая интерпретация из сходства оставляет в стороне основное: единобожие и многобожие суть религии, враждебные и противоположные друг другу. Разумеется, на христианскую догматику влияло переосмысление уже существующих мифологем, однако мифологемы эти не только переосмыслились, но и включались в совершенно иную систему, функционирующую по иным законам. Все описанные выше свойства и признаки Аполлона, интерпретированные в контексте основного мифа, носили пространственный характер,

сводясь к пространственным связям предметов и персонажей. Любопытно отметить, что все языческо-христианские параллели, начиная с Цельса, проводились по пространственным признакам (Иисус, Адонис и прорастающее зерно и т. д. и т. п.).

Между тем вселенная — даже мифологическая — представляет собой пространственно-временной континуум, и применительно к Аполлону это обстоятельство особенно существенно: Аполлон был для античности в первую очередь провидцем и в этом основном своем качестве был воспринят христианской традицией — так, в словаре Свида (I, 1, р. 621, 3—6) главной функцией Аполлона названо пророчество. Для религиозной практики язычества оракулы были весьма существенны, но нет свидетельств, чтобы они качественно выделялись среди прочих форм ритуала. Каждый вид богопочитания имел свою цель, и христианство в этом отношении не внесло значительных перемен: изменились формы богопочитания, цели же его остались прежними — благополучие (земное или загробное) личности или коллектива. Исключением оказались лишь предсказания будущего.

Так, Аммиан Марцеллин сообщает, что когда Констанцию II донесли, будто в Абидском святилище (там был известный оракул) оставляют какие-то записочки с вопросами, то август послал туда некоего Павла, который пытал и заключал в темницы (XIX, 12). Однако чуть выше Аммиан рассказывает, как в Риме префект Тертулл принес жертву Диоскурам, чтобы утихомирить бурю, мешавшую подвезти хлеб (XIX, 10), — и никаких репрессий не последовало. В древней Руси за хождение к волхвам налагалась самая большая епитимья (сорок дней), строже наказывали только за наведение порчи.²¹

8. И при всем том способность соответствующих жрецов предсказывать будущее в принципе не отрицалась: даже патриарх Никон сообщает историю о сбывшемся предсказании волхва.²² Число подобных примеров может быть умножено, но едва ли не самый яркий и парадоксальный содержится в «Повести временных лет», где приводятся на сравнительно небольшом расстоянии друг от друга истории вещего Олега и князя Глеба. В споре князя Глеба с волхвом пророческие способности последнего опровергаются наглядно: князь убивает волхва, только что предсказавшего свою собственную благоприятную судьбу,²³ что резко противоречит предшествовавшему

рассказу о вешем Олеге. Противоречие это могло бы, возможно, решаться на текстологическом уровне, если бы эпизод смерти Олега не сопровождался своеобразным послесловием, задача которого — нейтрализовать впечатление о сбывшемся пророчестве («Се же не дивно, яко от волхвованиа собыается чародейство таковыми вещми искушатиа нашаа православныа веры. .» и т. д.).²⁴ Содержание послесловия куда больше соответствует истории князя Глеба, так что включение в неизменном виде в «Повесть» сюжета, тематически и генетически соотнесенного с Орвар-одд-сагой,²⁵ оказывается достаточно двусмысленным.

Известная двусмысленность присутствует и в средневековых языковых свидетельствах. Латинское *vates* 'пророк' и *vaticinium* 'пророчество' используются христианскими авторами только применительно к язычникам. Так, фигурирующая в Орвар-одд-саге *vglva* у Тормода Торфея в «Истории дел норвежцев» (где пересказана Орвар-одд-сага) именуется *mulier-vates* 'женщина-пророк'.²⁶ Библейские же пророки в средневековых латинских текстах называются *prophetae* — слово это иностранное (греческое) и в таковом качестве не вызывает у читателя никаких ассоциаций. Что же до «пророчества», то этот термин в западной патристике вообще неупотребителен и заменяется выражением *testimonia prophetarum* — «свидетельства пророков». Даже древняя сивилла, когда ее пророчества включаются в христианский контекст, перестает предсказывать и начинает свидетельствовать (*Dies irae dies illa/solvat saeculum in favilla/teste David cum Sybilla*). Греческие христианские писатели также называли библейских пророков *проφήται* (в соответствии с Септуагинтой), однако для греческих читателей слово это означало не столько того, кто знает будущее, сколько того, кто говорит о нем, пусть с чужих слов: в Дельфах *проφήται* были жрецами, облакавшими пророческий бред пифии в удобопонятную форму. Провидец, вдохновенный прорицатель назывался *μάντις*, что соответствует *vates* и столь же неупотребительно в христианских текстах.

9. Эти данные в какой-то мере являются ответом на естественно возникающий вопрос: почему христиане не признавали пророчеств, если они признавали и постоянно использовали библейские пророчества? Или ветхозаветная космология в такой же степени противоречит христианской, как и языческая? Но ведь Иосиф,

например, — избранник и толкователь вещих снов, а толкование снов было запрещено не только христианам, но также иудеям (Второзак., 18). Согласно языковым данным, между ветхозаветными и языческими пророками была разница настолько значительная, что желательно было даже не называть их единым именем. Поэтому кажется целесообразным рассмотреть, что вообще представляют собой библейские пророчества.

Ничего похожего на историю Эдипа или вещего Олега в Ветхом завете нет. Строго говоря, лишь в двух сюжетах предсказание играет достаточно важную роль в судьбе героя — это рассказы об Иосифе и Данииле. Правда, в обоих случаях герой не получает предсказания, а сам предсказывает, причем это не более чем еще одно доказательство его избранничества, подобно спасению Иосифа из колодца, а Даниила — из ямы со львами. Тем не менее предсказания имеют место, и нет основания полагать, будто герои прибегают к услугам сатаны. Однако любопытно, кому они предсказывают: Иосиф — фараону и царедворцам фараона, Даниил — персидскому царю. Оба они ничего не предсказывают своим единоверцам. Иосиф видит один вещий сон у себя на родине, но сон этот ему толковать не приходится, он лишь пересказывает его братьям (Бытие, 37, 6—8). Провидческий дар Иосифа и Даниила никак не реализуется в системе монотеистической культуры — в своем отечестве они не пророки. Их предсказания сбываются «на чужой территории», а значит — среди чужих богов. Равным образом на почве чужой культуры осуществляется сюжет о вещем Олеге и сходная история Нектанава из «Александрии». Представляется, что для христиан такое понятие, как предсказание, могло быть реальным лишь применительно к язычеству, историческому или вырожденному (ведовство).

10. Однако при общем взгляде на ветхозаветные тексты может показаться, будто истории Иосифа и Даниила — капля в море многочисленных пророчеств. Тем не менее прежде, чем обратиться к библейским пророкам, следует определить, что такое пророчество и насколько однозначен этот термин. «Пророчество, по точному значению его, есть определенное предвидение и предсказание будущих совершенно случайных событий, которые ни сами по себе, ни в своих сокровенных причинах не могли быть предусмотрены из настоящего. ., а только по откровению всеведущего существа могли быть сообщены кому-либо

из людей. Самым важным признаком того, что известное пророчество есть истинное, служит его исполнение».²⁷ Исполнение пророчества как основной критерий его истинности упоминается и в самом Ветхом завете (Второзак., 18, 22; Иеремия, 28, 9). Тем не менее в рамках библейского текста сбывается очень небольшая часть пророчеств, что и неудивительно, если учесть их крайне неопределенный характер. Гораздо существенней другой вопрос: предсказывают ли вообще библейские пророки?

Греческое *проφήτης*, как и русское «пророк», буквально означает «говорящий от чьего-либо лица», в данном случае — от лица бога. Однако *проφήτης* в Септуагинте — не вполне точный перевод древнееврейского *nabi* — «провозвестник, объявляющий чью-то волю». При обращении к ветхозаветным текстам видно, что пророки там не предсказывают будущее, но именно объявляют волю божью. Например, царь Езекия не решается ни сдать, ни оборонять осажденный Сеннахиримом Иерусалим и посылает спросить пророка Исайю. «И сказал им Исайя: так скажите государю вашему: так говорит Господь: не бойся слов, которые ты слышал, которыми поносят Меня слуги царя Ассирийского. Вот, Я пошлю в него дух, и он услышит весть, и возвратится в землю свою, и Я поражу его мечом в земле его» (Исайя, 37, 6—7). Это исполняется, но бог здесь сообщает Исайе не независимое от чьей-то воли будущее, а свои собственные намерения. В той же книге пророка Исайи имеется следующая история. Езекия тяжело заболел. К нему пришел Исайя и сказал: «Так говорит Господь: сделай завещание для дома твоего, потому что умрешь ты и не будешь жить» (38, 1). Тогда Езекия молится, напоминая Богу о своих заслугах. «И было слово Господне к Исайе таково: пойд и скажи Езекии: так говорит Господь, бог Давида, отца твоего: Я услышал молитву твою, увидел слезы твои. Вот, я прибавлю к дням твоим пятнадцать лет» (38, 4—5). Посылая Иеремию пророчествовать о всяких напастях, которые должны постигнуть страну, бог заключает так: «Может быть, они послушают и обратятся каждый от злого пути своего, и Я отменю бедствие, которое Я думаю навести на них за злые дела их» (Иеремия, 26, 3).

Таким образом, реально неисполнение пророчества не оказывается в Библии свидетельством его ложности. Воля божья может измениться, причем под влиянием человеческого поведения — заблаговременно получив про-

рочество, человек может воздействовать на свое будущее (Езекия), наконец, пророчество может быть прямо расчитано на попытку такого воздействия (Иеремия). Иными словами, будущее Израиля зависит от намерений его бога, и пророк узнает не неизбежную судьбу, а эти намерения.

Своеобразие такой ситуации особенно очевидно при сравнении с соответствующими античными сюжетами: бог не может отвлечь предначертания рока (H e g o d., I, 91), не может изменить будущее, которое уже существует и не менее реально, чем прошлое. В этом смысле показателен финал эсхилловского «Агамемнона», когда Кассандра входит во дворец, зная, что сейчас будет убита, жалуясь хору на свою судьбу, но отказываясь от заведомо бесполезной помощи (Agam., 1213—1325). Конечно, такой поворот сюжета — редкость. Как правило, протагонист пытается бороться с неизбежностью, однако всегда терпит поражение. «То, что в сфере божественной присутствует как внутренний порядок (δίκη) и то, что предстает людям как чуждая непоколебимая сила (ἀνάγκη) — это мир судьбы, целое, в котором каждый имеет свою часть, удел (μοῖρα). . . Только герой поднимается до принятия своей участи».²⁸

11. Итак, мы считаем целесообразным, противопоставляя политеизм монотеизму, ввести оппозицию: «будущее в системе политеизма/будущее в системе монотеизма», которая будет равна следующей: «фиксированное будущее/божья воля».

Тогда становится ясным резкое неприятие христианством всех видов предсказаний. Если урожай, рождение ребенка, душевный покой и пр. все религии признают находящимися в ведении верховного существа (существ), от которого (которых) эти блага могут быть получены в результате разных видов угождения, то попытка узнать будущее еретична по самой своей природе, ибо для христиан будущее не является чем-то уже существующим в данный момент. Признать фиксированность будущего означает тем самым отрицать всемогущество единого бога.²⁹

Характерен в этом смысле трактат Георгия Плифона (XV в.) «Законы», насыщенный реставраторскими идеями, свойственными византийскому гуманизму в целом.³⁰ Во вступлении Плифон пишет, что у него «боги, вновь познанные с помощью философии, названы унаследованными

от эллинских богов именами». Верховный бог у Плифона действительно Зевс, упоминаются также Посейдон, Плутон, Гера и др., однако распорядителем вселенной у Плифона оказывается не Аполлон, а Посейдон. Аполлон, хотя и называемый богом гармонии, в мифологическом универсуме Плифона явно на задворках. Это не согласуется ни с учением Платона, на которого Плифон открыто ориентируется, ни с реальной иерархией эллинского пантеона, но согласуется с невозможностью для раннеренессансного «не совсем христианина» и «не совсем не христианина» сделать центром своей умозрительной модели дьявола. Посвящая судьбе целую главу (II, 6), Плифон как реставратор утверждает полную предопределенность будущего, но тут же оговаривается, что Зевс «из всех не определен», иными словами, Зевс остается свободным в строго детерминированном мире. Итогом же рассуждения о судьбе оказывается традиционное для христианства определение свободной воли как неограниченной для бога (хотя бы и называемого Зевсом!) и ограниченной (но лишь ограниченной!) для людей. В целом концепция судьбы у Плифона вполне христианская, хотя и с некоторым уклоном от византийского православия к римскому католицизму, где под влиянием Августина учение о предопределении было более развито, чем на Востоке. Таким образом, неоязычество Плифона оказывается в итоге христианством, осмысленным в духе «античного наследия», которое составляло средневековую хрестоматию.

12. Сюжет о вещем Олеге и подобные ему предания языческих времен могли быть включены в средневековые христианские тексты постольку, поскольку герои этих историй, будучи язычниками, находились во власти богов-демонов. Противопоставление «наш (истинный) бог/их (ложные) боги» и вытекающее отсюда разделение «наш мир/их мир» связаны с оппозицией «наше будущее/их будущее», совпадающей с описанным выше противопоставлением моно- и политеистического будущего. История вещего Олега хорошо иллюстрирует это представление. Это достоверное предание о языческом мире, но христианский мир не имеет фиксированного будущего, и сверхъестественные способности волхвов там реализоваться не могут, что и подчеркивает летописец своими словами о «дьявола призрачных чудесах». Подтверждением здесь оказывается упомянутый выше рассказ о князе Глебе —

противопоставление двух миров соответствует противопоставлению двух сюжетов.³¹

13. Представляется очевидным, что космологическим обоснованием фиксированности будущего была циклическая концепция времени, характерная для архаических культур вообще и для античной культуры в частности. О циклической природе времени многократно писали и античные авторы, и современные исследователи. Равным образом многократно отмечалось, что иудео-христианская модель мира характеризуется в основном линейным восприятием времени.³² Разумеется, речь может идти только о преобладании циклической или линейной концепции, поскольку они необходимо сочетаются в духовном космосе каждой цивилизации — так в календаре (необходимой принадлежности цивилизации) сочетаются годовой цикл и летосчисление. Однако именно от преобладающей концепции времени зависит решение столь существенной проблемы, какой является проблема свободы воли.

Если основные события будущего представляются повторением некогда свершившихся событий предшествующего цикла, то привычное ныне противопоставление прошлого как некоторой насущной реальности будущему как некоторой потенциальной реальности, доступной вторжению настоящего, оказывается лишенным смысла. В циклической концепции времени будущее было, а стало быть, в базисных своих категориях пребывает столь же неизменным, как прошлое.³³ Задачей ищущего ума становится постижение вневременного закона, управляющего судьбами людей и богов, т. е. постижение собственной несвободы, обусловленной предопределенностью результатов. Поэтому античная этика, например, фиксирует свое внимание по преимуществу на средствах, ведущих к цели, — будет ли достигнута эта цель, зависит от вневременного закона, познание которого не означает возможности его изменения. В такой космологической системе «выпрямление» (историзация) времени по необходимости носит частный характер. Показательны в этом отношении и вспомогательная роль, которую отводит истории Аристотель (Рост., IX, 1451b 8—10), и место, занимаемое историей в римской системе образования: «Ряд эпизодов из римской истории, но этой истории как чего-то единого будто и нет».³⁴ Однако именно этот метод согласуется с упомянутым высказыванием Аристотеля касательно историков и поэтов. Он замечает,

в частности, что история говорит о единичном в отличие от поэзии, трактующей общие вопросы. Следовательно, расчленение истории на подходящие к случаю фрагменты имело и теоретическое обоснование. Также и датировка «по консулам» (как и «по архонтам») затрудняет историческое восприятие, но именно такая датировка была предпочтительной.

Между тем для средневековой модели мира характерно подчинение циклических представлений о времени господствующей линейной концепции. Обращает на себя внимание, что общий упадок словесности, последовавший за окончательной гибелью язычества, никак не отразился на количестве исторических трудов,³⁵ — напротив, их стало даже больше. Поэзия утратила свой исходный (и подкрепленный «Поэтикой») престиж, что было едва ли не прямым следствием влияния библейской традиции, насыщенной именно идеей историзма.

14. Тенденция средневековых авторов к линейному повествованию, зачастую искусственно расчлененному на погодные записи, как и предпочтительное начало хроник «от Адама», исследовалась неоднократно. Представляется целесообразным определить летопись как текст с двойной дискретностью: разнообразие включенных в описываемую временную протяженность событий создает сюжетную дискретность, а система погодных записей создает дискретность хронологическую, отражающую дискретность любого летосчисления — этот второй вид дискретности актуальнее первого и носит демонстративный характер.

Между тем развитие античной словесности в античную литературу представляет собой как раз борьбу с обоими видами дискретности, никогда притом не сочетавшимися в пределах одного текста. Сюжетная дискретность естественно присутствует в любом историческом сочинении, однако, во-первых, начиная с Геродота античная традиция все более тяготеет к организации этого сюжетного плюрализма в законченные надсюжетные структуры; во-вторых, указанная сюжетная дискретность постепенно понижается: хотя первые логографы начинают свое повествование почти *ab ovo* (в этом отношении к ним все-таки близки Геродот и отчасти Тит Ливий), но чрезвычайно рано нормой делается более или менее «однотемное» сочинение, а порой и монография (Саллюстий). Для античной историографии в целом характерна ориентация на поэзию, обладающую более высоким культурным

престижем, а стало быть, и на устранение внутренней дискретности, поскольку поэтическое творение должно быть «подобно единому и целому живому существу» (Aristot., Poet., XXIII, 1458a 21). Хронологическая дискретность в античной исторической традиции отсутствует — записи этого типа существовали, но относились к разряду деловых. Однако, если рассматривать хронологическую дискретность как частный случай любой иной дискретной последовательности, то она может быть отчасти реконструирована по некоторым видам кумулятивно организованных текстов, близких к своим фольклорным истокам и, видимо, восходящих к описанному В. Н. Топоровым «космологическому алфавиту».³⁶ Примеры этого рода немногочисленны (перечень Гесиода «Иль какова. .», некоторые родословия) и не связаны с античной исторической традицией. Неожиданной (и неучтенной) сферой употребления дискретных последовательностей указанного типа оказалась античная филология, использовавшая при делении на книги и главы два космологических алфавита: во-первых — числа, во-вторых — имена; так, почти преодолевший сюжетную дискретность Геродот оказался в конце концов изданным по стандартам куда более архаическим, чем отвергнутые им стандарты ранних логографов.

Однако такое «филологическое пифагорейство» не проникало в текст: дискретность натурального ряда чисел не нарушала цельности повествования, а лишь облегчала его фрагментарное использование, т. е. уже упомянутое расчленение истории на примеры. Между тем «лето господне», без всякого сомнения, вторгается в текст, более того, является его необходимым элементом. Немногие дохристианские хроники и следующие их образцу хроники средневековые описывают «не единое действие, а единое время и все, в нем приключившееся с одним или со многими, хотя бы меж собою это было связано лишь случайно» (Poet., XXIII, 1458a 21, пер. М. Л. Гаспарова). Повествование о «событиях во времени» вытесняется из античной литературы повествованием о событии, но торжествует в хрониках ветхозаветного типа. Однако в случае использования принципа погодной записи это расхождение углубляется и повествование становится в значительной степени повествованием о времени. Счет годов — более универсальный признак летописи, чем само историческое повествование, и не будет ошибкой сказать, что средне-

вековое летописание имеет выраженный перекося от действия к времени. Перечень годов от сотворения мира был актуален сам по себе: завершение года оказывалось существеннее его событийной наполненности, потому что приближало последний год, а в таком контексте направленное течение времени было не менее значимо, чем смена кесаря или распря с еретиками. «В смене времени иногда случается одно за другим без всякой единой цели» (*ibid.*, а 29) — такое суждение верно, если время рассматривается только как вместилище событий. Если время — целенаправленный процесс, то повествование о времени удовлетворяет требованию единства действия, развязка которого к тому же известна заранее.

Нельзя не отметить принципиального параллелизма между средневековой летописью и средневековой демонологией. Христианская демонология есть прямое продолжение ветхозаветной концепции «богов-бесов», однако по изложенным выше причинам концепция эта в христианстве сделалась одной из базисных. То же самое произошло с ветхозаветной концепцией линейного времени: в результате конфликта языческой и христианской космологий концепция эта актуализировалась до такой степени, что привела к созданию текстов, основным содержанием которых была линейность времени.

15. Если в иудео-христианской традиции время представлялось (и пропагандировалось) в категориях, присущих только и именно времени-вектору, то в традиции античной время описывалось в тех же категориях, что и пространство.³⁷ Характерно пространственное осмысление времени в альманахе: день или год связываются с планетой, металлом, камнем, стихией, животным — т. е. всегда с некими пространственными объектами. Тем самым идея пространственной гармонии пересекалась с идеей гармонии временной (еще Кассирер определял судьбу как «единство сущего»³⁸) — и точкой этого пересечения должен был быть соответствующий мифологический объект или персонаж. Так, мировое древо могло представляться в качестве года,³⁹ поддерживая круг времен так же, как оно поддерживало и связывало зоны вселенной: во время беотийского праздника Дафнефорий по городу носили жезл с изображением Солнца наверху и 365 пурпурными повязками (*P a u s.*, IX, 10, 4). Платон описывает мировую ось как столп, на котором находится веретено Ананки, вращающее миры — и судьбы (*Resp.*, 616 bc).

Представления о ритме, столь существенные для античной культуры и относящиеся к категории временных (периодичность движения), первоначально были связаны лишь с пространственными характеристиками объекта.⁴⁰ Тем самым космоустроительная роль музыки, существеннейшим элементом которой был именно ритм — последовательность временных интервалов (Plut., *De mus.*, 34), может быть понятна не только в духе пифагорейской рефлексии (через число), но и в самом прямом смысле: музыка (ритм) создает очертания космоса и она же посредством гармонии (связи, скрепления) эту космическую форму удерживает.

Музыка традиционно воспринимается как полезная для государства и укрепляющая дух (*ibid.*, 17), воспаляющая мужество (*ibid.*, 42) и способствующая воспитанию гражданина (*ibid.*, 43—44). Хирон учил одновременно музыке, справедливости и врачеванию (*ibid.*, 42). Не будет ошибкой сказать, что космологические представления о музыке обобщенно описывают основные формы активности Гелиоса-Аполлона, с которым преимущественно связаны также и представления о гармонизирующей середине мира⁴¹ — в этом контексте Аполлон предстает в привычной всем ипостаси божества космической гармонии, а также «бога мусического искусства и других добродетелей».⁴² Однако, будучи рассмотрена в полном объеме, античная мифология музыки оказывается далеко не столь однозначной и приобретает ту же амбивалентность относительно оппозиции «хаос/космос», что и вообще вся мифология Аполлона и сходных с ним божеств. Наиболее характерным примером в данном случае является Орфей. Орфей своим пением приводит в движение деревья и скалы, укрощает хищников (Aesch., *Agam.*, 1629; Eur., *Bacch.*, 564; *Iph. Aul.*, 1211; *Apollod.*, I, 3, 2 и др.), не только проникает в преисподнюю, но и пытается вывести оттуда Евридику (*Apollod.*, *loc. cit.*; *Ver g.*, *Georg.*, IV, 454 sq. и др.), т. е. пытается сменить границы вселенной. Во всех более чем многочисленных текстах, описывающих чудодейственную силу пения Орфея, результатом этого пения оказывается утрата некоего постоянного качества предмета или персонажа и соответственно — нейтрализация одной из структурно значимых оппозиций. Иными словами, пение Орфея возрождает хаос, основной характеристикой которого именно и является нерасчлененность, спутанность, бескачественность.

Эта функциональная амбивалентность музыки нашла свое отражение не столько в античной мифографии и теологии, сколько в философской полемике о ладах, когда борьба за дорийский лад сделалась одной из существенных форм политического консерватизма (Plato, Resp., 399 abc — ср. обрывание «лишних» струн у приезжающих в Спарту музыкантов). По мнению Плутарха, древние хорошо знали все лады, но намеренно пользовались лишь немногими (De mus., 18—21), — этому старинному стилю и следует подражать, руководствуясь философией, которая «одна способна определить для музыки надлежащую меру» (ibid., 32). Указанные концепции можно рассматривать как рефлексию мифологических представлений об амбивалентности музыки. Рационализация этих представлений приводит к разделению музыки на «хорошую» (космоустроительную) и «плохую» (возрождающую хаос) посредством противопоставления ладов («конструктивный дорийский/деструктивный лидийский») или, реже, инструментов («кифара/флейта») — такому разделению соответствует упомянутое выше отрицание Платоном связи Аполлона с ἀπόλλυμι. Таким образом, лира Аполлона, подобно самому Аполлону, обладает двойственной природой начальной αρχή, чья целостность нейтрализует, но и упорядочивает структурообразующие оппозиции олимпийского космоса. Отсюда и распространенная этимология имени Аполлона от Ἀ-πολλών 'противоположный многому'⁴³ (ср. пифагорейские представления о единице, открывающей числовой ряд, но не являющейся числом).

16. Можно предполагать, что христианское неприятие «чистой» музыки и полное исключение всех музыкальных инструментов из богослужебной практики (совершенно новое относительно ветхозаветной традиции) объясняется именно космологической связью музыки с Аполлоном-дьяволом — в этом смысле музыка оказывается аксиологически приравненной к волхвованию, но отделенной от поэзии, которая хотя и утратила прежний престиж, однако не подверглась запрету. Не все формы «аполлинизма» были неприемлемы для христианства в равной степени, но лишь наиболее космологически значимые. Однако если космологическая природа волхвования очевидно противоречит важнейшим догматам монотеизма, то музыка, вообще говоря, этим догматам не противоречит, так что христианский запрет на музыку не согласуется

даже с конкретными инструкциями, предваряющими многие псалмы. Остается предположить, что этот запрет объяснялся метаязыковой ролью музыки в античной культуре: отвергая языческую космологию, христианство отвергало и основные античные космологические коды, а в отличие от поэзии музыка была именно таким кодом, что подтверждалось многовековой культурной традицией, хорошо знакомой основоположникам христианской догматики, находившимся в этом случае под античным влиянием.

17. Если под борьбой язычества и христианства достаточно однозначно понимается конкуренция этих двух религиозных систем, то, когда речь идет о влиянии язычества на христианство или наоборот, под влиянием обычно подразумевается заимствование, что не может быть признано верным ни терминологически, ни исторически, поскольку для указанных систем заимствование есть форма конкуренции. Именно открытостью язычества для новых культов объясняется успех раннехристианской проповеди, однако реально эта проповедь была борьбой с язычеством. Многочисленные языческие заимствования в христианстве носили скорее пережиточную форму, но и они были разлагающим фактором, приводя к нежелательному (хотя и имевшему место) двоеверию. Тем не менее взаимное влияние действительно существовало, но не в форме заимствования, а в форме выбора культурных альтернатив.

Применительно к нашему материалу можно утверждать, что развитие образа дьявола произошло под влиянием культа Гелиоса-Аполлона и в противовес ему, что было особенно существенно для стадии двоеверия. Соответственно незначительный, но все же учтенный в ветхозаветном предании персонаж надолго оказался для христианства едва ли не главным оружием наступления и самозащиты — и произошло это под влиянием язычества.

Неоднократно отмечалось, что культурные альтернативы, возникающие в кризисные эпохи, могут быть обусловлены включением механизмов самозащиты, так что допустимо говорить об «альтернативной системе культурного репертуара».⁴⁴ Многие особенности русского старобрядчества объясняются его функционированием в «аварийном» режиме, осознанно отличном от режима «рабочего» (дониконовского).⁴⁵ Используя удачно найденные

А. Ф. Белоусовым термины, можно утверждать, что аварийный режим включается извне, а, стало быть, функционирование культуры в аварийном режиме есть результат влияния неблагоприятных внешних факторов (в нашем случае — язычества). Начав функционировать в режиме рабочего или близком к рабочему внутри иудейского монотеизма, христианство почти сразу стало распространяться среди язычников, т. е. функционировать в режиме аварийном — так вместе с лирой Феба-Люцифера надолго оказалась отвергнутой и мирная псалтырь Давида.

Подробнее об этом см.: Б и ц л л и П. Падение Римской империи. Одесса, 1919, с. 84—93.

² Momigliano A. Christianity and the decline of the Roman Empire. — In: The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century. Oxford, 1963, p. 6.

³ Подробно об этом см.: Dumézil G. Le festin d'immortalité. Paris, 1924, p. 256—264.

⁴ Подробнее об этом см.: Буассье Г. Падение язычества. М., 1892, с. 8—54. Отметим, что в многочисленных трудах об античных «предтечах монотеизма» Зевс упоминается несравненно чаще прочих богов.

⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 142. Аполлон рассматривается в контексте мифа о поединке также и Л. А. Гиндиным (Гиндин Л. А. 1) Отражение мифа о поединке в гомеровских гимнах. — В кн.: Античная балканистика. М., 1975, вып. 2, с. 53—64; 2) Миф о поединке и мифология Аполлона. — В кн.: Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977, с. 96—117). Трактовка мифа об Аполлоне и Пифоне как традиционно змееборческого принадлежит Фонтенроузу (Fontenrose J. Python. A study of Delphic myth and its origin. Berkeley; Los Angeles, 1959), благодаря которому этот сюжет, хотя и с оговоркой, был включен в список вариантов реконструированного позже основного мифа, а в разборе гомеровских гимнов исчезает и оговорка.

⁶ Об этом сообщают Порфирий (De antro pumphi, 18) и Фирмик Матерн (De egr. prof. relig. 5), причем второе свидетельство имеет в виду иранского Митру.

⁷ Nilsson M. Greek popular religion. New York, 1940, p. 79 sq.

⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования. с. 101, 127 и др.

⁹ Рабинович Е. Г. Надпись Антиоха Коммагенского и поздняя гелиолатрия. — В кн.: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 284—304.

¹⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования. с. 148—149 (о помощи кузнецов Громовержцу).

¹¹ Там же, с. 107, 115 и др.

¹² Decharme P. Mythologie de la Grèce antique. Paris, 1886, p. 257 sq.; Deubner L. Attische Feste. Berlin, 1966, S. 211.

¹³ Kuiper F. B. J. The basic concept of Vedic religion. — History of religions, 1975, N 2, p. 16 sq.

¹⁴ Lincoln B. 1) The myth of the Bovine lament. — J. Indo-European Studies, 1975, N 4, p. 337—362; 2) The Indo-European cattle-raiding myth. — History of religions, 1976, N 1, p. 42—65.

¹⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования. . с. 22 сл.

¹⁶ Рабинович Е. Г. Ли́ра Гермеса. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974, с. 69—75.

¹⁷ Frühgriechische Lyriker. Berlin, 1976, Bd 3, S. 136.

¹⁸ Ср. воздвижение шаманского древа в некоторых сибирских традициях.

¹⁹ Гиндин Л. А. Миф о поединке. ., с. 99.

²⁰ Парадигмы этого рода, естественно, допускают ответвления, например (Тифон)—Атлант—Гермес, и дополнения, например уже упомянутые варианты дельфийской преемственности.

²¹ Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом. Спб., 1904, с. 213.

²² Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. Спб., 1914, с. 270.

²³ Повесть временных лет. М., 1950, т. I, с. 120—121.

²⁴ Там же, с. 30—31.

²⁵ Лященко А. И. Летописные сказания о смерти Олега Вещего. — Изв. ОРЯС, Л., 1924, с. 254—288.

²⁶ Латинский вариант Орвар-одд-саги, содержащийся в «Thormod Torfaei historia rerum Norvegiacum», воспроизведен в издании: Пушкин А. С. Песнь о Вещем Олеге / Разбор и примечания И. К. Линдемана. М., 1915.

²⁷ Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Спб., 1898, т. 49, с. 465—466.

²⁸ Гайденок В. П. Тема судьбы и представление о времени в греческом мировоззрении. — ВФ, 1969, № 9, с. 92.

²⁹ Учение о предопределении этому не противоречит. Предопределение по самому смыслу своему и есть план бога, сумма его намерений касательно данного человека или человечества вообще. Все проблемы свободы воли, столь важные для христианства на заре его существования, касались свободы человеческой воли, свобода же божьей воли никогда сомнению не подвергалась — между тем как раз эта свобода (или ее отсутствие) и определяет законы функционирования вселенной. Как уже отмечал С. Трубецкой, античность не знала свободного бога (Трубецкой С. Метафизика в древней Греции. М., 1890, с. 147).

³⁰ Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV веков. М., 1976, с. 171—241 (перевод трактата Плифона).

³¹ Любопытно осмысление упомянутых архетипических представлений у Томаса Манна в «Иосифе и его братьях». Пребывание Иосифа в Египте рассматривается как пребывание в шеоле (преисподней), что достаточно традиционно, учитывая представление о связи «ложных богов» с адом и мнимую смерть Иосифа (смерть = жизнь в языческой стране), но в дополнение к этому Т. Манн постоянно связывает ад, смерть и пр. с солнцем.

³² См., напр.: Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная словесность. — В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971, с. 236 сл.; Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского. — ВДИ, 1975, № 3, с. 60 сл. Указанные работы снабжены библиографией вопроса, решаемого всеми исследователями более или менее одинаково.

³³ Подробнее проблема варьирования космического цикла рассмотрена нами в работе: Рабинович Е. Г. Атлантида. — В кн.: Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 67—84.

³⁴ Сергеев М. Е. Жизнь древнего Рима. М., 1964, с. 190.

³⁵ Сравнение принципов языческой и христианской историографии см. в работе: Momigliano A. Pagan and Christian historiography in the fourth century a. C. — In: The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century, p. 79—99.

³⁶ Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового древа. — В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, вып. 5, с. 9—62.

³⁷ Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского, с. 60.

³⁸ Cassirer E. Die Begriffform in mythischen Denken. Berlin, 1922, S. 34.

³⁹ Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов. с. 31 сл.

⁴⁰ Бенвенист Э. Понятие «ритм» в его языковом выражении. — В кн.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 377—385.

⁴¹ Рабинович Е. Г. «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры. — ВДИ, 1976, № 3, с. 92—107.

⁴² Гиндин Л. А. Миф о поединке. с. 115. Это — образцовая характеристика «музейного» Аполлона.

⁴³ Mortley R. Negative theology and abstraction in Plotinus. — Amer. j. philol., 1975, N 4, p. 363—377.

⁴⁴ Salzman Ph. C. Ideology and change in tribal society. — Man, 1978, N 4, p. 618—637.

⁴⁵ Белоусов А. Ф. Из заметок о старообрядческой культуре: «Великое понятие нужды». — В кн.: Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, с. 68—73.

Т. А. Бернштам

Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX—начало XX в.)

Одним из основных проявлений культурного «освоения» цикличности времени и его связи с человеческим «веком» и жизнедеятельностью являлась народная система будней—праздников, пронизывающая все календарные дефиниции.

В XIX—начале XX в. эта система представляла собой сложную, многоуровневую и противоречивую картину. Архаичный счет и деление времени, мифологические и иные представления о его смысловом содержании, качественная

наполненность «своими» событиями, чередование табуированных и предпочтительных отрезков — все это по-разному взаимодействовало и сосуществовало с официальными изменениями, социализацией времени (будни — работа, праздник — отдых) и т. д. Система будней—праздников реализовывалась через поведение половозрастных категорий общины, в первую очередь взрослых, семейных (поведение совершеннолетней молодежи имело существенные отличия).

Время в народной традиции. Изучение древнего русского времяисчисления имеет свою историю, которая в основном была посвящена вопросам упорядочивания счета времени христианской церковью и соотношению ее усилий с практикой бытового (гражданского) счета, отраженной в письменной традиции, в первую очередь — в летописях (XII—XVII вв.).¹

Думается, что столь длительное упорядочивание, следы которого стали более или менее заметны в высших слоях общества лишь к XVI—XVII вв., а в крестьянской среде — еще позднее, объяснялось многими причинами, среди которых были и следующие: живучесть архаичного неравного счета,² отражение его в неоднородности самого церковного «времени» — сочетание неподвижных праздников с подвижными, зависящими от пасхи, в свою очередь имеющей связь одновременно с лунными фазами и с днями недели,³ слияние ветхозаветного и евангельского счетов времени, разница в характере церковной (богослужения) и народной, «мирской», деятельности и т. д. Месячно-сезонная подвижность народного дневного (суточного) счета могла совпадать и не совпадать с церковным. Судя по источникам, восход солнца не был началом/отсчетом дневного — светлого — времени: ему предшествовал целый ряд промежутков под названиями *заутреня, ранняя заря, рано, начало света*; одним из названий суточного предела в летнее время предстает *ранняя заря*.⁴ Взошедшему солнцу, видимо, соответствовали названия *утро, полутра, середь утра*, приходившиеся на церковное «утро» (первые три часа, от 1 до 3).⁵ Время *обеда/обедни* было после полутра, но до полудня, после которого начиналось *полуденье* (моск.) — *уденье* (новгор.).⁶ Полдень, таким образом, служил пределом «дня» и «вечера ночи»: далее шли «вечерние» названия, отмечавшие постепенное наступление сумерек — *паморочно* — и темноты — *лягомо, долго ночи, куроглашение*.⁷

Счет по неделям и названия дней недели в народной среде были восприняты из христианства, и их разночтений в древних письменных памятниках не прослеживается. Церковь, как известно, вела счет по неделям (седмицам), начиная с воскресенья — праздника, но народный счет был более сложным и подвижным, о чем свидетельствуют, например, празднование канунов, персонификация рабочих дней недели — понедельника, пятницы (иногда — среды), различные рабочие и поведенческие запреты, связанные с этими днями.⁸ Народный недельный счет был также явно связан с лунным календарем, вследствие чего нечеткими и неточными были отсчет и последовательность месяцев, границы и продолжительность годовых сезонов. В течение XVI—XVII вв. церковь настойчиво внедряла деление на равные годовые сезоны, разделяемые большими неподвижными праздниками: зима — от рождества Христова до благовещенья, весна — от благовещенья до рождества Иоанна Предтечи, лето — от рождества до зачатия Иоанна Предтечи, осень — от зачатия Предтечи до рождества Христова.⁹ Летописи с XII в. говорят о довольно четком определении начала весны и ее длительности; начало и продолжительность других времен года варьируется.¹⁰ Годовой отсчет, даже на официальном уровне, менялся несколько раз — с 1 марта, 1 сентября, 1 января. В этих мероприятиях, помимо различных причин, нельзя не увидеть попытки привести развивающийся церковно-правительственный календарь в соответствие с системой подвижных праздников пасхаии, уже глубоко укоренившейся в народной среде, более «созвучной» архаичному дохристианскому счету времени.

Доступный нам материал показывает, что «день» (= сутки) предстает в народной традиции как микрокосм календарного времени — день ↔ век. Так, в дне выявляются все основные признаки годового с о л я р н о г о к а л е н д а р я: членение на отрезки, соответствующие движению солнца и представлениям о его «половозрастных» изменениях и пространственном перемещении, различная семантическая, а следовательно, трудовая и ритуальная насыщенность этих отрезков, кульминационные «сакральные точки» и т. д. Дневные части бодрствования и сна метафорически соотносились с понятиями жизни и смерти, светлая и темная части — с сакральным временем начала и конца мира; временная протяженность дня не ограничивается сутками. Для последнего представления

характерно, например, объяснение Стоглавом соотношения пасхального воскресенья и светлой недели: «Ведомо буди всем, яко светлая неделя один день есть: вскресшу Иисусу от 6-го часа нощи възъиде сълныце, и възшед, стоит на востоке как два дня, на полудни — как три дня, на вечери стоит как два дня и на восьмой день заходит: отсюда и великий день» (разрядка наша, — Т. Б.).¹¹ К представлениям о сакральности времени дня как единице, включающей идею «начала—конца», относится значение «обыденных» — сделанных в один день — вещей.¹² В один день изготовлялись некоторые особо значимые для человеческого бытия предметы, например печь¹³ и т. д. Светлая и темная части дня связывались также с представлением об активности светлых и темных сил: например вера в «добрые» и «злые» часы,¹⁴ поверье, что «черти днем ничего не делают, а ночью не спят»¹⁵ (т. е. обратно человеческому поведению). В дне проявлялась даже связь солнечного и лунного календарей (день = солнце, ночь = луна/месяц); широко бытовали, видимо, не без влияния апокрифов, представления о «днях лунных» («в первый день луны сотвори бог Адама»), с которыми боролась церковь.¹⁶ Все же большинство верований, восходящих к лунному календарю и влиявших на человеческое поведение, можно проследить лишь на недельно-месячных сроках.

Преимущественная и глубинная связь слова «день» со светлым временем отразилась в глаголе *днеть* — «светать», «не смеркаться», восходящему к и.-е. **din* — «светить».¹⁷ Бодрствование и разнообразная деятельность приходилась на светлое и темное время (мы не выделяем в данном случае широтные и сезонные изменения), но важная роль для них светлого времени отразилась, в частности, в южнорусском значении слова «быт» как светлая пора дня (и года).¹⁸ Это время дня делилось на части; пределы их в основном соответствовали движению солнца — восходу, высшей точке стояния, закату. Неопределенность солнечного восхода выразилась в отсутствии специального названия для его обозначения: существовали либо древние определения типа *заря*,¹⁹ *рано* (*ранок* — южнорусск., *ранье* — ряз., орловск., *рань*, *ранина* — псковск.),²⁰ либо обобщенное понятие *восток* — восток, где поднимается солнце. Так, крестьяне Владимирской губ. молились первый раз поутру на церковь и «на восход, на солнышко», независимо от часа вставания и

собственно восхода.²¹ Полдень и закат довольно точно отмечались во всех областях, но имели различные названия: полдень — *притин* (арханг.), *пабедье* (новгор., олонецк., тверск.), *полуденье* (средне-западнорусск.), *подвечер* (южнорусск.); закат — *навечерье* (севернорусск.), *поздень* (псковск., тверск.)²² и т. д.

Части рабочего дневного времени имели почти повсеместно в России три основных названия — *уповод*, *упруг/упряжка* и *выть*.²³ Последнее слово, однако, чаще употреблялось в значении еды между уповадами.²⁴ В весенне-летний период уповодов бывало 3—4 (иногда — до 5), в осенне-зимний — 2—3. В целом рабочий день длился с 3—4 час. утра — до 7—8 час. вечера, с перерывами на завтрак — в 4—5 час., обед — 8—9 час., *полудник* (южнорусск.), *паобед* (севернорусск.) — около полудня,²⁵ ужин и *паужин* — с наступлением сумерек и отходом ко сну.

Универсалией для русской традиции было отождествление частей суток (а также дней недели и времен года) с полом и возрастом, хотя эти представления были нечеткими и расплывчатыми; во всяком случае можно сказать, что наблюдалось выделение преимущественно «мужского» или «женского» времени, их чередование и постоянное слияние. Так, преимущественно женским предстает время до восхода солнца — *дóвстань*, *дорáнье/рано*. Значение этого времени в различных женских трудовых и ритуальных действиях является общим не только для русской, но и для восточнославянской традиции: особенно ярко оно выступает в прядении, ткачестве, уходе за скотом (по Далю, существовал даже особый «бабий» счет времени по пряже — *пряжéй*).²⁶ Сакральность времени «рано» кульминируется в течение года в особо значимых днях, таких как благовещение, чистый четверг, пасха, Егорий и некоторые другие, в которые женщины исполняют наиболее важную часть ритуальных действий. В древности название «рано», видимо, применялось не только ко времени суток (см. выше), но и к годовым сезонам, о чем, к примеру, говорит обрядовый фольклор восточных славян, содержащий пласт песен с припевом типа «раным-рано» и запевом «Ой, рано куры запели», исполнявшихся либо в свадебном ритуале, либо в особые дни года — в начале весны, осени, под Новый год.²⁷ В некоторых русских местностях следующие за рождеством и крещеньем дни назывались *раннее рождество* и *раннее крещенье*.²⁸ О важности времени «рано» для женщины

свидетельствует, например, обычай ношения молодежи на шейном кресте или на поясе куриной косточки — *вставаранки*.²⁹ Женским временем, судя по обычаю вечерних посиделок — «женских домов», является вечер, а в годовом цикле — осень—зима. Преимущественно мужским можно считать время от восхода до заката и соответствующее этой же степени активности солнца весенне-летнее время года.

Деление рабочих дней на мужские и женские дни было общим не только у русских, но у всех восточных славян: женскими считались среда и пятница, мужскими — понедельник, вторник и четверг. С мужскими и женскими днями были связаны запреты или предпочтения различных трудовых процессов (с соответствующим ритуальным оформлением) — сева, жатвы, прядения, ткачества и т. п. Высокий уровень варьирования народных поверий о днях затрудняет обобщения: ср., например, расплывчатость и двойственность полесских представлений о ткачестве.³⁰

Повсеместно в России (и у восточных славян) прослеживается также зависимость человеческого поведения от «возраста» времени: в течение суток оно было связано с движением солнца (к чему прибавлялось возрастное состояние луны), в течение недель и месяцев более заметна связь с лунными фазами, в годовом периоде совмещались представления о возрастных изменениях обоих светил. Можно считать общерусским представлением о фазах полнолуния и ветоха как самых подходящих для любого дела и начинания, о молодике и ущербе — как менее благоприятном (иногда — вовсе неблагоприятном) времени для многих ответственных дел и занятий, а если их и производили, то при условии других положительных признаков и при совершении необходимых обережно-предохранительных действий.

Многомерность народного понятия «дня» позволила нам опираться на него как на единицу будничного времени и поведения взрослых, своеобразно отразившуюся в русском присловье: «Молодо — жидко, старо — круто, а середовая пора одним днем стоит».³¹

Термин *будни* употреблялся в народном быту повсеместно и как понятие рабочего времени, и как понятие времени вообще (век). Словами *буднишний*, *ежеденный*, *овыденный* определялись нормы поведения и «мир вещей» будней. Собственно слово «поведение» для народ-

ной традиции не было характерно, отдельные формы поведения обычно имели свои названия, которых, естественно, было множество; однако можно сказать, что два слова имели более емкое значение и общерусский характер — *обык/обычай* и *обряд* (вар.: *обряда, обредня* и т. п.). Совокупность понятий, которые назывались этими словами, большей частью относилась именно к будням во всем их объеме: образ жизни и деятельности — распорядок дня, дом и домашнее хозяйство, одежда и пища, отношения внутри семьи и между односельчанами — трудовые, этические, ритуальные.³² Слова «обычай» и «обряд» обозначали также праздничное поведение в широком смысле, т. е. все изменения, которые происходили в связи с праздником по «заведенному обычаю». Помимо будничного и праздничного — обычных состояний, существовали ситуации, так сказать, необычного (как бы непредвиденного) характера, которые назывались в народе *случай*. Степень употребления этого слова и диапазон ситуаций, к которым оно могло относиться, нам пока неизвестны, но отметим, что В. И. Далем и Д. К. Зелениным зафиксированы под названием «случай» такие события, как свадьба и роды (Полтавщина, уральские казаки).³³ Добавим также, что именно эти события всегда назывались своими именами и не определялись в народной традиции ни как будничные, ни как праздничные, в отличие, скажем, от смерти, считавшейся «делом обычайным».³⁴ К разряду случаев относились также некоторые ситуации, происходившие в будни, но отличавшиеся иным поведением участников, по характеру близким одновременно праздничным и событиям «жизненных переломов» (В. Тэрнер); о них речь пойдет ниже.

Итак, с учетом народных временных делений, представлений об их соотношениях между собой и с человеком, мы воссоздаем стереотип будничного поведения взрослых, в первую очередь в пределах семьи — как единицы общины, в которой были представлены все половозрастные категории последней (особенно — в большой семье).

Будни и будничное поведение. Трудовой распорядок дня определялся с вечера предыдущего. Взрослые — главы семьи, мужчины и женщины, задавали утренние задания (до обеда) всем остальным членам: мужчины — мужчинам, женщины — женщинам. Утренняя деятельность — первый *уповод* — от пробуждения до

обеда обычно протекала в пределах дома—двора независимо от сезона, за исключением горячей земледельческой страды. Всякому делу предшествовал *начал*: троекратное осенение крестом, молитва,³⁵ младшие члены просили у старших благословения на работу.³⁶ Обедали (завтрак обычно представлял собой «сухую» закуску) в один-два стола: в первом случае сначала обедали мужчины, потом женщины, причем бывало, что женщины ели стоя;³⁷ во втором случае мужчины ели за *передним*, женщины — за *задним* столом.³⁸ Перед едой все крестились и прочитывалась краткая молитва. Женщины всегда обслуживали мужчин, но глава семьи резал и раздавал хлеб, наделял мясом, начинал трапезу. В некоторых областях мыть руки перед едой имели право только мужчины.³⁹ Во время обеда взрослые давали задания на следующий уповод. В осенне-зимний период женщины, как правило, работали дома (и во дворе), мужчины, в зависимости от рода местных сезонных работ и от возраста (старики всегда оставались дома), распределяли свою деятельность в пределах дома—двора или вне его (разумеется, это распределение складывалось не в течение дня, но оценка конкретной ситуации и возможные изменения решались по ходу). В весенне-летний период земледельческие работы требовали ухода в поле всех работоспособных с раннего утра, но соответствие определенных видов работ уповадам и их половозрастное распределение сохранялось, так же как и перерывы между уповадами, с той разницей, что обед, полдник (а бывало и ужин) происходили вне дома. Первый выход из дома на улицу сопровождался молитвой «божьему свету» (возможно, мужские и женские молитвы различались); крестьяне Владимирской губ. молились сначала перед божницей в доме, затем — на все четыре стороны — во дворе, крестились на образа и кресты дворовых строений, благодарили бога, что «свет дал», и благословлялись у него «на весь день».⁴⁰ Время перед ужином и после него взрослые, как правило, проводили дома, занимаясь уже менее значительными домашними работами, в разговорах с семейными, подытоживая дневные дела и подготавливаясь к следующему дню; в это же время ходили в «будничные» гости. После ужина взрослые члены семьи готовились ко сну.

Таким образом, будничные уповоды разделялись молитвой, едой и отдыхом, так что рабочие длительные отрезки времени чередовались с короткими нерабочими,

последние повсеместно в России носили название *праздных* и были связаны с движением солнца: утренней зарей (пробуждение), полным восходом (обед), высшей точкой стояния (полдень), закатом (ужин) и наступлением темноты (отход ко сну). Полдень и начало заката, всегда приходившиеся на рабочую часть дня, отмечались особо ритуализованным поведением; первый, под названием *полудничанье*, праздновался преимущественно в южнорусских областях, второй — *сумерничанье* — практически повсюду (вар.: *сутиски* — зап.-южнорусск., *сутычки* — нижегор., *судёнки* — арханг., *сутемёнки*, *тёмни* — олонецк.).⁴¹ В полдень взрослые сидели, лежали, спали — часа два, в сумерки сидели или лежали до наступления темноты. Древность полудничанья и его сакральность объясняются, в частности, в «Поучении» Владимира Мономаха: «Спанье есть от бога присуждено полудне. О ть чина бо почивает и зверь, и птицы, и человеци».⁴² Связь полудничанья с «нежизненным» состоянием отразилась, например, в сибирском значении глагола *полудничать* — «умирать», «отходить», «жить последние минуты»⁴³ и в мифологическом образе *полудницы* — солярного духа, наказующего смертью за неурочную работу в полдень.⁴⁴ Полагаем, что сумерничанье было не менее древним явлением, так как народные названия *сумерки/сутиски* относились в народной традиции как к утренней, так и к вечерней заре, и вполне вероятно, что они вместе с полднем были пределами дневного (суточного) времени (ср. выше южнорусское название полдня: *подвечер*).

Возжигание огня в доме (светец и печь) также было связано с движением солнца. Печь всегда затапливали «рано», до восхода солнца, и к обеду она бывала уже убрана (после обеда закрывалась). Примерно в период весеннего равноденствия — в народной традиции с благовещенья — переставали зажигать огонь в доме; осеннее возжигание происходило в разные сроки (середина августа—середина сентября), но практически повсеместно сохранялась архаичная традиция добывания для осенне-зимнего «света» *живого* огня. В большинстве областей живой огонь вытирали мужчины (помогать могли все), а бабы разносили его по домам; от этого огня зажигался свет и на первой осенней посиделке.

С движением солнца люди соотносили и свое перемещение в пространстве, заметнее всего выступавшее в осенне-зимний период: как уже говорилось, до полного

восхода все работали дома, с восхода до заката расширялось и поле деятельности, особенно у мужчин, к сумеркам снова возвращались домой. Характерно, что не только различные ритуальные действия, но и хозяйственные дела, требовавшие перемещения, производились по солнцу.⁴⁵

В пределах дома члены семьи имели свои места для работы, отдыха и сна. Сведения об этом многочисленны и достаточно единообразны по России. Семантическое объяснение «половозрастного» деления дома в объеме восточнославянских данных произведено в указанной книге А. К. Байбурина. Подчеркнем некоторые необходимые для нашей темы моменты.

В «мужской» части избы, включавшей передний (*красный, большой*) угол, сторону от него — к порогу, иногда — подполатье, мужчины работали, отдыхали, спали днем и принимали гостей в будни. Женщины (и дети) бодрствовали в «женской» части; их гости сидели у печи, порога, на собственно женскую часть заходили только по особому приглашению (как и к столу). Представители противоположного пола (даже в своей семье) не заходили без надобности на «чужую» половину: например, женщине сесть на коник (мужскую лавку) считалось неприличным,⁴⁶ появление же постороннего человека было вообще недопустимым: в Вологодской губ. заход мужика на *середь* воспринимался как оскорбление всей деревне.⁴⁷ Взрослые брачные пары обычно имели свои, отдельные от прочих членов семьи места для ночного сна: на нарах, на специальной лавке под полатами, летом — на полу, в некоторых средних и южных областях для них летом делалось во дворе особое помещение — *кровать*.⁴⁸ Старики спали на/около печи, на голбце, на заднем полу, у порога; дети и холостые — под полатами, на переднем полу.⁴⁹

В дворовой части также имелись «мужские» и «женские» помещения; в них находились орудия женских работ, холсты, одежда, посуда и т. д. Вне дома, в пределах деревни, также имелись места преимущественно женские или мужские, на которых собирались обычно в вечернее время. Мужчины осенью и зимой собирались в каком-либо доме на окраине (обычно у бобыля), весной и летом — на траве у этого же дома, около трактира; в Новгородской губ. подобные места носили название *деревня*,⁵⁰ в Вологодской — *беседка*.⁵¹ Женщины в осенне-зимний период, как мы уже говорили, практически не покидали дом (если не ходили к своим же в гости), в весенне-летний период

имели право сходиться у чьих-либо ворот или на зава-
линке. Будничные собрания замужних женщин типа бесе-
док — в будничной одежде, с шитьем и разговорами —
чаще всего приурочивались к великому посту.⁵²

Динамика будничного — трудового и домашнего —
поведения заметна в его недельной протяженности:
с понедельника до четверга производились самые ответст-
венные хозяйственные работы, в пятницу значительная
часть времени уходила на уборку всех помещений к празд-
нику — воскресенью, в субботу топили баню/печь для
мытья, меняли белье, подводили итоги недельной работы,
наказывали виновных в семье.⁵³

В году существовали дни, запретные или предпочти-
тельные для тех или иных действий: помимо устной тради-
ции, в народе ходили апокрифические «списки дней»,
запретных для того или иного рода деятельности и якобы
отрицательно сказывавшихся на жизненных ситуациях —
свадьбе, болезни, родах, переездах, передвижениях.⁵⁴

Все недели имели свои названия (часто отличные от
церковных), могли быть подвижными (лунный календарь),
связывались в разных традициях то с мужским, то с жен-
ским началом. Так, *железной* или *железницей* называлась
либо «женская» неделя перед покровом («пенька не под-
дается мочке»),⁵⁵ либо «мужская» перед весенней пашней:
если при этом в *вербницу* — предпасхальную неделю —
хорошо цвела верба, пашня будет удачной.⁵⁶ В *луковую*,
с рождества богородицы, убирали лук,⁵⁷ *спасовки* были
временем жатвы, *куделица* — первая неделя прядения
Филиппова поста⁵⁸ и т. д. Осень и зима изобиловали
неделями-*свадебницами*. Существовали недели, в которые
не только нельзя было заниматься многими видами работ,
но даже минимальное нарушение могло привести к анома-
лиям в человеческой жизни или в жизни домашнего скота
(родятся уроды, калеки, мертвые); обычно таковыми
считались некоторые постовые или предпраздничные
недели: например *кривые* недели в Смоленской губ.
(святки, масленица, святая, духовская).⁵⁹

Время дня, недели, месяца вызывало некоторые изме-
нения в будничной обстановке дома, в одежде, в ритуаль-
ных и этических формах поведения, в досуге, хотя в целом
они были постоянны.

Существовал будничный вид дома; все вещи
имели свои будничные места, названия и приметы. Буднич-

ная одежда имела названия: *домашняя, ношатая, расхожая, вылюдые* (в которой выходили в будни в гости), она всегда находилась в избе (праздничная — в клети).⁶⁰ Имелся будничный набор приветствий, обращений, форм общения — рабочих и гостевых. Социальная разница сказывалась в жестах и формулах приветствий: *большим обычаем* — поклоном до земли — могли приветствовать не только духовное лицо, но и богатого односельчанина, *малым обычаем* — поклоном в пояс — обменивались ровни, «отдавали» его при входе в чужую избу (мужчины и женщины), жена кланялась мужу, женщины — мужчинам (последние могли и не отвечать). Общение было пронизано разнообразными формулами благопожеланий на все случаи жизни: это были иносказания или молитвенные образования; в описываемый период преобладали формулы христианского происхождения, типа: «бог заплатит» (благодарность); «бог милостив» (утешение); «с богом» (согласие, прощание, начало любого дела) и т. д.

На все виды работ и их отдельные процессы (с учетом времени дня, месяца, года) полагалось произносить «рабочие» присловья, мужские и женские, большинство которых имело вид заклинаний — символических (иносказательных) и прямых. Приводим в качестве примера вятские присловья на женские работы: *цвѣтно платѣ на валец* (полощет белье); *спѳрина в квашню* (месит тесто); *пряслина в кросны* (снует); *тонина в бердо* (ткет).⁶¹ На все присловья имелись ответы, и только в обмене ими реализовывалось представление об удачном исходе дела/начинания. Одни работы надо было хвалить, другие — ни в коем случае; нарушение существующих правил в этих формах поведения свидетельствовало о «вредительстве», враждебном отношении, попытке испортить дело. Некоторые важные хозяйственные процессы, например печение хлеба, приготовление молочных продуктов, снование и пр., требовали избегания любого вмешательства (прихода, взгляда, слова), в противном случае прибегали к магическим приемам: в Вятской губ., например, женщина, которую «застали» за сбиванием масла, должна была вынести его к дороге и повесить на кол, чтобы прохожие «удивились» и этим поправили дело.⁶²

Формы проведения будничного досуга, различаясь соответственно природе полов, носили у мужчин и женщин в целом замкнутый характер. Мужчины, в какое бы время года и где бы ни собирались, обсуждали хозяйственные и

общественные дела, слушали рассказы стариков, солдат, странствующих ремесленников, «сказывали» (анекдоты, сказки, былички), читали вслух, пели мужские песни, пили, играли в карты. Женщины никогда не бывали праздны: соединяя отдых с какой-либо работой, они обсуждали семейные дела, слушали рассказы богомолков, религиозное чтение, пели свои песни и т. д.

Одной из ярких хозяйственно-бытовых особенностей будней являлось обособление мужчин и женщин, воспринимающееся на поздней стадии развития традиционной культуры, в основном наряду с ограничением общественных форм поведения женщины и пронизанностью его многочисленными запретами, как социальный признак. Однако, как показывает материал, половое обособление в крестьянской среде сохраняло признаки архаичной основы этого явления, восходящей к представлениям о связи человеческих и космически-природных ритмов. Поведение полов было ритуализовано сакральной причастностью к светлому и темному, «рождению» и «смерти», «детству» и «старости» календарного времени. Ограничение женского пространства границами печного угла (изба), подполом (включая помещения для скота), поветью, чердаком и воротами («внешний» мир) реализовывало мифологическое представление о связи женского начала с «внутренним», «низом» и «хаосом» (крыша и ворота — как его границы).⁶³ Мужское пространство состояло из «космически» организованного мира избы, ориентированного на «верх», и внешнего мира в пределах «своей» территории.⁶⁴ Переход этой территории даже для мужчин был ритуально опасным и требовал особого поведения. Поясним это на примерах.

В Юрьевском у. Владимирской губ. неделя до отъезда на чужую сторону (для различных хозяйственных и иных надобностей) называлась *праздное время*: отъезжающий (молодой мужик или парень) не работал или работал вполсилы, одевался в праздничную одежду, в любое время суток мог пить и ходить по гостям.⁶⁵ В Судогодском у. той же губернии существовал специальный обряд *отправление в дорогу*: старшего в семье — на работу, младшего — в чужие края. Уходящий благословлялся таким образом: младший — у старшего, старший — у самого младшего, остающегося дома (у ребенка, только начавшего говорить, — *глупого*) формульным приговором: «Благослови меня, дедушка» (или: «Ваня глупень-

кой»). При выходе из избы стряпухе велят «заслонить» на время печку (но так, чтобы огонь не погас).⁶⁶ Особый ритуал прощания (с родными и близкими — в избе, с ними же и односельчанами — в селе, за околицей) и благословения у всех живых и мертвых на кладбище сопровождал отход на дальние промыслы. Возвращение представляло особый обряд встречи, чрезвычайно развитый, например, в Поморье — *стретины* мурманских промышленников.⁶⁷ К обрядам этого круга относится приезд солдата домой на побывку, сопровождающийся необычным поведением его и родных. В Самарской губ. он останавливался в крайнем доме села и расспрашивал о своей семье, после чего просил хозяина сообщить ей о своем приезде. Встречать его шли жена и родные братья, первая несла нижнее белье, братья — верхнюю одежду. Жена, не здороваясь, падала мужу в ноги с повинной (хотя бы и не была ни в чем виновата). Солдат здоровался с братьями, не обращая внимания на жену, пока ему на нее не указывали. Переодевшись, он шел домой в сопровождении хозяина избы и братьев, ведущих его под руки. В воротах встречали мать и отец с иконой и хлебом-солью, а в доме снохи падали в ноги и дарили подарки. На угощение и в будни сходились родственники.⁶⁸

Длительное праздное (или полупраздное) время в будни выпадало на долю рекрутов: с определенного момента (в земледельческих областях — после полевых работ) они освобождались от работы (до ноября, т. е. набора), получали «право» на праздничную одежду, собирались группами (часто — из разных деревень), гостили поочередно друг у друга. Гулянья рекрутов отличались бесцеремонным и буйным поведением, с заходом без приглашения в любой дом и требованием угощения (отказывать было нельзя), с драками, разбоем. Им прощали все выходки, так как подобное поведение считалось для них нормой. На проводы рекрутов приходила вся деревня, собирались родные и знакомые из соседних сел.

Все перечисленные «случаи», несмотря на разницу бытовых обстоятельств, их порождавших, объединял ряд общих признаков, символизировавших *п е р е х о д н ы й*, порубежный характер этих пространственных перемещений: «вневременной» — ни будни, ни праздник — статус и нарушение обычных норм поведения, небудничные одежда

и питье, пища, гостьба. Угроза опасности, состояние между жизнью и смертью подчеркивались символикой поведения всех участников: солдат предстает в образе впервые появившегося на свет — «не знает» дома, «не узнает» жену, «не может ходить» (ведут под руки), одевают во все новое, приносят подарки; отъезжающие прощаются и благословляются у всех, как перед смертью, их провожают до рубежей, как покойников, и т. д. Поведение молодого мужчины/парня, отъезжающего из села, и рекрута имело сходные черты с поведением жениха: праздная жизнь, нарядная одежда, питье, компания; в Новгородской и Вятской губ. рекрута и жениха объединял еще один признак: оба ходили с колокольчиком.⁶⁹ Очевидно, что символика поведения при всех указанных ситуациях восходила к переходным обрядам.

Итак, будничное поведение взрослых слагалось из активной б ы т о в о й д е я т е л ь н о с т и — работа, свершение жизненно-важных дел и событий (сватовство, крестины, семейные заботы, обучение детей, лечение больных, помощь старым, соседям, гигиена, похороны и пр.) и различных р и т у а л ь н ы х д е й с т в и й, связанных с активной деятельностью, т. е. подавляющая часть обрядов магически-религиозного происхождения (так называемые календарные, трудовые, семейные и пр.) совершалась именно в будни. Будничное поведение характеризовалось четкостью временно-пространственных отрезков и их наполнений, чередованием работы и отдыха, умеренностью в быту (пища, одежда, общение и т. д.).

Будничное поведение имело в своей основе сакральную причастность к жизни и составляющие его деритуализованные формы восходили к ритуальным, в единстве с магическими и религиозными действиями: символика жестов, передвижения, вербального (приветствия, обращения, рабочие присловья, благодарности, благословения, будничные формы повествовательного фольклора и т. д.) и музыкального выражения (будничные, трудовые песни, трудовая и досужая инструментальная музыка), вещественные атрибуты и их «места».⁷⁰ В этом контексте половое обособление было ритуально значимо и обусловлено, а следовательно, нормы поведения мужчин и женщин на этом уровне — р а в н о п р а в н ы, поскольку лишь в таком разделении и единстве осуществлялась нормальная жизнедеятельность общины. Заметим, что роль женщин в ритуализации будней в описываемый период была очень

велика: они являлись основными хранителями традиций.

Самой реальной, несимволической частью будней, и притом главной, был труд. Его «сакральность» проявлялась через систему магически-религиозных обрядов, без которых никакое трудовое действие — в традиционном сознании — было немыслимо. Эта система была более самостоятельна, чем сам трудовой процесс, поскольку могла существовать и без него (например, аграрные обряды в святочном цикле). Труд в своем реальном воплощении достигал кульминации в период сбора урожая — «жатвы» в широком земледельческом смысле. Апофеоз этого времени состоял в максимальном трудовом напряжении и четком распределении трудовых ролей всех взрослых членов общины, организации высших форм традиционных коллективов (помочь-толока), концентрации всех годовых усилий — неритуальных и ритуальных, выражающихся, в частности, в вербальных и музыкально-песенных компонентах, содержащих мотивы жизненного цикла.⁷¹ Коротко говоря, период «жатвы» являлся высшей временной точкой жизненной активности, т. е. в воплощении понятий «будни» и «будничное поведение» в их сакрально-профаническом единстве.

Праздники и праздничное поведение. Церковные и государственные мероприятия по упорядочиванию счета времени, о которых мы несколько слов сказали вначале, всегда носили социально-дифференцированный характер, поскольку власти прежде всего были заинтересованы в организации трудового времени низших слоев общества. Знаменитые преследования церковью «языческих пиршеств», главным образом их «неурочного», «неподобного» времени и «непристойного» проведения, а также дней, считавшихся в народе запретными для различных работ, усиливались по мере роста государственности, не только и не столько из-за живучести отдельных «поганных» обычаев, сколько из-за стремления ввести в четкие пределы границы рабочего и нерабочего времени и придать последнему «истинно христианский» характер. Воскресенье было основным стабильным регулятором соотношения — чередования — будничного и праздничного времени года; с воскресением Христа была связана пасхалия — система подвижных праздников: вознесенье, троица (пятидесятница), петровское заговенье, масле-

ница. Тем самым пасхалия постоянно смещала даже многие «великие» праздники неподвижных дат, переводя их в разряд будничных событий, — требовалось лишь посещение церковных служб. В известной степени все это должно было сократить количество праздничных дней и ограничить их воскресеньями и великими церковными (и гражданскими) праздниками. Но несмотря на все усилия, традиционная праздничная система выходила за рамки церковно-гражданского календаря, а общее количество праздничных дней в году (с незначительными вариациями по областям) достигало 150.⁷²

В русской деревне XIX—начала XX в. традиционный праздничный календарь вследствие локального варьирования праздничной терминологии, различной степени значимости, дифференцированности, сроков и длительности проведения праздников, слияния или противопоставления церковных и «простонародных» праздников представлял, по определению В. Н. Топорова, «многоуровневый праздничный текст».⁷³ В этнографической науке классификации и систематизации праздников не производилось: под словом «праздник» обычно описывают все сколько-нибудь значительные обряды календарно-хозяйственного и жизненных циклов, в том числе и те, что происходили в будни. Сложившееся положение затрудняет нашу задачу необходимостью привести хотя бы относительную систематизацию праздников, опираясь на доступную нам народную терминологию и классификацию праздничных ситуаций.

Словами *праздник/свят* в народе назывались воскресенье, общинные и семейные торжества; термин «свят» имел более широкое значение и закрепился также за особо значимыми в данной традиции ритуальными днями и циклами, в которые, однако, работа могла и не прекращаться (благовещение, рождественские, весенние святки и др.). В качестве праздников, а часто и под таковым названием выделялись мужские, женские, молодежные и девичьи сборища/гулянья; о собраниях парней под этим названием сведений практически нет.

Общинные праздники — приходские, волостные, деревенские (местные) — разделялись на *большие/главные/годовые* и *малые/полупраздники*. Это деление имело место у всех восточных славян.⁷⁴ Большие праздники справлялись в пределах одной—нескольких общин — исторически сложившихся этнокультурных единств; эти единства были различны и по территории, и по количеству населения.

К большим относились различные по происхождению праздники, известные всему русскому населению: а) церковные — храмовые (престольные), пасха, двенадесятые (рождество, троица, Иванов, Петров, Ильин дни и т. д.); б) не установленные церковью — святки, масленица, заветные (вар.: обетные, оброчные/обреченные, заказные, поднятие икон), пятницы (по пасхе), кануны. Наиболее распространенными и чтимыми праздниками были: из церковных — рождество, пасха, храмовые, троица, Петров и Ильин дни; из нецерковных — святки, масленица и заветные. Однако их соотношение было далеко не однозначно в широких (региональных) и узких (локальных) традициях.

Праздники, в одних областях справлявшиеся как большие, в других либо не праздновались так, как им было «положено», либо считались малыми, либо праздниками отдельных половозрастных групп. Так, рождество в качестве большого праздника почиталось практически повсеместно, но праздновалось всей общиной в течение нескольких дней там, где оно было одновременно храмовым (престольным) и волостным, приходским праздником. Степень значимости и длительности святок была различной даже в пределах одной области.⁷⁵ Во многих северной и среднерусских областях святки считались молодежным праздником (молодежь работала мало), а взрослые, как говорили на Пинеге, «будничали все рождество».⁷⁶ В западных и южнорусских областях рождество со святками отмечалось еще скромнее (даже молодежью): «святки не празднуются», «святки празднуются не так шумно, как масленица», святки «проходят скучно (тихо)».⁷⁷ Масленица при всем разнообразии и варьировании составляющих ее компонентов и временной длительности (от одной-двух недель до одного дня)⁷⁸ повсюду была самым большим праздником, в западных и южнорусских областях она совершенно затмевала святки и по размаху участия в ней молодежи. В Московской, Владимирской, некоторых местностях Орловской и других областях большим праздником считалась троица;⁷⁹ в большинстве же русских районов троица (вместе с семиком) слыла «девичьим праздником». В ряду церковных самым большим праздником была пасха: минимальный срок ее празднования — три дня, но во многих областях не работали всю святую (светлую) неделю. Постоянно большими были храмовые праздники; их имело каждое среднее поселение (даже без церкви), а крупные села справляли

по 2—3 «престола» в год (особенно если в церкви было несколько приделов).

Заветные (с вариантами приведенных названий) праздники, устанавливавшиеся миром (их возникновение — еще живая традиция в XIX в.), были распространены повсеместно и, появившись, становились, как правило, важным событием в жизни общины. В севернорусских и верхневолжских областях подобные праздники получали также названия *богомолье*, *молебствие*, *мольба*.⁸⁰ Заветные праздники были разнородны по происхождению («явление иконы», эпидемия, эпизоотия, градобитие, пожар и т. п.), по времени появления, по степени стабильности — постоянные или *временные*⁸¹ (народная терминология) и, как мы видим, по названиям, но всех их объединяли два основных момента: они происходили в весенне-летнее время и были, по терминологии Н. И. Толстого, окказиональными, т. е. возникшими «по случаю». Однако «неслучайность» их появления сказывается в том, что постоянные и временные заветные праздники, как правило, приурочивались либо к 7—10-й пятнице по пасхе, либо к петровской/ильинской неделям, т. е. сливались с особо сакральными для данной традиции праздничными циклами, под названиями *пятницы*, *петровки*, *кануны*, имевшими подвижные временные сроки.⁸²

Практически повсеместно в России ко всем большим праздникам — церковным и нецерковным — варилось пиво, но в качестве названия праздника слово «пивной» бытовало главным образом в севернорусских, поволжских, среднерусских областях, где этим словом назывались вообще все праздники, не обходившиеся без пива.⁸³ В этих же областях было распространено и название *братчина*, по сути синоним слова «пивной».⁸⁴

К малым относились праздники, справлявшиеся одной деревней (не волостью или приходом), «преддверие» или продолжение больших праздников,⁸⁵ особо сакральные дни в данной традиции («мы в такие дни будничаем, а святым празднуем»)⁸⁶ Малыми, как мы видели, могли быть и годовые праздники. Полевые праздники обычно бывали именно полупраздниками, они носили общинный, семейный характер или справлялись как женский/мужской праздник: «Ссыпки со всего села на еду после пашни и посева»;⁸⁷ «Окончание молотбы празднуется как семейный праздник»;⁸⁸ «Дожинки — женский праздник»⁸⁹ и т. д.

В некоторых районах в качестве малых праздников справляли кануны перед большими, например в субботу перед троицей, канун рождества, крещения (сочельник), петрова заговенья.⁹⁰ Число малых увеличивалось за счет разнообразных религиозно-магических обрядов, сливавшихся с бытовым православием и происходивших в будни (делая эти дни полупраздниками), что отразилось в пословице: «Сколько дней у бога в году, столько святых в раю, а мы, грешные, им празднуем».⁹¹

«Праздник — есть долг богу»,⁹² святое (божье), пустое от дел время, своего рода «безвременье», по определению В. Н. Топорова, — состояние, «когда время останавливается, когда его нет» («разрыв профанической действительности»)⁹³ На бытовом уровне это «вневременное» состояние выражалось прежде всего в отсутствии обычного деления на уповоды всего праздничного времени независимо от сроков его длительности (день или недели).

Безвременье праздника содержало идею вечности, т. е. смерти. Воскресенье, связанное в христианской религии с воскресением Христа, означало будущее спасение человечества; эта мысль слилась с дохристианскими представлениями о празднике, породив в народной традиции свои сроки «светопредставления» и Страшного суда, у русских наиболее известным из них был понедельник после масленичной недели, отчего масленичное воскресенье повсеместно называлось *прощеньный день* или *проща*. Для представлений о празднике характерны запреты на человеческое поведение, связанное с началом и продолжением жизни: под праздник запрещались брачные половые отношения — избегали зачатия, так как, по поверью, дети, зачатые в праздник, будут либо уроды, либо несчастны;⁹⁴ в праздник старались не устраивать свадьбы, крестины, не разрешалось собрание молодежных вечеринок; из дома не давали огня (чтобы люди и скот не умирали, чтобы огонь не переводился в доме).⁹⁵ В некоторых районах в праздник от пробуждения до обеда не ели («иначе на том свете есть не дадут»)⁹⁶ Зато праздник считался наиболее счастливым временем для смерти: умершие, особенно в «великие дни» — благовещенье или светлое воскресенье, отправлялись, по верованиям, прямо в рай (влияние апокрифов).

Представления о «вечности» праздника отразились в длительности больших праздников общины, где

община олицетворяла собой понятие «человечества» = «мира». В северных и поволжских областях большие праздники длились по нескольку недель, пока каждая деревня, входившая в волость, приход, околоток, не побывала «хозяином» праздника. В огромном Усть-Сысольском у. Вологодской губ. приходы были разбиты на десятки, каждый десяток имел свой праздник, на который приходили из соседних десятков, существовал и общеприходский праздник — храмовый.⁹⁷ В Подболотной вол. Никольского у. Вологодской губ. 16 деревень справляли покров по очереди и при этом жители каждой деревни говорили: «У нас сегодня первый/пятый/двенадцатый покров»;⁹⁸ в селах Буйского и Варнавинского уездов Костромской губ. по неделе продолжались праздники Михаила-архангела (8 XI), Николы зимнего (6 XII) и введения (21 XII).⁹⁹ В Юрьевском у. Владимирской губ. рождество начинали праздновать с конца ноября, по неделе в каждом селе, собственно рождественская неделя выпадала на долю одного села.¹⁰⁰ По два-три и более дней длились храмовые праздники в западно- и южнорусских областях — Калужской, Тульской, Курской, Орловской¹⁰¹ (жители этих уездов ходили в гости друг к другу). Даже в самую горячую, страдную пору в земледельческих областях большие праздники — храмовые, заветные, пятницы, петровки — справляли от двух и более дней. По два-три дня гуляли петровки и пятницы в Костромской, Вятской губ.;¹⁰² в Новгородской губ. почти все большие праздники приходились на лето, праздновали от двух до десяти деревень сразу (т. е. соответственно — столько же дней);¹⁰³ 9-ю пятницу в Нижегородской губ. гуляли пять дней.¹⁰⁴ Такой же длительности бывали летние праздники в земледельческих областях Севера.¹⁰⁵ Поднятие икон и крестные ходы происходили в течение месяцев и охватывали сразу несколько деревень: жители деревни, по которой проходило шествие, не работали и уходили в празднующую деревню — праздновали «всем миром», «со всем народом».¹⁰⁶

Храмовые и иные большие праздники поселения многих северных областей имели как свои *сборные, съезжие* праздники, длившиеся от двух дней до недели; иные села справляли по два-три таких праздника в год.¹⁰⁷

Таким образом, сроки больших праздников были различны, в зависимости от количества людей, принимавших в них участие и составлявших общинное единство в узком

и широком смысле слова, но даже для одного села минимальное время празднования составляло два-три дня. Добавим к этому, что праздник часто и «замирал» постепенно: в ближайшие воскресенья еще продолжалась праздничная гуляба — *отданье* праздника, *подгвоздки* и т. п.¹⁰⁸ В любом случае большой праздник занимал будничное время и не соответствовал церковному правилу «праздновать в подобное время» (т. е. в указанное), как гласили христианские проповеди еще в XIII в.¹⁰⁹

Глобальный характер праздника выразился в емком народном утверждении: «Мы целый год трудимся для праздника».¹¹⁰ Требовалось обязательное участие в празднике всех взрослых жителей села, являющегося центром праздничного события, за исключением больных (особенно пособоровавшихся), калек и старых дев. К уклоняющимся от праздников односельчане относились подозрительно или с крайним неодобрением, называя их «необщинными», «богоотступниками», верили, что из-за них «бог может послать кару на все селение».¹¹¹ Метафорическое значение празднующего села как «центра мира» выступает в стремлении жителей созвать на свой праздник как можно больше народу: «Плохо, когда на празднике мало гостей».¹¹² Праздник не только допускал, но и всячески поощрял приход людей со стороны — «чужих», «незванных» (в Новгородской губ. они так и назывались — *сторона*).¹¹³ По-видимому, этот обычай имел дохристианское происхождение, так как церковь поучала «не ходить на пиры незванными».¹¹⁴ Более того, праздник представлял собой «общественную милостыню»: на него стекались нищие, странствующие и богомольцы, которые допускались к *столованьям* в первую очередь, а уже после них пировали свои.¹¹⁵ Подобные столованья достигли особого размаха в северных и поволжских областях. Так, престольный праздник Спас в Раменье в д. Першимский починок (в 20 верстах к северу от г. Вельска) собирал якобы до 10 тыс. богомольцев, которых кормили и поили в течение трех дней;¹¹⁶ на праздничные столованья в Онежском у. богомольцы приходили за 50—100 верст,¹¹⁷ общие трапезы для бедных жителей округа устраивались в Костромской губ.¹¹⁸ и т. д. На обычаи общественных угощений, вероятно, оказали влияние христианские заповеди «о милостыне», а также, как предполагаем, кормления народа князьями Древней Руси, начавшиеся со времени Владимира.¹¹⁹ Иму-

щественное расслоение в русской деревне сказывалось на отношении к празднику, в частности на требовании всеобщего участия в нем: во многих местностях распространялся компромиссный обычай — обязательное празднование в своей деревне и уход в соседние только молодежи и старших членов семьи (обязательно — молодых зятьев).¹²⁰

Любой праздник сопровождался преобразованием всей будничной обстановки и внешнего облика людей. К воскресенью убирали и мыли в избе, ставили в божницу праздничные иконы, к большим праздникам мыли и «наряжали» дома — подновляли резьбу, роспись, добавляли новые изображения, открывали «праздничный» вход (с улицы),¹²¹ зажигали лампадки/свечи во всех местах двора, где находились иконы и кресты, подметали задворки и «улицы» вдоль дома. На праздник надевали лучшую (*годовую, добрую*) одежду; менялись система приветствий, обращений друг к другу (даже мужа к жене), названий (преобладали величания по имени-отчеству), содержание разговоров (о насущных хозяйственных делах старались не говорить).

Праздничное поведение взрослых заключалось в следующем: полная праздность («день свят, и дела наши спят»); постоянное столование с приемом гостей и хождением в гости;¹²² питье и пение п е с е н. Несоблюдение этих норм поведения определялось понятием греха. Картина посещения церкви в XIX в. во время больших церковных праздников поразительно напоминает таковую же во времена Владимира Мономаха, что явствует из сравнения двух высказываний, относящихся к упомянутым временам: «Видим ведь игрища утопанные, с такими толпами людей на них, что давят друг друга, а церкви стоят пусты» — начало XII в.; «Двунадесятые праздники празднуются гульбищами, а в церкви пусто» — конец XIX в. (разрядка наша, — Т. Б.).¹²³

К праздникам приготавливалась еда и варилось пиво в огромных количествах (особенно — в северных и поволжских областях). Праздничный обед состоял из 7—10 блюд и назывался *перемена, по́ставы* (арханг., волог., пермск.),¹²⁴ *семиблюдки* (новгор.)¹²⁵ и т. п. Питье составляло едва ли не самый главный признак праздника: недаром, как мы говорили, во многих русских областях все большие праздники назывались *пивные*. Церковь пыталась ограничить потребление пива на празд-

никах, предписывая «не пить до обеда, не пить более двух-трех чаш» — в начале и конце праздничного пира, во имя Христа и Богородицы.¹²⁶ Однако питье предшествовало пиру, пили вкруговую, начиная с хозяина, перед новой переменой блюд, в каждой гостевой избе.

За пиршественным столом питье было тесно связано с пением: в Ветлужском у. Костромской губ. после очередной подачи пива мужчины затягивали новую песню и прерывали ее на время подачи, такое сочетание называлось *песенная подача*,¹²⁷ существовало общерусское выражение «сколько пива, столько и песен» (и наоборот).¹²⁸ На заветных праздниках в Тихвинском у. Новгородской губ. песенная подача происходила и после обеда, на берегу реки: мужчины затягивали песню, во время которой один кричал: «Пива!», — и из деревни бабы несли пиво в ведре и обносили всех одной чашей по очереди; так подавали несколько раз в процессе исполнения одной песни; «уже после этой песни и пива поют что попало и пляшут».¹²⁹

По-христиански предписывалось исполнять во время праздника божественные песни («доброгласную псалтирь») вместо «бесовских», т. е. песен светского содержания. В описываемое время жанровый состав праздничных застольных песен был разнообразен: за столом преимущественное право петь имели мужчины, поэтому звучали в основном «мужские» песни различного содержания. Источники свидетельствуют, что по крайней мере в начале—середине XIX в. за столом и после него было правилом/обычаем петь старины, духовные стихи, псалмы, тропари и др. По сообщению К. Молчанова (начало XIX в.), в Архангельской губ. пожилые пели старины во время храмовых праздников, длящихся 4—5 дней,¹³⁰ по Н. А. Иваницкому (конец XIX в.), в Вологодской губ. «в прежнее время существовал обычай петь за столом псалмы; ныне это вывелось, а если сохранилось, то лишь в немногих местах: божественное пение бывает за столом по праздникам, но редко». Среди русского населения Сибири этот обычай к изучаемому времени также исчезал.¹³¹

В праздничное время сохранялось половое обособление, мужчины и женщины «гуляли» отдельно: в гостях сидели за разными столами, переходили из дома в дом своими партиями, пели свои песни — в определенное время и в соответствующих местах; разгул праздника,

естественно, нарушал все границы. Молодежь образовывала самостоятельную группу к вечеру, днем парни допускались в мужские компании, а девушки «гуляли» отдельно от всех. Однако общинные праздники особого рода, видимо, допускали ритуальное половое общение взрослых, о чем, например, говорит такое выразительное свидетельство конца XIX в. из Вятской губ.: «Во время братчин в Хорошевской волости (Ветлужский край, — Т. Б.) совокупляются в близких степенях родства: сноха с деверем, свекром, близкие родственники. Бывали также случаи и с родными — братья с сестрами (все женатые) и грехом не считали» (разрядка наша, — Т. Б.).¹³² Подобные сведения — чрезвычайная редкость, хотя косвенных, символических, свидетельств о следах праздничного «свального греха» имеется достаточное количество, главным образом относящихся к масленице и Иванову—Петрову дням (обычай типа масленичного «целовника» молодухек, эротических «шуток» над не успевшими пожениться в мясоед, Ярилиных игрищ, в которых участвовали взрослые и совершеннолетняя молодежь и пр.). Связь этих отношений с эйфорией после питья отразилась, в частности, в широко известной русской игре молодежи *пиво варить*: выбор партнеров — друг по дружке с символикой «переженивания», эротическая недвусмысленность текста песни и телодвижений; по определению священника из Новгородской губ., в этой игре «скачут буди беси перед заутреней».¹³³

Опьянение, являвшееся едва ли не главным условием праздничного состояния (без пива нет праздника, связь пива с пением и пляской, пиво и половые отношения), возвращает нас к семантике праздника. Ярким свидетельством важной роли пива (=питья) на празднике предстает название большого праздника или праздничного пира (южнорусск.) — *канун*, известное всему русскому населению, но особое распространение получившее в северных и поволжских областях.¹³⁴ В праздничной ситуации словом «канун» и производными от него назывались напиток без хмеля (сусло, мед, молодое пиво), пиво, праздничная еда, мясное кушанье, сосуды для пива, пиршество, его участники — *варящие пиво (канунщики)* и пьющие, праздник в целом.¹³⁵ Словом «канун» редко назывался церковный праздник; обычно канунами были пятницы, петровки (кануны церковных), заветные, иногда масленица. Эквивалентами этого слова в некоторых

северных областях были названия *братчина*, *пивной*, *мольба* (см. выше). Но канун-напиток имел более широкое употребление: семейное пиво, освященное праздничное пиво, пиво в складчину на приходские, храмовые праздники, специальные мужские и женские сборища.¹³⁶ Термин «канун» объединяет праздник с похоронно-поминальной обрядностью,¹³⁷ это — последнее звено в цепи «смертных»/«вечных» моментов праздничного состояния как такового, раскрывающее смысл поведения его участников — свободный, радостный и торжественный «прерыв жизни» («уход из жизни»), «по м и н к и п о с е б е».¹³⁸

Итак, со словом «праздник» была связана многозначная и иерархическая шкала ситуаций — от е ж е д н е в н о г о кратковременного отдыха в будни — полудничанья и сумерничанья — до полного в ы к л ю ч е н и я из обычной жизни и хозяйственной деятельности на несколько дней всего общинного коллектива (в самом широком смысле — «мира»). Состояние и поведение людей во время этих как будто бы крайних ситуаций обнаруживают семантическое тождество, восходящее к смыслу понятия «праздный» — «бездеятельный», «спящий» (безвольный, «божевольный» = пьяный), «неживой», и противостоящее понятию «буден» — «бодрствующий», «деятельный», «живой».¹³⁹ Таким образом, в оппозиции б у д н и — п р а з д н и к содержится смысл единства и противопоставления н е с в о б о д а — с в о б о д а, ж и з н ь — н е ж и з н ь и в основе народного представления о поведении людей в будни и праздник лежала сакральная необходимость чередования жизненного и нежизненного состояния для нормального круговорота жизни и смерти: осознание связи живых и мертвых, отдача себя высшим силам, как бы в благодарность за жизнь и для разрешения пользоваться ею дальше.¹⁴⁰ По сути любое праздное состояние в будни должно было имитировать переход в «мир иной», а праздник — «регулярно воссоздавать модель мифологического золотого века в „стране предков“».¹⁴¹ Это и дало основания утверждению В. Н. Топорова о «едином празднике, с несколькими различающимися частными вариантами».¹⁴²

В чередовании будней и праздников регулирующую роль в древности должны были играть «жреческие институты», о которых у восточных славян нам ничего неизвестно (в отличие от балтийских славян).¹⁴³ Однако анализ обходных обрядов восточнославянской традиции

показывает, что в этот многозначный обрядовый комплекс входили элементы «жреческого» характера, главным образом содержащиеся в обходах взрослых мужчин: колядных, волочебных, святочных. Так, обходные песни содержат «объявления» о праздниках: например «уродилась коляда накануне рождества» (колядка), «ехать Василью да Новому Году» (овсень, щедровка). Подробные волочебные «сводки» о календаре сельскохозяйственных работ, о днях — «святых помощниках», о временных сроках представляют собой по существу расписание календарного года с указанием будней и праздников.¹⁴⁴ Обходы совершались в зимний и весенний периоды, являясь ориентирами в полугодовом цикле жизненной деятельности и предшествуя важным рубежам календарного года — зимне-весеннему и летне-осеннему. Эти рубежи были связаны с понятиями «будни» и «праздник». О периоде жатвы в широком смысле, как апофеозе будней, мы уже говорили. Сакральность жатвы-будней подчеркивалась предшествующими ей и сопровождающими ее праздниками; думается, что сгущение праздничных дней именно в жатвенном цикле было неслучайным: оно должно было обеспечить максимально удачный ее исход в результате объединенных усилий «живых и мертвых», связи живых с сакральными силами,¹⁴⁵ слияния природных и человеческих ритмов. Все это должно было способствовать свершению важнейшего природно-космического акта: воспроизводства природы для человеческого бытия.

Летне-осеннему рубежу — жатве — противостоял зимне-весенний рубеж, в котором праздновалась масленица. Одним из самых важных и поразительных признаков масленицы было уничтожение продуктов питания и предметов человеческого быта: запрет на мясное, съестной разгул («всеядная неделя»)¹⁴⁶ — сжигали последние запасы («и даже рот полоскали»),¹⁴⁷ образ «обжоры Масленицы», сжигание блинов, масла, молока в конце сырной недели, хозяйственного и бытового инвентаря, одежды, пряжи и пр., по народному выражению, «старизны». Добавим к этому время празднования масленицы: после вселенской субботы поминовения усопших, на неделе церковной службы об изгнании Адама из рая и перед великим постом.

Таким образом, летне-осенний и зимне-весенний рубежи противостоят друг другу как воспроизвод-

ство — уничтожение, новое — старое, жизнь — не жизнь. В этом противопоставлении масленицу в русской традиции можно рассматривать как высшее воплощение понятия «праздник», по В. Н. Топорову — «первопраздник»: конец старого света/мира и возникновение нового.¹⁴⁸ Однако возможно, что концентрация признаков «первопраздника» именно в масленице, столь удаленной от своего «антипода» (воспроизводства) в календарном времени, — явление не самого архаичного порядка даже у русских: сгущение праздников в летнем цикле, насыщенность его эротикой, «ритуальными похоронами», элементами обрядового сжигания молока в пятницы; связь масленицы с семиком—петровками («масленица — семикова племянница» и др.) говорят о тесном взаимодействии масленичного и ивановско-петровского циклов. Видимо, необходимо исследовать пласты и ареалы этих циклов во всем объеме, памятуя о вековых преобразованиях календарного времени и неоформленности славянской обрядовой системы.

Срезневский В. Северный резной календарь. — Тр. 2-го археологического съезда в Санктпетербурге. Спб., 1876, вып. 1, с. 3—11 (далее: Срезневский); Прозоровский Д. 1) О старинном русском счислении часов. — Тр. 2-го археологического съезда. Спб., 1881, вып. 2, с. 105—194 (далее: Прозоровский, 1881); 2) О славяно-русском дохристианском счислении времени. — Тр. VIII археологического съезда в Москве. М., 1897, т. 3, с. 200—217 (далее: Прозоровский, 1897), и др.

² Брагинская Н. В. Календарь. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980 (далее: МНМ), т. 1, с. 613.

³ Срезневский, с. 3; Прозоровский, 1881, с. 106, 162, 163.

⁴ Прозоровский, 1881, с. 174.

⁵ Там же, с. 175.

⁶ Там же, с. 176—177.

⁷ Там же, с. 171, 179. Деление ночи по пению петухов у славян отмечал и Л. Нидерле (в кн.: Славянские древности. М., 1956, с. 414; далее: Нидерле)

⁸ См.: Балов А. «Понедельничанье». Историко-этнографический очерк. — Северный край, 1901, № 129, 132; Малицкий Н. В. Древне-русские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства. — Изв. Гос. акад. истории мат. культуры. Л., 1932, т. XI, вып. 10, с. 6. О «святых днях» у восточных славян см., напр.: Булашов Г. О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, 1909, вып. 1, с. 262—287 и примечания там же.

⁹ Прозоровский, 1897, с. 202.

¹⁰ Там же, с. 202—203.

Русская хрестоматия. Памятники древнерусской литературы и народной словесности / Сост. Ф. Буслаев. М., 1881, с. 242, примечание.

¹² См.: Журавлев А. Ф. Семантика и происхождение слова «обыденный». — Этимология, 1981. М., 1983, с. 77—83.

¹³ См.: Байбурын А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983 (далее: Байбурын), с. 161.

¹⁴ Русская хрестоматия. ., с. 239, примечание к Стоглаву.

¹⁵ Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. — ЭО, 1914, № 3—4, с. 108 (далее: Завойко).

¹⁶ Русская хрестоматия, с. 239.

¹⁷ Этимологический словарь славянских языков. М., 1974, вып. 1 (далее: ЭССЯ), с. 212—214.

¹⁸ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Ряз. обл.). М., 1969 (далее: Словарь рязанский), с. 72; ЭССЯ, 1976, вып. 3, с. 156—157.

¹⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979, т. I, с. 627 (далее: Даль, с указанием номера тома).

²⁰ Там же, 1980, IV, с. 59.

²¹ Завойко, с. 84.

²² Даль, 1980, III, с. 452, 16, 164, 5, 231.

²³ Даль, IV, с. 503; Словарь областного олонекского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собр. Г. И. Куликовский. Спб., 1898, с. 124 (далее: Куликовский); Болонев Ф. Ф. Масленица у семейских Забайкалья во второй половине XIX—начале XX в. — В кн.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII—начала XX в. Новосибирск, 1975, с. 146; Даль, I, с. 322.

²⁴ Даль, I, с. 322.

²⁵ Даль, III, с. 16, 251.

²⁶ Даль, III, с. 533, псковск.

²⁷ Возможно, эти песни несут какую-то информацию об архаичных отсчетах времени. В южнославянских обрядовых системах чрезвычайно интересен обычай *рана-ранило*, происходивший либо весной, либо осенью и совершавшийся различными социо-возрастными группами общины. См., напр.: Мijatовић С. М. Обичаји српског народа из Левча и Темнића. Кн. I. — Српски етногр. зборник. Београд, 1907, књ. 7, с. 316—318 (Косово Поле); девушки собираются от Игната до Божича); Грбић С. М. Српски народни обичаји. Књ. 4. — Српски етногр. зборник: Обичаји народа српског. Београд, 1909, књ. 2, с. 34—40.

²⁸ Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. I. Всенародный месяцеслов. Спб., 1902, с. 38 (далее: Ермолов, I).

²⁹ Словарь русских народных говоров (далее: СРНГ), Л., 1969, вып. 5, с. 213 (Воронеж. губ., Землянский у.; Ряз. губ., Касимовский у.). По поверью крестьян Владимирской губ., у петуха есть *будильное перо* или *будильная косточка*. — Завойко, с. 126.

³⁰ Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских представлений, связанных с ткачеством. Снование. — В кн.: Полесский этнолингвист. сборник. М., 1983, с. 225—244.

³¹ Даль, I, с. 427.

³² Даль, II, с. 618—619, 637; Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. Спб., 1885 (далее: Подвысоцкий), с. 106—107; Сведения о народных говорах некоторых селений Московского уезда / Сообщ. В. И. Чернышев. Спб., 1900, с. 135 и др. В русских областях (и в Сибири) употреблялся синоним слова «обычай» — *вера*: «Вера у нас такая —

за чай без еды не садились» (Зензинов В. Марковцы и русско-устыинцы: Этнографические параллели и сравнения. — ЭО, 1914, № 1—2. Смесь, с. 158).

³³ Даль, IV, с. 226; З е л е н и н Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. II. Запреты в домашней жизни. — Сб. МАЭ, Л., 1930, т. IX, с. 30.

³⁴ Даль, II, с. 638.

³⁵ З а в о й к о, с. 81 (Владим. губ.).

³⁶ Архив Гос. музея этнографии народов СССР (далее: ГМЭ), ф. 7, д. 606, л. 7 (Костр. губ., Макарьевский у.).

³⁷ Архив Всесоюзного географического общества (далее: ВГО), р. 9, № 19, Воронеж. губ., Коротоякский у.

³⁸ Г а н ц к а я О. А., Л е б е д е в а Н. И., Ч и ж и к о в а Л. Н. Материальная культура русского населения западных областей (во второй половине XIX—начале XX в.). — ТИЭ, н. с., 1960, т. 57 (далее: Мат. культура зап. обл.), с. 31; Е д е м с к и й М. О крестьянских постройках на севере России. — ЖС, 1913, вып. I—II (далее: Е д е м с к и й), с. 28 (Тотемский, Вельский, Шенкурский у.).

³⁹ Смоленский этнографический словарь / Сост. В. Н. Добровольский. Спб., 1914 (далее: Словарь смоленский), с. 164.

⁴⁰ З а в о й к о, с. 83, 84.

⁴¹ ГМЭ, ф. 7, д. 520, л. 35 (Калуж. губ. и уезд); Даль, III, с. 250; IV, с. 365, 380; К у л и к о в с к и й, с. 115—117; ГМЭ, ф. 7, д. 603, л. 27 (Костр. губ., Макарьевский у.); д. 457, л. 26 (Казан. губ., Спасский у.).

⁴² Повесть временных лет. М.; Л., 1950, с. 158 (далее: ПВЛ). Хотя в «Слове христороубца» (XIII в.) об этом обычае говорится как о «поганом»: «Оканнии полуденъ чтут и кланяются на полъднь обратившеся» (см.: А н и ч к о в Е. В. Язычество и Древняя Русь. — Зап. ист.-филол. ф-та имп. С.-Петербур. ун-та. Спб., 1914, ч. 117) (далее: А н и ч к о в), с. 289.

⁴³ Даль, III, с. 251.

⁴⁴ Померанцева Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Арханка. Традиции. М., 1978, с. 143—158.

⁴⁵ См., например, обсчет скота, «отживание» пастушьих сроков в избах: К л е т н о в а Е. Н. Записка о метах и знаках собственности Вяземского уезда. — ЭО, 1916, № 1—2, с. 40—41.

⁴⁶ Б л о м к в и с т Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения). — В кн.: Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956, с. 214, примеч. 1 (ТИЭ; Т. 31; далее: Б л о м к в и с т) (Вятск. губ.).

⁴⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 283, л. 6—7.

⁴⁸ Б л о м к в и с т, с. 439, примеч. 3 (Воронеж., Ряз. губ.).

⁴⁹ Мат. культура зап. обл., с. 31; М а с л о в а Г. С., С т а н ю к о в и ч Т. В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX—начало XX в.). — ТИЭ, н. с., т. 57, с. 93.

⁵⁰ ГМЭ, ф. 7, д. 766, л. 2 (Тихвинский у.).

⁵¹ Там же, д. 283, л. 6—7 (Никольский у.).

⁵² ВГО, р. 29, № 70 (Перм. губ., Шадринский у.).

⁵³ Смоленский словарь, с. 886.

⁵⁴ См., например, такой список, приведенный А. Н. Минхом, в кн.: Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 годах А. Н. Минхом. Спб., 1890, с. 72 (далее: М и н х).

⁵⁵ СРНГ, Л., 1972, вып. 8, с. 105 (Смол. губ., Краснинский, Рославльский у.).

⁵⁶ Там же, вып. 4 (Волог., Яросл., Костр. губ.).

⁵⁷ Там же, вып. 17, с. 189 (Яросл., Волог. губ.).

⁵⁸ Подвысоцкий, с. 77 (Арханг. губ., Шенкурский у.).

⁵⁹ СРНГ, вып. 15, с. 245.

⁶⁰ Куликовский, с. 13 (Олон. губ., Каргопольский у.); Подвысоцкий, с. 103 (Арханг. губ., повсеместно) и др.

⁶¹ ГМЭ, ф. 7, д. 435, л. 11 (Орловский у., Шальговская вол.).

⁶² Там же, л. 12.

⁶³ Топоров В. Н. Пространство. — МНМ, М., 1982, т. 2, с. 340—342; Лосев А. Ф., Топоров В. Н. Хаос. — Там же, с. 579—582; Границы женского (нижнего) пространства и хаоса подчеркивались местами обитания женских сверхъестественных существ: *кикимора* — в подполе/подпороге, *дворовая хозяйка* — на чердаке. — АИЭ ЛЧ, к-V, оп. 1, папка 89, № 33 и 34 (Арханг. и Волог. губ.). Зап. А. К. Супинского, 1930—1940-е годы. Во всех перечисленных местах избы и двора находились иконы или кресты.

⁶⁴ «Славянское * *mir* («мир») сохраняет представление о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о единице социальной организации (мир-община как проекция мира-космоса), возникающей изнутри в силу договора и противопоставленной внешним и недобровольным объединениям» (Топоров В. Н. Космос. — МНМ, т. 2, с. 9—10). Границы села и его ближайших окрестностей были означены священными предметами и изображениями (Завойко, с. 83).

⁶⁵ ВГО, р. 6, № 22, л. 5.

⁶⁶ Завойко, с. 105.

⁶⁷ См., например, проводы и встречу мурманских промышленников: Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX—начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983, с. 170—171.

⁶⁸ ВГО, р. 34, № 1 (Николаевский у.).

⁶⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 685, л. 3; ВГО, р. 10, № 54, л. 31.

⁷⁰ Мы считаем мнение О. А. Седаковой о том, что «круг несимволического функционирования реалий повседневности значительно уже, чем обычно предполагают», высказанное ею относительно погребального обряда, справедливым и в более широком смысле, см.: Седакова О. А. Метафорическая лексика погребального обряда. Материалы к словарю. — В кн.: Славянское и балканское языкознание Проблемы лексикологии. М., 1983, с. 204, примеч. 2.

⁷¹ Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975, с. 156.

⁷² «Общее число праздников, установленных церковью, — 80 (двунадесятые, 52 воскресенья, 8 табельных царских дней). Вместе с тем в действительности число праздничных дней оказывается, смотря по местностям, в 120—140 и даже в 150 дней» (Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. II. Всенародная агрономия. Спб., 1905, с. 84—85; далее: Ермолов, II).

⁷³ Топоров В. Н. Праздник. — МНМ, т. 2, с. 330.

⁷⁴ См., напр.: украинск. — *большие и малые* (Ермолов, II, с. 92; Харьковская губ.), белорусск. — *роковэ свяття й прісвяток*, Полесье (Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (А—Г). — В кн.: Славянское и балканское языкознание Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984, с. 181).

⁷⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 783, л. 8: три дня (Новгор. губ., Тихвинский у.);

д. 699, л. 36—37: два дня (там же, Белозерский у.); д. 833, л. 1: один день (там же, Череповецкий у.).

⁷⁶ Архангельский областной словарь, т. 2, с. 164 (Арханг. обл.).

⁷⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 1436, л. 39 (Ряз. губ., Егорьевский у.); д. 1006, л. 2 (Орл. губ., Карачевский у.); д. 520, л. 34 (Калуж. губ. и уезд); д. 1574, л. 3 (Смол. губ., Дорогобужский у.).

⁷⁸ См.: Носова Г. А. Картографирование русской масленичной обрядности. — СЭ, 1969, № 5, с. 45—56; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX в. М., 1979, с. 11—93.

⁷⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 87, л. 3 (Владим. губ., Юрьевский у.) «троицу справляет $\frac{1}{3}$ всех приходов»; д. 979, л. 15 (Орл. губ., Дмитриевский у.) и др.

⁸⁰ СРНГ, 1982, вып. 18, с. 249 (Арханг. губ., Онежский у.; Волог., Яросл., Костр., Вятск., Владим. губ.); ГМЭ, ф. 7, д. 595, л. 37 (Костр. губ., Галицкий у.); д. 163, л. 2 (Волог. губ., Тотемский у.); д. 173, л. 38 (там же, Грязовецкий у.); д. 270, л. 11 (там же, Кадниковский у.); д. 284, л. 13—22 (там же, Никольский у.); д. 667, л. 9 (Нижегор. губ., Макарьевский у.); ВГО, р. 47, № 16, л. 24 об. (Яросл. губ., Борисоглебский у.) и др.

⁸¹ СРНГ, вып. 5, с. 191 (Яросл. губ.); ГМЭ, ф. 7, д. 533, л. 21 (Калуж. губ., Калужский, Козельский у.).

⁸² Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края. — ЭО, 1890, № 1, с. 44—60; Шустиков А. Тавреньга Вельского уезда. — ЖС, вып. 2, 1895, с. 171—198; Чирцов Д. Праздники в Пинежском у. — Изв. Арханг. о-ва по изучению русского Севера, 1916, № 11, с. 463—471 и др.

⁸³ ГМЭ, ф. 7, д. 694, л. 9—12; д. 700, л. 14—18 (Новгор. губ., Белозерский у.); д. 803, л. 9 и д. 833, л. 2 об. (там же, Череповецкий у.); д. 1, л. 5 (Владим. губ. и уезд).

⁸⁴ ГМЭ, ф. 7, д. 577, л. 14; д. 585, л. 14; ВГО, р. 18, № 21 (Костр. губ.); Калинин, с. 267 (Шелекса); ГМЭ, ф. 7, д. 291, л. 22 (Волог. губ., Никольский у.); Иваницкий Н. А. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. — ЖС, 1898, вып. 1, с. 63—64; ВГО, р. 23, № 82 (Нижегор. губ., Макарьевский у.) и др.

⁸⁵ СРНГ, вып. 17, с. 341: *малая масленица* — суббота первой недели поста (Моск. губ.); *малая пречистая* — рождество богородицы (Смол. губ., Рославльский у.; Твер. губ., Кашинский у.); *малый спас* — 1-е августа (многие области).

⁸⁶ Даль, I, с. 136.

⁸⁷ ВГО, р. 10, № 40, л. 13—13 об. (Вятск. губ., Орловский у.).

⁸⁸ ГМЭ, ф. 7, д. 246, л. 23 (Волог. губ., Кадниковский у.).

⁸⁹ Там же, д. 1807, л. 1 об. (Яросл. губ. и уезд).

⁹⁰ ВГО, р. 1, № 48, л. 15 об. (Арханг. губ., Шенкурский у.); ГМЭ, ф. 7, д. 520, л. 33 об. (Калуж. губ.).

⁹¹ Даль, I, с. 365.

⁹² Там же, с. 462.

⁹³ Топоров В. Н. Праздник, с. 330.

⁹⁴ Смирнова М. Родильные и крестильные обряды крестьян села Голицино, Курганской волости, Сердобского уезда, Саратовской губернии. — ЭО, 1911, № 1—2, Смесь, с. 253.

⁹⁵ Даль, III, с. 381; Минх, с. 46.

⁹⁶ Зеленин Д. К. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии. — ЖС, 1905, вып. 1, с. 11.

- ⁹⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 386, л. 8—11.
- ⁹⁸ Там же, д. 315, л. 5.
- ⁹⁹ Там же, д. 562, л. 6—9 и д. 563, л. 4, 8 (сс. Посоп, Глебовское); д. 567, л. 2 (с. Медведиха).
- ¹⁰⁰ Там же, д. 87, л. 26.
- ¹⁰¹ Там же, д. 533, л. 21 (Козельский у.); ВГО, р. 42, № 58, л. 11 (Богородицкий у.); ГМЭ, ф. 7, д. 631, л. 25 (Обоянский у.); ГМЭ, ф. 7, д. 979, л. 15.
- ¹⁰² ГМЭ, ф. 7, д. 604, л. 22 (Макарьевский у.); д. 441, л. 27 (Сарапульский у.); д. 569, л. 27—28 (Троицко-Леденгский приход).
- ¹⁰³ Там же, д. 720, л. 11—11 об. (Новгородский у., Тесовская вол.).
- ¹⁰⁴ Там же, д. 673, л. 5.
- ¹⁰⁵ Там же, д. 295, л. 8 (Никольский у.); Г р а н д и л е в с к и й А. Н. Описание села Курострова Архангельской губ. — ВГО, р. 1, № 64, с. 24; р. 1, № 57, л. 104; ГМЭ, ф. 7, д. 104, л. 5—6.
- ¹⁰⁶ З а в о й к о, с. 82 (Владим. губ.); З и м и н М. М. Ковернинский край. (Наблюдения и записи). — Тр. Костр. научн. о-ва по изуч. местн. края. Кострома, 1920, вып. 12, с. 15 (далее: З и м и н).
- ¹⁰⁷ Е ф и м е н к о А. Н. Семейно-юридический быт крестьян Крайнего Севера. — АИЭ, к-V, оп. 1, № 631, л. 24 (Арханг. губ.).
- ¹⁰⁸ Е р м о л о в, II, с. 90; З а в о й к о, с. 132, примечание.
- ¹⁰⁹ А н и ч к о в, с. 158.
- ¹¹⁰ ВГО, р. 41, № 35 (Твер. губ., Новоторжский у.).
- ¹¹¹ ГМЭ, ф. 7, д. 569, л. 18 (Костр. губ.); д. 667, л. 10 (Нижегор. губ.); д. 433, л. 6 (Вятск. губ.); д. 716, л. 9 (Новгор. губ.).
- ¹¹² Там же, д. 343, л. 40 (Волог. губ., Тотемский у.).
- ¹¹³ Там же, д. 833, л. 7 (Череповецкий у.) у одного домохозяина могло перебивать до 100—150 человек.
- ¹¹⁴ А н и ч к о в, с. 159.
- ¹¹⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 230, л. 2; ВГО, р. 7, № 67 (Волог. губ., Кадниковский у.); ВГО, р. 7, № 73 (там же, Никольский у.); ГМЭ, ф. 7, д. 104, л. 3—5 (там же, Вельский у.).
- ¹¹⁶ ГМЭ, ф. 7, д. 237, л. 15.
- ¹¹⁷ К а л и н н и И. Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губернии. — ЖС, 1913, вып. III—IV, с. 267.
- ¹¹⁸ З и м и н, с. 13.
- ¹¹⁹ ПВЛ, I, с. 85—86.
- ¹²⁰ Напр.: ГМЭ, ф. 7, д. 740, л. 1, 13 (Новгор. губ., Тихвинский у.); д. 716, л. 9—10 (там же, Демянский у.).
- ¹²¹ З и м и н, с. 20 (Костр. губ.): через этот вход также выносили покойника и проходил свадебный поезд.
- ¹²² Поскольку в праздничные дни уповодов не было, то на севере, например, упряжками в шутку называли праздничные столованья (Д а л ь, I, с. 322).
- ¹²³ ПВЛ, I, с. 314; ГМЭ, ф. 7, д. 131, л. 11 (Волог. губ. и уезд, Фетининская вол., сообщение священника).
- ¹²⁴ Д а л ь, IV, с. 170.
- ¹²⁵ ГМЭ, ф. 7, д. 700, л. 14 (Новгор. губ., Белозерский у.; семиблюдка — обед из 10 блюд).
- ¹²⁶ А н и ч к о в, с. 188—189.
- ¹²⁷ ГМЭ, ф. 7, д. 577, л. 14 (Павинская вол.).
- ¹²⁸ Д а л ь, III, с. 116. См. этимологическую связь слав. *пѣти* — *поути*: Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста. (Погребальный обряд восточных и южных славян)

Дис. . канд. филол. наук. М., 1983 (Ин-т славяновед. и балканистики), с. 10, примеч. 4 (далее: С е д а к о в а, 1983).

¹²⁹ ГМЭ, ф. 7, д. 758, л. 13—16 (д. Пареево).

¹³⁰ Молчанов К. Описание Архангельской губернии. Спб., 1813, с. 192, № 21 (Шенкурская округа).

¹³¹ И в а н и ц к и й Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890, с. 59 (Вологодский, Кадниковский у.); Ч е к а н и н с к и й И. Енисейские старины и исторические песни. (Этнографические материалы и наблюдения по реке Чуне). — ЭО, 1915, № 1—2, с. 90.

¹³² ГМЭ, ф. 7, д. 577, л. 14.

¹³³ Там же, д. 718, л. 1—2, Кирилловский у.

¹³⁴ ВГО, р. 7, № 73, л. 17 об. (Волог. губ., Никольский у.); Е ф и м е н к о А. Я. Семейно-юридический быт, л. 26 об. (Арханг. губ.); Ч и р ц о в Д. Праздники в Пинежском уезде. — ИАОИРС, 1916, № 11, с. 463; Б о г а т ы р е в П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда. — ЭО, 1916, № 3—4, с. 80; С м и р н о в В а с. Народные гадания Костромского края. Вып. 41. — В кн.: Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927, с. 19, и др.

¹³⁵ См.: СРНГ, Л., 1977, вып. 13, с. 44—46.

¹³⁶ ВГО, р. 7, № 62, с. 20 (Волог. губ., Вельский у. — Верховажье); П о д в ы с о ц к и й, с. 8 (Арханг. губ.); К у л и к о в с к и й, с. 33 (Олон. губ.); Б о г а т ы р е в П. Г. Верования. с. 80.

¹³⁷ СРНГ, вып. 13, с. 44—46.

¹³⁸ Ср. обычай стариков-болгар справлять прижизненные «поминки по себе» (С е д а к о в а, 1983, с. 8).

¹³⁹ ЭССЯ, вып. 3, с. 77, 109. Ср. также севернорусское значение глагола *жить* — «бодрствовать», «не спать» (П о д в ы с о ц к и й, с. 25).

¹⁴⁰ В мифолого-религиозном сознании архаического общества нежизнь (смерть) включалась в жизненный цикл (Т о п о р о в В. Н. Древо жизни. — МНМ, т. 1, с. 396, 397; Т о к а р е в С. А. Смерть. — МНМ, т. 2, с. 456—457).

¹⁴¹ Л е в и н с о н А. Г. Традиционные ценностные системы и город. — В кн.: Урбанизация и рабочий класс в условиях научно-технической революции. М., 1970, с. 158.

¹⁴² Т о п о р о в В. Н. Праздник, с. 331.

¹⁴³ Ф а м и н ц ы н Ал. С. Божества древних славян. Спб., 1884, вып. 1, с. 47—48, 51—52.

¹⁴⁴ См., напр.: Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., составл., подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970, Волочебные песни, № 464, 465, 467, 469, 472, 476.

¹⁴⁵ К ним мы относим также мужские и женские весенне-летние сборища со специфическими ритуалами типа «жертвоприношений», условно говоря, — мужские скотоводческие («праздник Ильи» со съедением животных) и женские земледельческие (с изготовлением еды из продуктов земледелия). Многие из них легли в основу общинных деревенских праздников.

¹⁴⁶ Е р м о л о в, I, с. 58.

¹⁴⁷ Б о г а т ы р е в, с. 79 (Арханг. губ., Шенкурский у.); Русский народ. Его обычаи, обряды, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылин. В 4-х частях. М., 1880, с. 48.

¹⁴⁸ Т о п о р о в В. Н. Праздник, с. 330—331.

Мифологическое программирование повседневной жизни

Выявление мифологического слоя внутри этнокультурной традиции, генетическое сравнение и типологическое сопоставление (поиски универсалий) ведутся сейчас в трех основных направлениях: описание представлений об устройстве мира в первобытном мышлении (Леви-Стросс); реконструкция мифологического архетипа (Элиаде); социологические исследования поведения современного человека, со строгим размежеванием сакрального и светского.¹ Эти направления ставят целью отделение мифологического от «немифологического» материала, т. е. установление того, что принято называть собственно мифологией.

В данной статье выбирается несколько иной ракурс, хотя и имеющий выходы в названные направления: семиотическое описание системы кодифицированного бытового поведения по данным современной фольклорной традиции (румынской, датируемой концом XIX—началом XX в.). Предполагается, что носители традиции независимо от степени затронутости городской культурой помещают себя в мифологизированное пространство, ориентированное на архетипическую модель мира, т. е. на мифоритуальный сценарий (творение мира, деяния творцов мира, т. е. божественных персонажей разного ранга). На уровне человека сценарий обеспечивает соотнесение космических событий с основными этапами его жизни. Назначение человека состоит в правильном проигрывании сценария.²

Материалом для анализа служит кодификация будничной жизни (еда, работа, отдых), обычно представляющейся неритуализованной (деритуализованной). Цель анализа — показать, как осуществляется связь разных иерархических уровней внутри модели мира и как мифологический по преимуществу уровень (творение мира, его устройство, происхождение человека и т. п.) соотносится с бытом (этикет, гигиена, еда, распорядок времени и т. п.). Существенной представляется структурная связь между маркированным и немаркированным («праздничным» и «будничным») уровнями архетипической модели, по возможности в приближении к тому, как эта связь

ощущается носителями. По сути дела это анализ эксплицитной и имплицитной мифологии (в терминах Леви-Стросса).

Будучи помещен в архетипическую модель, человек находится в ней в каждый данный момент, и сакрально отмеченный, и нейтральный. В определенном смысле можно говорить, что носитель модели интериоризирует «в природу культуру»: противопоставление *природа/культура* нейтрализуется не экспансией культуры, а ее поглощением природой (ср. хотя бы фотографию, органично вошедшую в архетипический быт в качестве ритуального объекта).³ Такое свойство поддерживает прочность архетипической модели, разрушить которую гораздо сложнее, чем это обычно представляется. Архетипическая модель однородна в том плане, что она мифологизирует *весь* универсум; она неоднородна в том плане, что ее фрагменты мифологизируют универсум по-разному — от самой высокой степени (сюжет) до пропуска позиции в наименее значимых точках. Таким образом, в ее устройстве заложена классификационная шкала, что, учитывая ориентированность на человека, весьма разумно. Этим, с одной стороны, обеспечивается чередование напряжения и разрядки, т. е. неравномерность нагрузки, необходимая, поскольку речь идет о достаточно протяженном временном отрезке, а с другой стороны, — повышенное внимание к отмеченным моментам. Неравномерность предоставляет человеку и большую самостоятельность в индивидуальных действиях. Во-первых, кодифицированы не все точки модели. Во-вторых, в определенных ситуациях носитель может отступать от кодифицированного поведения, оставаясь при этом внутри архетипа (при условии неукоснительного выполнения правил в диагностических контекстах).

В наиболее непосредственной форме материал для анализа содержится в корпусе правил, запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий и т. п., касающихся повседневной жизни, быта в чистом виде. Естественно, что ценные сведения извлекаются и из других жанров, но в принципе перечисленные виды текстов, в дальнейшем условно называемые «правила», достаточны для позитивных заключений. Существенно рассмотреть большой объем текстов, хотя о полноте здесь заранее не приходится говорить — отчасти это объясняется практической трудностью составления соответ-

ствующей программы и сбора по ней материала, отчасти — «мозаичной» сохранностью материала. Тем не менее для многих традиций собраны достаточно обширные сведения. Здесь *одна* традиция, т. е. *один* вариант модели мира избран для сохранения большей целостности и логики описания. Предполагается, что ограничение обеспечит адекватную картину распределения материала в заданной моделью классификационной сетке.

В румынской традиции корпус правил кодифицированного поведения представлен прежде всего работой одного из основоположников румынской фольклористики, Артура Горовея.⁴ Его книга построена как словарь, содержащий более 650 расположенных в алфавитном порядке лексем, являющихся ключевыми для более чем 4500 правил. Словник практически охватывает весь универсум: космос и космические процессы; элементы времени и пространства; вещества; флора; фауна; сверхъестественные существа; человек, его анатомия и физиология, эмоциональная сфера; родственные и прочие связи; занятия; отмеченные моменты его жизни; быт (жилище, двор, одежда, орудия труда, еда); культура и т. д.

В общем плане эта классификация совпадает с соответствующей классификацией корпуса загадок, так же как словник — с набором ответов на загадки. В другом месте уже говорилось о том, что словник и тексты загадок соответствуют алфавиту модели мира, снабженному толкованиями. Свод правил кодифицированного поведения имеет ту же структуру и во многом те же функции. Происходит, таким образом, не только дублирование информации, но и дублирование способа ее хранения и передачи. В обоих случаях информация заключена в короткие, стандартные, легко запоминающиеся тексты, а словник прорабатывается и дополняется за счет материала текстов. В загадках один объект может загадываться по-разному, а у одной загадки может быть несколько ответов — и здесь одно правило может обслуживать несколько ключевых лексем, а одна ключевая лексема снабжается несколькими правилами.⁵ Эта «проработка с повторениями» способствует более прочному усвоению. Как и в случае загадок, происходит обучение логическим операциям сравнения, тождества, противопоставления и т. п., в ходе чего вскрываются глубинные (а на поверхности кажущиеся чуть ли не абсурдными)

связи, в которых и следует искать указание на мифологическую подоплеку. Дидактические приемы проявляются и в неполноте тематических наборов лексем: обычно в них недостает нескольких членов, причем нередко они содержатся в тексте правила, за счет которого и дополняется словник.

Еще одна аналогия с загадками состоит в высокой степени универсальности правил. В общем плане они могут быть приложены к широкому кругу традиций. Конкретные указания вводятся на достаточно продвинутых этапах. Можно ли, например, по набору деревьев локализовать ареал, т. е. определить, что речь идет о Румынии? Ель, граб, липа, ива, рябина, бузина, белая акация, орех, яблоня — если здесь все же можно опознать Южную Европу, то набор насекомых (пчела, жук — майский жук и медведка, саранча, муха, моль, бабочка, божья коровка, сороконожка, муравей, сверчок, паук, клоп, блоха, вошь) даже этих скудных сведений практически не дает. Если же заменить нейтральными терминами названия некоторых блюд (мамалыга, пита, ракия), одежды, утвари и т. п., которых, кстати, не так уж много, то усредненность выступит еще более очевидно. Нередко ключевые лексемы представлены родовыми абстрактными понятиями, приложимыми к широкому кругу традиций: *погода* (для обозначения атмосферных явлений), *праздник* (для отмеченных календарных дней), *нечистые духи* (для злокозненных сверхъестественных существ), *животные, птицы, рыбы, насекомые, сосуд* (общее название для посуды), *одежда, еда, жизнь, быт* и т. д. К этому же относятся такие абстрактные понятия, как *грех, ложь, несчастье, несправедливость, счастье, удача, страх, стыд, любовь, дружба, вражда* и т. п.

Следует указать, что на выбор тем и распределение материала оказал явное влияние состав информантов. Судя по тому, что более подробно разработана сфера женского,⁶ а не мужского,⁷ основными информантами были женщины. Такой расклад не случаен, поскольку и вообще и специально в балканской традиции основными носительницами и хранительницами архаической информации являются женщины (старухи). Учитывая эту тенденцию, можно сделать допущение, что преимущественное внимание к сфере женского, обращенной вовнутрь, в пространство своего, скрупулезная ее детализация есть вообще характерная

черта кодифицированного поведения в архетипической модели мира, где сфера мужского, обращенная ввне, в пространство чужого (охота, война, отчасти земледелие и скотоводство), описывается более широкими мазками.

Правила в большинстве представляют собой короткие (однофразовые) тексты, строящиеся по стандартной модели, в конце концов сводящейся к формуле *если... то*, т. е. условной или, содержательно более точно, причинно-следственной. Правило разбивается, таким образом, на две части, левую и правую. Левая содержит предписание, запрет, совет, указание, примету и т. п., т. е. собственно правило, правая — результат, т. е. последствия выполнения/нарушения левой части и/или нравственную оценку. Иногда правило дается в усеченной форме — только левая часть, тогда оценка содержится в самом факте предписания или запрета. Другой вид усеченных правил — двухчастные, построенные по модели *когда... то делай так*, где результат тоже может опускаться. Встречаются и расширенные правила, с указанием способа противодействия или содействия результату. Может меняться и порядок частей, но такие инверсии сравнительно редки. Ср. примеры правил разной структуры: 266. не скрепляй проволокой разбитое блюдо, потому что господь гневается; 503. когдаходишь в первый раз в какой-нибудь город, возьми в рот камешек; 543. не держи в доме рыжей собаки; 691. большой грех наступить на воск; 723. сжигай выпавшие волосы, потому что если их подхватит какая-нибудь птица, то облысеешь; 3026. верят, что сколько раз пропоет перепел, столько будет стоять кукуруза; 1718. *iefe* (злые волшебницы) ночью пьют воду из источников, и кто выпьет после них, того они испортят; поэтому когда кто-нибудь пьет утром воду из источника, пусть оставит после себя какой-нибудь знак, чтобы порча упала на этот знак, и т. п.

Левая часть правила вводит алфавит модели мира с его основными атрибутами и предикатами. Классификационная сетка, позволяющая наиболее просто и эффективно описать семантический уровень, опирается на набор универсальных семиотических оппозиций, где особую роль играют пространственные функции которых, как неоднократно указывалось, выходят далеко за пределы обозначения места в узком смысле.

1. *Внутренний/внешний* (*în casă/afară* 'в доме'/'снаружи'). Основной смысл этой оппозиции — выделение внутреннего, замкнутого, ограниченного пространства, гарантирующего защиту от опасностей внешнего мира; она сближается с оппозицией *свой/чужой* и тем самым задает оценочный принцип в членении мира. См. примеры: 497. на пасху и другие большие праздники нехорошо уходить из дома; 665. не смотри внутрь дома через окно снаружи, потому что он разрушится; 1213. в грозу. открывают окна, чтобы черт вышел наружу; 1722. если тебя ночью кто-то зовет снаружи, не выходи, а то тебя схватят *iele*; 2487. в день сорока мучеников бьют по земле киянкой, чтобы вышло тепло и ушел холод; 3508. после заката нельзя выпускать ребенка наружу, потому что с ним может случиться несчастье; 4499. в ясную ночь, если выйдешь наружу и, вернувшись в дом, скажешь, что снаружи ясно, — нехорошо, потому что, говорят, в ясные ночи утопленники выходят наружу, а когда им это говорят, они прыгают обратно в воду, и др.

2. *Верх/низ* (*sus/jos*). Следующие три оппозиции касаются членения мира по вертикали и горизонтали и обучают человека пространственной ориентации: 132. когда двое ссучивают нить и один сидит, а другой стоит, тот, кто сидит, охромеет; 820. если весной увидишь аиста в первый раз в небе, во время жатвы у тебя не будет болеть поясница, если на земле, то будет (то же 821); 829. пекут каравай Иванова дня и кладут на дом; если он останется там, значит, проживешь долго, если скатится вниз, умрешь; 2141. верят, что если увидишь во сне, что поднимаешься на гору, тебя ждет великая слава, а если приснится, что спускаешься в низину, то потеряешь уважение; 3682. не поднимай мертвую змею с земли вверх — шесть недель будет дуть ветер, и др.

3. *Правый/левый* (*dreapt/stîng*). Эта и следующая оппозиция относятся к горизонтальному членению пространства: 960, 961. когда кукушка поет слева — нехорошо, когда справа — все пойдет хорошо; 1171. ложись на левый бок, чтобы к тебе не подобрался черт; 1391. не кроши хлеб левой рукой, потому что не удастся пшеница; 3344. если увидишь ласточку, а сам остановился, то, когда пойдешь, иди с правой ноги, чтобы год у тебя был удачным; 3633. тот, кто что-нибудь потерял. пусть

плюнет на левую ладонь, а ребром правой ударит по плевку, и куда он отлетит, в той стороне, как думают, и находится потерянная вещь, и др.

4. *Спереди/сзади* (*înainte/înapoi*). А *ieși înainte* (*cuiva*) — 'выйти вперед', т. е. 'навстречу (кому-либо)'. Это лексическое клише вводит оппозицию *спереди/сзади* в круг ситуаций «встреча в пути», являющаяся хорошим или дурным предзнаменованием: 137. когда тебе навстречу выходят с полным ведром, все пойдет хорошо; когда с пустым ведром, все пойдет плохо; 145. если человек вышел на дорогу и видит, что ему навстречу идет поп, говорят, что удачи не будет, но верят, что, если перейти дорогу поперек, можно изменить в лучшую сторону последствия этой встречи. Ср., с другой стороны, возвращение *назад*⁸ как дурное предзнаменование: 495. когда ты отправился в путь и вернулся назад, у тебя все пойдет плохо. Эта же оппозиция описывает ситуации *задом наперед*, *лицом/спиной*, *налицо/наизнанку* (рум. *pe dos*, по-русски соответствующее оппозиции *правый/левый*): 62. не стирай детское белье, вывернутое наизнанку, а то у ребенка вывернется наизнанку *apus*; 510. если наденешь рубаху наизнанку, все пойдет плохо; 1187, 2212. не ходи задом наперед, потому что дьявол смеется, а Богоматерь плачет; 1665. матери нельзя поворачиваться к ребенку спиной, пока он не крещен, иначе будет запах изо рта; 1787. когда женщина отнимает ребенка от груди, пусть наденет рубаху задом наперед и скажет: «Как я перевернула (отвернула) рубаху, так пусть перевернется (отвернется) *X* от груди». Такого рода правила вводят предикат *переворачивания* — задом наперед или сверху вниз (последнее в рамках оппозиции *верх/низ*) — один из основных в магической практике.⁹

5. *Открытый/закрытый* (*deschis/închis*). Эта оппозиция семантически связана с оппозицией *внутри/снаружи* (*внутренний/внешний*) предикатом перехода от одного члена к другому с помощью *открывания* и *закрывания*. Оппозиция охватывает более широкое поле значений, чем просто *открытый/закрытый объем* (двери и окна в доме, посуда и т. п.); сюда входят и «метафорические» употребления: «открытые», т. е. разомкнутые, ножницы; «открытая», т. е. простоволосая, голова и т. п.: 529. детям не надо застегивать рубаху, иначе они не заговорят; 600. нельзя женщинам ходить в церковь с непокрытой головой, потому что это грех; 695. когда режешь что-

нибудь ножницами и оставляешь их открытыми, в доме будет ссора; 889, 1295. где в доме маленький ребенок, надо ночью закрывать окна, чтобы не украли у ребенка сон; 1381. нехорошо вечером оставлять незагашенный (*neînvelit* 'непокрытый') огонь, открытые двери и окна, потому что войдет дьявол в дом, и др.

6. *Связывать/развязывать* (*a lega/a dezlega*). Строго говоря, эта оппозиция является своего рода специализацией предыдущей, указывая более частный способ *открытости/закрытости*: 33. накануне дня святого Алексея связывают ниткой ножницы, чтобы связать пасть гадам (змеям и т. п.); 365. чтобы завязать рты соседям, берут лягушку из колодца, откуда они черпают воду, зашивают ей рот красной ниткой и опять бросают в колодец; 428. беременная женщина не должна ничем завязывать голову, иначе родит ребенка с головой, обмотанной пуповиной; 2268. женщинам нельзя ходить с распущенными волосами, потому что это приносит смерть их мужьям; 2712. нельзя завязывать платки молодых на свадьбе, чтобы не завязать им счастье, и др.

Временные оппозиции

7 *Свет/тьма, день/ночь* (*ziuă/noapte*). Здесь временные оппозиции укладываются в одну, определяющую (*свет/тьма*), и, следовательно, ограничиваются сутками. Наиболее сильное выражение этой оппозиции — *день/ночь*; в ослабленном виде она выражается в текстах, связанных с ключевыми лексемами *утро, вечер, рассвет, закат*; с отмеченными точками *полдень, полночь*, см.: 55. когда звери входят в село днем, это нехорошо; 86. ночью нельзя брать воду из колодца, потому что вокруг него танцуют *iele*; 739. увидеть ночью ворону — к смерти; 950. если кукушка кукует ночью, будет хороший год; 1353. не позволяй детям ходить вечером по дому с зажженными угольками и не давай огонь из дому после заката, а то волки нападут на скотину; 1706. зимой деревья, сожженные днем в печи, оставляют ночью свои листья на окне (морозные узоры на стекле); 2988. если землетрясение бывает днем — к богатству, ночью — к убытку, и др. См. вообще раздел *ночь* как наиболее маркированную временную точку. В более широком плане в эту же оппозицию могут быть включены и правила,

связанные с небесными светилами, когда эквивалентом *дня/ночи* выступают *солнце/луна* (ср. солнце в связи с восходом и закатом).

Прочие оппозиции

Две следующие оппозиции по своей семантике, пожалуй, приближаются к пространственным, поскольку они выражают требования целостности, заполненности пространства.

8. *Полный/пустой* (*plin/gol, sec*). На уровне быта эта оппозиция проявляется преимущественно (но не только) в связи с посудой: 137. когда тебе выходят на-встречу с полным ведром, то все у тебя пойдет хорошо, когда с пустым, то плохо; 855. считают, что если маленький ребенок качает пустую колыбель, в этом доме родится еще ребенок; 932. [обращение к молодому месяцу] на́ тебе пустой бочонок, дай мне полный; 1489. если у тебя из рук падает пустое веретено, оно как бы говорит, что ты его не заполнишь, а ты поклянись, что заполнишь; 1927, 1928. на луне видно ведро, в которое капает кровь из головы Каина; когда ведро наполнится, три капли упадут на землю, и она загорится; 4476. медная посуда, предназначенная девушке в приданое, должна быть наполнена фасолью, кукурузой и другим, чтобы у девушки было счастье с хорошим парнем, и др.

9. *Целый/битый, сломанный* (*întreg/stricat*). 481. Когда что-нибудь бьется, кому-то уходить из дому; 716. нехорошо, когда лопаются обручи на бадье или бочке; 931. когда выходит молодой месяц, не поминай его в доме, потому что бьются горшки и миски; 1824. считают, что если ни с того ни с сего лопается стекло у лампы, это плохой знак; 2022. когда мамалыга на столе трескается, тебе предстоит дорога; 2280. не выкидывай сломанную иголку, а воткни ее куда-нибудь, иначе у тебя умрет ребенок; 2375. если ломается венчальная свеча, один из супругов умрет или с ним случится несчастье, и др.

10. *Мужской/женский* (*bărbat/femeie*). Последние три оппозиции наиболее тесно связаны с человеком и его миром. Противопоставление *мужской/женский* актуализируется, так сказать, еще до появления человека на свет, когда пытаются угадать пол будущего ребенка: 3. если найдешь иголку с ушком, жена родит тебе девочку,

если без ушка — мальчика; 930. когда новолуние или молодой месяц, то сообщает об этом мужчина, говоря: «Молодой месяц на земле», а женщине это делать нехорошо, потом будут биться горшки и миски; 1060. кто пьет воду оттуда же, откуда ее пьет радуга, тот месяц бывает мальчиком, а месяц девочкой; 1505. считается, что мясо курицы, которую зарезала женщина, не будет нежным, поэтому жены заставляют мужей резать им кур; 1732. женщину, которая одевается по-мужски, на том свете разорвут змеи; 2090. нехорошо, если муж, сидя за столом, запоем, потому что потом у него жена сойдет с ума; 3348. женщинам нельзя есть птичий пупок, а то у них живот будет твердый, как у мужчин; 3839. если во время навивания в дом войдет первым мужчина, то все будет удачно, если женщина — неудачно, и др.

11. *Жизнь/смерть (viată/moarte). Этот мир/тот мир (lumea astă/lumea cealaltă)*. В этой оппозиции обе части правила симметричны: левая относится к событиям и действиям в этом мире, в этой жизни, правая описывает их резонанс в том мире, т. е. после смерти: 44. никого не обманывай. . . , потому что покойники плачут, что ты их обманываешь; 316. [отголоски мифа о Сизифе] если кто крадет на этом свете тыквы, на том свете должен будет вкатывать их в гору; тыквы будут очень большие и тяжелые, и, когда ты почти доберешься до верха, они у тебя скатятся вниз, пойдешь за ними, они опять скатятся; 1290. не кради железных цепей, на том свете их повесят тебе на шею; 1845. те, кто моются в одном корыте, увидятся на том свете; 2480. повивальных бабок не берут ни в рай, ни в ад; 2907. убийца берет на себя все грехи убитого и несет их на спине на тот свет; 3317. кто на этом свете сделает колодец, у того будет вода на том свете, и др.

12. *Свой/чужой (al său/al altuia, străin)*. Эта заключающая основной набор оппозиция в содержательном смысле смыкается с первой (*внутренний/внешний*), являясь как бы ее экспликацией в более широком плане. Формально они объединяются через дом: то, что внутри дома — свое, что снаружи — чужое (*дом* здесь понимается как соответствие миру человека): 505. кто впервые вступает в чужую землю, где до этого не был, пусть идет с правой ноги, тогда все у него будет хорошо; 914. не перекладывай ребенка в чужую колыбель, потому что он возьмет у другого ребенка рост; 924. если

купать ребенка в корытце из ольхи, он всю жизнь проведет среди чужих. В эту оппозицию входит раздел «Чужие народы» (ср. к этому: 1822. на крыльях саранчи написано по-русски, сколько ей лет и сколько лет она будет есть посевы). Ср. еще тему гостей (с выделением родных): 2854. если чувствуешь запах базилика, значит в дом придет чужой мужчина; 2859. если тебе на лицо падают маленькие паучки, значит в дом придут родственники; тему врагов: 1249. не ешь хлеб, от которого кусал другой, если не хочешь, чтобы он стал твоим врагом; тему воровства и др.

Эти 12 семиотических оппозиций можно считать основными, хотя общий набор ими, конечно, не исчерпывается. Прочие, однако, при всей их значимости занимают более периферийное положение. См. некоторые: *молодой/старый*: 15. кто натягивает на себя одеяло зубами, быстро состарится; 188. считают, что если кто-нибудь съест девять чаек, то не состарится; 3343. найдешь черный или коричневый волос, умрешь молодым, найдешь белый волос, умрешь глубоким стариком, и др.; *огонь/вода*: 94. когда женщина выходит замуж во второй раз, а первый муж умер, то во время венчания другая женщина выливает ведро воды на могилу первого мужа, чтобы второй жил и чтобы погасить огонь, который жжет покойника на том свете; 866. если у ребенка на лбу голубая жилка, ему грозит опасность от воды, а если у него на затылке красная полоска, он умрет от огня; 1351. когда сидишь у горячей печи и затрещит уголек, не плюй на него, потому что в это время господь ссорится с дьяволом, и если плюнешь, выйдет по воле дьявола, а если нет — по воле господя; *тепло/холод*: 1395. дети, рождающиеся летом, — мерзляки; 2487 в день сорока мучеников бьют по земле киянкой, чтобы вышло тепло и ушел холод; *чет/нечет*: 761. когда кладешь яйца под курицу, не клади четное число, а клади нечетное, чтобы из всех вылупились цыплята; *белый/черный*: 988. считают, что хорошо иметь дома черного петуха, потому что место, куда этот петух наступит, не возьмет никакая ворожба; 2214. если в первый раз весной увидишь белого барашка, весь год душа у тебя будет добрая; если увидишь черного, то и душа у тебя будет черная, и др.

Уже из приведенных примеров видно, что оппозиции выступают группами, состав которых далеко не случаен (одно и то же правило можно описывать по разным оппозициям). Объединенные друг с другом оппозиции попадают в одно семантическое поле, описываемое признаками *положительный/отрицательный*, а сами их сочетания носят почти клишированный характер, см. хотя бы: *женский + левый*: 1285. женщина создана из мужчины и вот как: ее правый бок — это левый бок мужчины, а левый бок женщины — от черта. Поэтому не бери ее за левую руку и не стой с левой стороны, потому что она тебя соблазняет. .; *тьма + внешний*: 99. ведро с питьевой водой не оставляй на ночь снаружи. .; *свет + верх*: 2759. когда просыпаешься утром вверх лицом, к счастью, и др. К минимальным, парным сочетаниям см. и более сложные группировки: 1164. если кто-нибудь выйдет вечером наружу и посмотрит назад через левое плечо, то ему покажется, что за ним кто-то идет, и этот страх нагоняет на человека нечистый, который держится у него за левым плечом, в то время как за правым плечом стоит ангел; поэтому если смотреть назад через правое плечо, ничего не примерещится.

Классификационная сетка не ограничена бинарными оппозициями; среди прочего существенны: цвета — кроме *белого* и *черного*, см. еще *красный (рыжий)*, *желтый*, *синий*, *зеленый*, *коричневый*; числа — 3, 6 + 1, 7, 9, и ряд других.

Набор семиотических оппозиций, сам по себе достаточно элементарный, задает первичный уровень мифологизации повседневности. Введение ценностной шкалы позволяет приписать свойства *благодетельности/злокозненности* не только атрибутам, но и объектам, ключевым элементам мира, отраженным лексемами словника. При учете вариативности можно выделить семантические группировки с постоянными признаками *положительный/отрицательный*, в мифологическом плане выступающими как *святой, чистый/проклятый, нечистый*. Это разделение в первую очередь задается списком сверхъестественных существ, своего рода «крестьянским пантеоном», где в поле *положительного* попадают христианские святые, а в поле *отрицательного* — дьявол и разного рода злокозненные персонажи, в том числе и непосредственно связанные с человеком (оборотни, ведьмы, отнимающие молоко у коров и т. п.). Следующий уровень — приуро-

ченные к группам сверхъестественных существ животные (естественно, что и здесь при разнесении по признакам наблюдается вариативность): 539. считают, что после грехопадения Адама господь проклял землю. Непроклятыми оказались собаки и кошки. ., поэтому грех убить собаку или кошку; 2173. кошка приносит в дом человеку зло, потому что говорит: «дай господи, чтобы хозяин умер и чтобы мне съесть все, что есть в доме»; 1716. когда ночью перед тобой появляется козел, знай, что это черт. .; 3672. верят, что раньше змея ходила на хвосте, но господь проклял ее в раю, и она ползает на брюхе. и т. д. В такие же группировки попадают растения (см. особенно магические, лекарственные, открывающие клады и т. п., *mătrăgună, iarba fierului*), элементы пространства, интерьера (опасные точки — граница, порог, окно; печь как центр дома и т. п.), утварь (сакральность свечи, опасность, связанная с ситом, с треножником, с посудой, которая может служить вместилищем злокозненным силам, и т. п.). Таким образом, еще до введения предикации человек представляет себе распределение группировок, что помогает ему прогнозировать их «поведение».

Основоположенность хронотопических характеристик в модели мира хорошо известна. Переходя в корпус правил, эти характеристики получают статус предписаний и запретов, причем в парадигматике и синтагматике они представлены по-разному. В основной набор оппозиций включены одна временная («световая») оппозиция и четыре собственно пространственных; в оппозиции *этот мир/тот мир* можно видеть слияние пространственных и временных характеристик: *этот мир* представляет настоящее время, *тот мир* — и будущее (для самого человека), и прошедшее (для его предков). На синтагматическом уровне наблюдается несколько иная картина: пространственные элементы не так детализированы, как временные. Место действия указывается далеко не всегда — считается, что оно ясно из ситуации (например, приготовление еды, доение коров, стирка, посев и т. п.), список объектов сравнительно невелик — дом и его элементы (крыша, матица, стены, окно, дверь, порог, печь, дымовая труба), элементы интерьера (кровать, стол, люлька), места, отмеченные сакрально или особо опасные (церковь, мельница, колодец/источник, кладбище), более общие пространственные ориентиры — дорога, перекресток, гора, долина, лес и некоторые другие.

Иную картину представляет временное членение. Время в модели мира описывается по разным основаниям, в совокупности дающим сложное соотношение разных временных планов, в соответствии с которыми каждый данный момент описывается по нескольким параметрам. Во главе иерархии лежит мифологическое, по преимуществу абсолютное время, состоящее из трех последовательных этапов, или вертикальных срезов: 1) первоначальное, прошлое = время творения; 2) настоящее, в котором находится носитель модели мира; 3) будущее (*vrimea de apoi*), к которому отнесен конец света и творение следующего мира (4465. говорят, что после конца света господь сотворит другой мир с такими маленькими людьми, что двенадцать человек будут шестами поворачивать куриное яйцо).

Далее — относительное время, идущее по кругу («вечное возвращение»). Оно структурировано по принципу матрешки: сезонное время — смена времен года. Сезоны делятся по двум принципам: фазы луны (деление на месяцы и недели); календарные праздники, соответствующие отмеченным точкам светового года. Неделя делится на дни недели, и они-то наиболее непосредственно связаны с мифологическим уровнем. Элементарная временная единица — сутки — делится по оппозиции *свет/тьма* на *день/ночь, утро/вечер* (см. выше).

Для человека, кроме того, есть индивидуальная временная единица — его собственный век, течение жизни от рождения через брак к смерти. В этом смысле можно усмотреть временной оттенок в лексемах с указанием на возраст (ребенок, юноша, мужчина, старик, соответственно и в женском роде) или в терминах родства (жены, муж, вдовец и т. п.).

Хронотопические указания являются рамкой для правил, которые предстоит усвоить человеку.¹⁰ При этом человек усваивает мир в общем не из собственного опыта и весьма ограниченно — из коллективного опыта (опыт здесь, скорее, наглядное пособие, далеко не обязательное, см. об этом ниже), а заучивает его как нечто имманентное.

Тем самым архетипический человек освобождается от колебаний «культурной» модели мира, где любое правило должно быть апробировано опытом, статистикой,

наукой, заменяющими абсолютное добро/зло сиюминутной *пользой/вредом*. Такого рода подход содержит в себе потенциальную неустойчивость, хаотические возможности перемен (ср. с одной стороны, выработка способов борьбы со стрессом, а с другой — утверждение необходимости стресса для нормального функционирования организма; *embarras de richesse* в диетических рекомендациях и т. д.). В противоположность этому архетипический человек вверяет себя вечному и неизменному миру, в котором все предопределено и в котором его благополучие обеспечено беспрекословным выполнением столь же извечного кодекса правил. Получается почти парадокс. «Человек культуры» ставит целью освоить и покорить мир — все в контексте прогресса, интенсификации и т. п. Однако в этой оптимистической перспективе он нередко теряется, приходит в отчаяние от своих ошибок, от несоответствия результатов целям.

Архетипический человек при всем традиционно приписываемом ему страхе перед «враждебными силами природы» не думает ни о продлении отмеренного ему срока, ни о каком бы то ни было улучшении (никогда ни в каких просьбах, заклинаниях, заговорах и т. п. не содержится идея прогресса — только поддержания стабильного состояния, «как заведено»). Тем не менее он чувствует себя в мире уверенно: его место в нем определено, а двигатель его мира заключен в идее *нравственного*.

Идея нравственного на уровне кодифицированного бытового поведения вводится в правой части правила, оценивающей последствия *выполнения/невыполнения* левой и таким образом осуществляющей контроль и коррекцию. Список оценок можно представить иерархически — максимально абстрактные *награда/наказание*, определяющие вообще *правильность/неправильность* (*праведность/неправедность*) поведения. На лексемном уровне это оценка по признаку *хорошо/нехорошо, плохо, грешно* (отдельно следует рассматривать жанр примет и предсказаний, толкуемых как *хороший/дурной* знак): 1950. начинай все дела в понедельник, потому что это хорошо; 3757. во время града воткни топор в землю, потому что это хорошо; 368. большой грех убить лягушку из кюльда; 691. большой грех наступить на воск (см. вообще раздел *грех*); 187. когда даешь что-нибудь из дома

в сочельник, нехорошо; 343. не давай никому брынзу со сметаной, потому что это плохо, и др.

Когда эти оценки даются без комментариев, они могут быть истолкованы прежде всего в моральном плане (ср. особенно *грех*). Тем самым носителю модели как бы навязывается схема для выполнения «без рассуждений», поскольку выбор между хорошим и дурным решен на некоем высшем уровне. Само существование этого уровня указывает на мифологизацию повседневного поведения, где запреты и рекомендации могут быть предельно не связаны с реальностью.

Далее начинается своего рода спуск к большей конкретности, т. е. к разъяснениям, в чем состоят хорошие и дурные последствия. Прежде всего выделяется группа правил, где есть и лексемы *хорошо/плохо*, и истолкования: 119. грех убивать ежа, потому что он навивал землю или мерил ее; 492. верят, что нехорошо брать в дорогу яйца или яблоки, потому что тогда все пойдет плохо; 1277 хорошо положить на порог дома подкову, потому что если потом кто-нибудь наколдует, она возьмет колдовство на себя, и др. Следующий уровень — замена лексем *хорошо/плохо* другими, достаточно абстрактными понятиями, легко распределяющимися в поле *положительного/отрицательного*. Сюда входят оппозиции *жизнь/смерть*, *здоровье/болезнь*, *счастье/несчастье*, *плодородие/бесплодие*, *богатство/бедность*, *дружба/вражда* и т. п., см.: 273. нельзя до дня св. Георгия спать под открытым небом, потому что до этого времени дуют ветры, приносящие разные болезни; 662. новый дом не белят весь целиком, а оставляют непобеленный кусочек, чтобы кто-нибудь не умер; 1463. когда мать выдает дочь замуж, пусть не дает ей прялку, это к бедности; 2033. пока сам не посеял, нельзя ни давать, ни продавать другим семена, а то отдашь им *тапӑ* ('счастье', 'удача'); 3414. кто вымоется в великую пятницу или на пасху, весь год будет здоровым, и др.

Этот уровень выводит к мифо-ритуальному сценарию: здесь в плане парадигматики устанавливается правильное, благополучное протекание жизни человека в своем доме, в своей семье и ее искажение преждевременной смертью, болезнями, бедностью, враждой и т. п., происходящими из-за несоблюдения правил. В правилах этого типа левая и правая части как бы повторяют друг друга; обе исходят из правильного осуществления мифо-ритуального сце-

нария, но если левая разрабатывает способы и приемы, правая как бы корректирует путь и темп этого осуществления. Дальнейшая конкретизация в еще большей степени перетасовывает информацию, перебрасывает ее из одной части в другую, т. е. меняет причину и следствие, начало и конец, добавляет в словник новые единицы, дает разные, вплоть до противоположных, результаты одного действия или одинаковые результаты для разных действий и т. п. Структура модели мира остается при этом неприкосновенной, поскольку смешение (кажущееся) перекрывается общей, достаточно четкой схемой, основанной на наборе семиотических оппозиций, распределенных по ценностной шкале.

Следующий уровень раскрывает и уточняет общие понятия, идя от рода к виду: 1230. не носи кольцо на среднем пальце, потому что у тебя не будет удачи в любви; 791. не держи горшки вверх дном. ., а то у тебя не будет удачи с цыплятами; 399. кто будет петь на закате, у того на голове будут нарывы; 1409. в день усекновения главы Иоанна Крестителя нельзя ничего резать, иначе будет лихорадка; 2027. в великую субботу делают маленькую пасху и для коров и дают им поест, чтобы у них была тапа, и др. Особенно показательны случаи (впрочем, не слишком частые) симметричного перераспределения содержания: 3874. нехорошо смотреть снаружи в дом через окно — на глазу вскочит ячмень; 3875. если у тебя на глазу ячмень, посмотри в горлышко кувшина, и пройдет; 3878. если провести метлой по кровати, на кур нападет ястреб; 3882. когда на кур нападает ястреб, запусти в него старой метлой. И действия, и результаты могут быть предельно бытовыми, касающимися таких хозяйственных деталей, которые извне кажутся незначительными мелочами: 675. не сажай огурцы в среду или в пятницу, они будут горькими; 686. не работай в сырную неделю, а то лук зачервивеет; 1307. парень, который моется по понедельникам, не женится; 2811. нехорошо шить красным. ., потому что у тебя падут овцы, и др. И абстрактное, и конкретное «работают» для одной и той же цели. В ряде случаев выполнению правила помогает именно непосредственный, наглядный результат (скисает молоко, бьется посуда, рвется одежда и т. п.). В других случаях, напротив, тому же самому способствует отвлеченное и пугающее своей неопределенностью *грешно*. Сочетание в модели мира разных дидактических приемов вполне

соответствует психологии обучающегося (ср. применение такого рода контрастов при воспитании детей).

Рассмотрение корпуса правил было бы неполным без упоминания специально мифологического фрагмента. Он связан по преимуществу со сверхъестественными существами, выступающими в функции надзирателей за выполнением правил. Тем самым мир человека расширяется за счет особого класса персонажей, которые проявляют себя реакцией на его поведение. С одной стороны, это тот же абстрактный контроль, что и в случае *хорошо/грешно*, ср. клише «*Богоматерь, господь плачет/дьявол смеется*: 3731. говорят, что нехорошо девушке свистеть, потому что Богоматерь будет плакать; 1188. не скрипи зубами, потому что черт радуется. С другой стороны, это проработка структуры универсума и поведения человека в зависимости от «крестьянского пантеона». В результате мир в представлении архетипического человека складывается из мозаики сведений, приуроченных к его повседневной жизни, но проецируемых на прототип, см. хотя бы некоторые примеры: 152. народ говорит, что золото — это глаз черта, который ему ударом бича выбил св. Илья. .; 707. есть семь небес, расположенных одно над другим, и дожди идут через все небеса. Когда идет дождь в небе выше нашего, то проходит время, пока вода проникает в его землю и. после течет к нам. Поэтому нас во время засухи утешает, что страдаем не только мы, но и народы семи небес; 1053. радуга — пояс господя; 1193. черт всегда выходит в полночь на то место, где было совершено убийство; 1319. увидишь в доме бабочку, не убивай ее, потому что это душа умершего ребенка; 1450. когда сверкает молния, господь раскуривает папиросу, и др.

В этом контексте получает мифологическое объяснение временная шкала, о которой говорилось выше. Христианские праздники, переработанные сознанием архетипического человека, оказываются связанными не столько со святыми, сколько с мифологическими персонажами «крестьянского пантеона», контролирующими выполнение правил: 36. в день Алексея человека божия не говори «змея», потому что увидишь много змей, а говори «рыба»; 3752. нехорошо шить красным в день св. Федора, потому что ночью он тебя убьет; 929. на рождество не едят мяса, чтобы звери не нападали на скот, и др. Следующий шаг — мифологизация дней недели, которые

выступают как основные регламентаторы различных занятий, см. хотя бы: *понедельник*: надо начинать все дела, нельзя делать закваску для борща, мыться, стирать, собирать глину и навоз для обмазки дома, одалживать, считать яйца в гнезде, отправляться в путь и др.; *пятница*: нельзя готовить щелок, прясть, шить, стирать рубахи, подметать, готовить питу; хорошо отлучать детей от груди, и др. (здесь выделяется великая пятница, с особо строгими запретами; опасность пятницы вообще и преимущественно для женщин подчеркивается неоднократно); *суббота*: нельзя начинать никакой работы, нельзя есть с утра, белить дом, кроить, выходить из дома без шапки; вечером в субботу режут кур, дают в долг, стригут ногти.

Пожалуй, основным «мифологическим резервом» является оппозиция *этот мир* (временное существование) / *тот мир* (вечность). Уже говорилось о том, что, живя на земле, человек как бы проектирует свою будущую жизнь в том мире. Отпущенный человеку краткий срок — своего рода ограниченное временем и пространством испытание для перехода в иную жизнь, где хронотопические рамки будут сняты.¹¹ Этой оппозиции не мешает представление о полной симметричности обоих миров: 3237 если на этом свете не будешь давать милостыню, на том свете тебе будет нечего есть; 2995. кто во время землетрясения приложит ухо к земле, услышит, как на том свете разговаривают люди, мычит скот («Бобок!»), и др.¹²

Структурное изучение фольклора, широко развернувшееся в последнее время на материале разных жанров, позволило увидеть в них нечто общее, а именно, что они обучают носителя не только конкретному материалу, но и метаязыку, логическим основам мышления.¹³ Бытовые правила кодифицируют поведение человека, так сказать, в контексте мироздания. В установленной для них формуле *если... то* можно восстановить ту классическую вопросо-ответную форму, которая признана универсальной для разного рода текстов, описывающих структуру мира. К какой бы форме ни сводить правила во всем их разнообразии, в них всегда пульсирует вопрос: *почему?* Почему надо делать так, а не иначе? Что будет, если сделать иначе?

В выборе ответа, в способе связи правой и левой части содержится, как представляется, операция мифологизирования. Ключ и состоит в том, что в каждом отдельном правиле на уровне обычной логики или здравого смысла левая и правая части содержательно друг с другом не

связаны, не предсказуемы, не выводимы друг из друга (тема стилистических приемов, лежащих в основе многих фольклорных аналогий, принадлежащая, строго говоря, к области риторики, здесь не рассматривается). Этому не противоречит то, что корпус правил в целом опирается на мифологию, позволяет выявить глубинные мифологические связи, приписать обыденным действиям мифологические прототипы. На уровне каждого отдельного правила речь может идти только о заучивании. Догадаться о том, что последует за вопросом, практически невозможно. См. хотя бы один из распространенных результатов нарушения правила: в каких случаях «коршун таскает цыплят»: 701. если во время поста выбросить золу наружу; 788. если выпустить наседку с цыплятами наружу в первый раз во время поста; 1522. если в пятницу подметать дом; 2013. если есть мамалыгу из котла; 3879. если целовать маленьких цыплят в клюв. Хотя здесь и выделяется связь *мести, выносить наружу*, но она как бы сбивается другими содержаниями. Здесь повторяется механизм загадки, предполагающей знание ответа и принципиально «не разгадываемой». Для загадок бессмысленно говорить о меткой наблюдательности народа, сравнивающего ботву с волосами или сводящего целый класс бытовых ремесленных действий к одному нецензурному прототипу. Соль — в сугубой мифологии и способах ее кодирования.

Подобно этому не имеет смысла искать в правилах отражение опыта (независимо от того, насколько он там присутствует), проверять их статистически, определять их разумность и т. п. Они разумны, как разумна модель мира, обеспечивающая благополучие ее носителей. Однако разумность держится на иных, не приземленно-прагматических основаниях. Находясь вне архетипической модели и держась за оппозицию *сакральный/светский (мифический/реальный)*, мы склонны выделять в корпусе правил «разумное», т. е. совпадающее с нашими представлениями, ядро (признавая правильность таких наблюдений, что в мороз дым стоит столбом, а лягушки квакают перед дождем). Остальное, с нашей точки зрения, выглядит странно, почти комически (1312. не давай в руку младенцу цветы, тогда он долго не заговорит; 1885. забудешь с вечера ложку в горшке, будет бессонница, и т. п.). Эта «импровизация причинности», характеризующая первобытное мышление, является прекрасной

иллюстрацией для известных философских рассуждений (в частности, кантианских) о связи причины и следствия и о невозможности априорного выведения такой связи, поскольку невозможно понять, каким образом от того, что нечто есть необходимо, должно полагаться еще что-нибудь. Эта проблема чужда архетипической модели мира, где подобная связь воспринимается как установленная извне, изначально и непреложно.¹⁴

Для архетипического человека несущественно проверять истинность правила на опыте: он ему не нужен, во всяком случае необязателен. Более того, опыт может не совпадать с правилом, даже противоречить ему, но не опровергнет правило. Соотношение случайности и обязательности здесь принципиально иное, чем в «культурной» модели мира. Здесь, если ложка, оставленная в горшке, вызовет бессонницу в отношении 1 10, случайными будут 10 случаев «непопадания», а правило останется неоспоримым. Первобытное мышление более абстрактно, не так связано со злобой дня. Это свойство мышления воспитано и поддержано дидактическими приемами, заложенными в модели и сходными с соответствующими приемами в воспитании детей, когда наиболее важная информация преподносится в виде категорических предписаний. Ср. об этом у Цветаевой, с ее ярким мифопоэтическим складом: «Если бы матери почаще говорили своим детям непонятные вещи, эти дети, выросши, не только больше бы понимали, но и тверже бы поступали. Разъяснять ребенку ничего не нужно, ребенка нужно — заклясть. И чем темнее слова заклания — тем глубже они в ребенка врастают, тем непреложнее в нем действуют».¹⁵

Разъятие правил на структуру (форму) и содержание ни в коем случае не должно быть абсолютизировано: они действуют вместе и слитно. Когда речь идет о малых жанрах фольклора, более или менее принято считать, что мифология в них выступает в реликтовой, вырожденной форме. Вполне вероятно, что в ряде случаев это так и есть — достаточно сослаться на статью Леви-Стросса «Как умирают мифы», где показан процесс варьирования и деградации сюжета во времени и пространстве. Однако в принципе малые жанры — вполне самостоятельные и самодостаточные фольклорные единицы без признаков упадка. При том, что они являются своего рода учебными текстами, должно особенно заботиться о сохранности и четком выражении заложенной

в них информации. Тогда, следовательно, можно говорить об особом способе кодирования. Размер текста позволяет включить в него лишь экстракт сообщения. Всякого рода связки, объяснения и т. п. приходится опускать: перед нами начало и конец, связанные друг с другом только постулатом истинности, заменяющим в первобытном мышлении каузальность.

Это приводит к мысли о том, что вскрыть глубинную мифологическую мотивированность правила не невозможно. Вернемся к примеру о коршуне и цыплятах и попытаемся восстановить мифологический прототип, лежащий в основе этих правил. Итак, коршун таскает цыплят, если: 701. во время поста выбросить золу наружу; 788. если выпустить наседку с цыплятами наружу в первый раз во время поста; 1522. если в пятницу подметать дом и выбрасывать мусор наружу или подметать печь; 1644. если в пятницу выносить мусор наружу; 2013. если есть мамалыгу из котла; 3878. если подметать кровать; 3879. если целовать маленьких цыплят в клюв; 3880. если подметать печь; 3881. если выбрасывать наружу золу по пятницам и понедельникам; 3091. поэтому гнездо, в котором гусыня и курица вывели птенцов, нельзя выносить наружу, а надо положить на чердак и спрятать там так, чтобы его никто не видел.

Левая часть правила связана с *женской* работой в *доме*, т. е. *внутри*. Основной вид работы — уборка, связанная с вынесением *наружу*. Это приурочено к определенным временным моментам, связанным: 1. с сакральным периодом воздержания; 2. с днем, особенно опасным для женщины, в частности в связи с благополучием ее детей. Женщина совершает ряд ошибок: она нарушает оппозицию *внутренний/внешний*, создавая опасность для *дома*; она действует в *запретные моменты*; она делает *запретную работу*, опять-таки затрагивающую безопасность дома и отмеченных точек интерьера (правило, связанное с мамалыгой, хотя содержательно и выделяется, но оно также связано с действиями *внутри дома*). Тем самым женщина навлекает опасность на *птенцов*, т. е. *маленьких, детей* (рум. *puî* означает и птенца, и ребенка, крошку, малютку; ср. сближение ребенка и птенца в известном сюжете античной традиции — изображение ребенка с птицей в руках), к которым проявляется особая ласка (поцелуи) и которых надо особенно оберегать и прятать (чтобы коршун их не увидел; 1547.

птенцов выносят наружу в закрытой корзине; 1569. заводчивают в юбку и выносят наружу с закрытыми глазами). Эти действия происходят *внизу*, в горизонтальной плоскости.

Наказание идет *по вертикали, сверху, с неба*, в виде внезапного нападения, *удара* (коршун падает *камнем*) • со стороны *мужского* существа, принадлежащего *верху, небу*, поражающего *маленьких, детей* (также птиц). Сведенное к одной фразе содержание может быть представлено таким образом: «Мужчина наказывает за нарушение запрета женщину, поражая ударом с неба детей». Тогда перед нами мотив основного мифа о наказании Громовержцем жены и детей (ср. выделенность в запретах *пятницы* и *Пятницу* румынской традиции, олицетворяющую Хозяйку низа, жену Громовержца, свергнутую на землю). Освободившись от мифологии, мы снова находим ее, но уже не на уровне «бытового пантеона», а в виде мифологических универсалий. Очевидно, ориентация на универсальность — закон структуры архетипической модели мира вообще, в любой традиции. Поэтому носитель модели, который, может быть, за всю свою жизнь не вышел за пределы своей деревни, постигает мир в его целостности, а не в пределах этой самой деревни.

Привычны возражения, что построения такого рода неизвестны и недоступны носителю модели. Это действительно так, если требовать, чтобы он излагал их языком научных трактатов. Разница кодов в разных моделях настолько велика, что может показаться, что они описывают разные миры. Но мир один, и люди в нем остаются людьми, познающими его в кругу принадлежности к определенной модели. Давать здесь сравнительную оценку бессмысленно, но следует помнить, что человек, принадлежащий современной «культурной модели мира», может превзойти своего «архетипического собрата» в знании конкретных мифологий, в знакомстве с разными этнокультурными традициями и т. д. Все это, однако, не вводит его в архетипическую модель, поскольку он не владеет ее механизмом и прикладывает к своим знаниям мира критерий *истинности/ложности*, выведенный из опыта, пусть коллективного. Лишь остатки суеверий, вроде страха перед черной кошкой, разбитым зеркалом, рассыпанной солью и т. д. — гордится он ими или скрывает — обнаруживают его изначальную причастность к тому мифологизированному миру, где он без

рассуждений подчинялся твердо заученным правилам,¹⁶ принадлежащим имманентно структуре этого мира и установленным вместе с его началом.¹⁷

¹ Ср. хотя бы: Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие. — В кн.: Беккер Г. Босков А. Современная социологическая теория. М., 1961, с. 158—217.

² Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре. — В кн.: Σημεϊωτική. Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 13—17.

³ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. — В кн.: Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 182—183.

⁴ Gogovei A. Credinți și superstiții ale poporului român. București, 1915. Далее в тексте указывается только номер правила.

⁵ См., напр.: если: 371. бросить хлеб в огонь; 372. вымыться в воскресенье; 381. смотреть сквозь сито; 399. петь на закате — *то появляются нарывы. Если убить лягушку, то:* 350. пойдет дождь; 352. умрет близкий; 355. у коровы пропадет молоко и т. п.

⁶ Роды и все связанное с уходом за детьми; обереги — для семьи, ребенка, мужа; домашнее хозяйство — мытье, стирка, приготовление еды, прядение; ткачество, шитье; уход за домашними животными, огород; одежда, утварь (посуда) и др.

⁷ Земледелие; плотницкое дело; торговля; суд; бритье; инструменты для соответствующих мужских работ; воровство; пьянство.

⁸ К этому же, очевидно, и мотив «оглядки», запрещение смотреть назад: 2297. на дороге, провожая покойника, не оборачивайся и не смотри назад, а то у тебя в семье кто-нибудь умрет; 2672. ночью в темноте не смотри назад, а то останешься с кривой шеей.

⁹ Более подробно об этом см.: Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В. К функциям посуды в восточнороманском фольклоре. — В кн.: Этническая история восточных романцев. М., 1979, с. 147—190.

¹⁰ Ср. хотя бы подробно разработанное поведение за едой: 2063. во время еды нельзя читать; 2065. нельзя идти к колодцу и есть на ходу; 2067. после еды надо тут же вытереть стол; 2068. нельзя есть на закате; 2072. нельзя держать тарелку на коленях; 2079. нельзя есть за спиной у другого; 2083. нельзя есть левой рукой; 2095. нельзя во время еды смотреть в зеркало; 2098. нельзя дуть на горячее; 2104. нельзя есть лежа; 2116. нельзя есть переданное через окно; 2118. дома надо есть с закрытой дверью; 3005. упавшие со стола крошки хлеба надо бросать в огонь, в чистое место, и др.

¹¹ В определенном смысле аналогию можно найти и в толковании снов. Сон, отождествляемый с временным пребыванием в ином мире, действует в обратном направлении: иной мир влияет на жизнь в этом мире.

¹² Соображения объема статьи не позволили затронуть целый ряд существенных аспектов: подчеркивание временных границ, *начало/конец*, указание *впервые*, маркирующее как время (в определенный момент увидеть. *впервые*), так и действия, начинающие некий цикл (действия, связанные со свадьбой, с родами) и т. д.

¹³ В каком-то смысле можно говорить, что этому фольклор обучил и исследователей, взглянувших на него в отвлечении от

прагматики содержания. Один из самых показательных примеров — открытие Проппом структуры сказки, как известно, поразившей его самого своим единством и жесткой организацией. В настоящее время эта линия продолжается, в частности, на материале малых жанров — паремий, детского фольклора и т. п., где на содержание опереться бывает достаточно трудно, но структурная организация выступает весьма четко (см.: Паремиологический сборник. М., 1978. 320 с.; Паремиологические исследования. М., 1984. 320 с.; работы по структуре текста и др.).

¹⁴ Речь идет о таком известном свойстве первобытного мышления, как антикаузальность, см. об этом у О. М. Фрейденберг (Введение в теорию античного фольклора. Лекция III. — В кн.: Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 20): «...наша каузальность, формально-логическая причинность с выведением из причины следствия была ему (первобытному мышлению, — Т. Ц.) незнакома. Причина одного явления лежала для него в явлении смежном. Так получалась цепь причин и следствий в виде круга, замкнутой линии, где каждый член ряда был и причиной и следствием. Такая причинность вызывала представление об окружающем как о сменяющейся неизменности».

¹⁵ Цветаева М. Мать и музыка. — Соч. в 2-х т. М., 1980, т. 2, с. 95.

¹⁶ См. об этом: Alland A., Jr. «C'est ainsi que faisaient nos grands-pères». Enquête en ethnoignorance. — L'Homme, 1972, t. XII, N 3, p. 111—119.

¹⁷ Это, конечно, слишком категоричное утверждение. Соотношение в сознании современного человека культурной и архетипической модели — проблема, требующая специального рассмотрения.

Б. Х. Бгажноков

Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов

«Гость — посланник бога» («Хьэщ/лэр тхьэм и лык-луэщ») ¹ — гласит известная адыгская пословица. Согласно традиции, это прежде всего человек издалека, незнакомый или малознакомый. Отсюда противопоставление *хьэщ/лэ/хэгъэрей* (гость/не гость), соотносимое во многом с антитезой *хамэ/дыдей* (чужой/наш). Другие признаки почетного гостя — преклонный возраст, слава бесстрашного воина, знатность и т. п. — факультативные. По мере развития феодальных отношений усиливались последние два из них (особенно последний) и ослабевал первый.

Почетному гостю оказывали официальный прием. Его размещали в кунацкой (*хьэщ/лэщ*) — специальном гостевом доме — и относили в силу этого обстоятельства к числу так называемых *хьэщ/лэщ хьэщ/лэ* — «гостей кунацкой». В отличие от этого родственникам, прежде всего кровным, оказывали неофициальный прием — в гостинной жилого дома. Отсюда обозначение этого типа гостей: *унагъуэ хьэщ/лэ* — «гости (жилого) дома, семьи». Надо заметить, что гостевой дом строился обычно на значительном расстоянии от жилых строений, имел свой двор, коновязь, конюшню, — словом, был самостоятельным жилищем во всех отношениях. Обставить его стремились как можно богаче. Это «имело своей целью, — указывает В. К. Гарданов, — не только украсить помещение, где находился гость, и создать ему максимально возможные удобства, но и подчеркнуть, что все, что есть в доме лучшего, принадлежит гостю, отдается хозяином в его полное распоряжение и пользование».²

Бесспорно, противостояние кунацкая — дом было прямо связано с оппозицией гость/не гость в строгом

смысле этих понятий. Гостевой дом был общественным, а в известном смысле и культовым учреждением. И это понятно: гости вообще, а почетные в особенности олицетворяли собой общество, его создателя и творца всемогущего бога Тха. «Черкесы. . . принимая гостей, уверены в том, что делают угодное творцу», — писал в связи с этим Хан-Гирей.³ Значение гостей дома (*унагъуэ хьэщIэ*) при этом нисколько не умалялось. Чаще всего они были и близки, и дороги хозяевам. Но дорогой, близкий гость, согласно традиционным представлениям, не равнозначен почетному, прежде всего в плане оказания ему знаков внимания. Ритуал приема почетного гостя был несравненно сложнее, разнообразнее, полнее. В равной мере это относится к правилам поведения для хозяина — *бысыма* и непосредственно с ними связанным правилам поведения для гостя. Единство тех и других и образует ритуал, о котором пойдет речь.

Правила поведения для хозяев

До отмены крепостного права кунацкую имели обычно дворяне и князья, а у народностей с так называемым демократическим правлением (шапсугов, натухайцев, абадзехов) очень часто — и свободные крестьяне. В любое время дня и ночи в ней без всякого приглашения или разрешения мог расположиться человек, нуждающийся в пище, в ночлеге, в защите от врагов. Поэтому хозяину вменялось в долг быть всегда что называется начеку — готовым к приему гостей.

Гипертрофированным выражением этой готовности, своего рода сверхгостеприимством, следует признать обыкновение держать столик в кунацкой постоянно накрытым, сменяя выставленные блюда утром, в полдень и вечером. Такой порядок был принят, например, в семьях бесленеевских князей и дворян.⁴ Аналогично этому у кабардинцев в кунацкой постоянно держали деревянный поднос (*пхъэ Iэнлъэ*) со свежеприготовленным мясом, пастой, сыром. Здесь же можно было найти сушеное мясо и вертел (*дзасэ*) для приготовления шашлыка. Вся эта пища, как сообщил нам Х. М. Думанов, носила название *къакIуэ* и *Iыхъэ* — пища того, кто придет», т. е. пища для гостей. Единым для всех адыгских народностей оставалось правило, согласно которому на случай

прихода гостей запасались скотом, хлебом, бузой, известной под названием *махъсымэ*. Это был неприкосновенный запас, он так и назывался *хьэщ/эрышх* — «съестное для гостей». Известная пословица: *Хьэщ/э къэк/уэнуш жы/и гъэт/ылъ, куэдрэ щылъащ жып/эу умышх* («Гость придет, скажи и отложи, долго лежало сказав, не ешь») — является отражением и способом трансляции данного пункта гостеприимства. Непосредственно связан с ним обычай засеивать для гостей часть поля и держать специально для них определенное количество голов скота,⁵ которым хозяин владел в известном смысле лишь номинально, гости — реально. «Гость ест из своих запасов», — говорят по сей день адыги. «Гость ест сам и кормит хозяина (*Хьэщ/эр езыри машхэри хьэщ/эри егъашихэ*)», — добавляют при этом.

Хозяева и их слуги, приставленные ко двору (*ку-эбжэ/ут, пиц/ант/эдэт*), обязаны были фиксировать появление гостей, чтобы встретить их подобающим образом. Перед сном и ранним утром хозяин лично осматривал коновязь для гостей и помещение кунацкой: нет ли у них гостя? ⁶ Если о приезде почетных гостей было известно заранее, навстречу им выезжал эскорт всадников во главе с хозяином дома или с кем-либо из его приближенных — стандарт поведения, известный под названием *хьэщ/э нежьэ* — «выезд навстречу гостям». Обязательной в составе церемонии приветствия гостей была и остается формула: *Ф/эхъус апиций, фыкъеблагъэ* — «Ваше прибытие счастливым да будет, добро пожаловать». При этом раньше правую руку следовало медленно поднять к голове.⁷

Гостям, въехавшим во двор, помогали сойти с коня, для чего заходили к коню справа и придерживали его, «взяв правой рукой уздечку, а левой придерживая путлища седла».⁸ В зависимости от значимости гостя это мог сделать сам хозяин, кто-либо из его сыновей или специально приставленный ко двору слуга. Спешившего гостя, если он был особенно почетен и знатен, нередко обнимали, а у причерноморских адыгов к тому же целовали в руку и в лоб. Во время экспедиции 1976 г. 60-летняя М. Тлиф из аула Киров Лазаревского района Краснодарского края приветствовала автора этих строк следующим образом: сначала объятия и поцелуй в щеку, затем рукопожатие и, наконец, наклон и поцелуй в руку. Сохранилось аналогичное описание Дж. Белла, относя-

щееся к 1837 г., когда он гостил у натухайцев. Навстречу ему и его спутникам, согласно вышеуказанному правилу, выехала группа всадников. «Как только они подъехали на расстояние нескольких шагов от нас, — пишет Белл, — они спешили и приветствовали меня, целуя мне руку и прикладывая ее к своему лбу».⁹

Во дворе с гостя снимали ружье, а при входе в кунацкую все остальное оружие, за исключением кинжала. В. К. Гарданов считает вслед за Н. Ф. Дубровиным, что тем самым хозяин брал на себя всю ответственность за безопасность гостя.¹⁰ Иногда этот акт расценивают и как свидетельство мирных намерений гостя.¹¹ Впрочем, все оружие развешивалось, как правило, здесь же, в кунацкой, на виду у гостя. Французский ученый Тебу де Мариньи, посетивший Черкесию дважды, в 1818 и 1823—1824 гг., в связи с этим указывал: «При входе в дом черкесы отдают слугам все свое оружие, которое тут же развешивается на стенах рядом с оружием хозяина, и оставляют при себе только кинжал, с которым не расстаются никогда».¹²

Гость въезжал во двор и входил в гостиную вслед за хозяином. Усадив его на почетное место, хозяин садился лишь после настойчивых просьб посетителя, который с этого времени вступал как бы в права хозяина кунацкой. Во время приема иностранцев или очень знатных людей никто из домашних не садился вообще, все стояли. Тебу де Мариньи был немало удивлен, когда впервые столкнулся с этим обычаем; натухайский князь Индароко, у которого он гостил, категорически отказался сесть с ним за один стол.¹³

Если гостей было много, их следовало разделить на две группы — группу старших (по возрасту и рангу) и группу младших — и разместить в разных помещениях. Для этого на территории некоторых княжеских и дворянских усадеб строили нередко не одну, а две кунацкие. Когда на первенство в кунацкой претендовали одновременно два гостя, их, независимо от числа собрания, тоже рассаживали. Ф. Ф. Торнау, гостивший у черкесов как иностранец, вспоминает: «Для того чтобы дать мне первое место и в то же время не обидеть старика Хаджи Соломона, гостя из дальней стороны, которому лета давали преимущество надо мною, его поместили в другой кунахской и угощали особенно».¹⁴ По той же причине за стол не сажали одновременно двух князей.

После некоторого молчания с обеих сторон в действие вступала фатическая коммуникация: расспросы и рассуждения о здоровье, о новостях, о погоде и т. п. Категорически запрещалось обращаться к гостю с вопросом о том, кто он таков, зачем и надолго ли прибыл, откуда, куда и с какой целью держит путь. По черкесским понятиям, это было бы равносильно стремлению поскорее выпроводить гостя.¹⁵ Но по истечении трех суток официального приема хозяин не только мог, но и обязан был расспросить гостя о цели визита, о том, чем он может быть ему полезен. Гость, со своей стороны, был вправе не давать определенного ответа на эти вопросы, сохранить при желании «полное инкогнито».¹⁶ Случаи приема гостей, о которых хозяева не имели ни малейшего представления, были нередки. Наконец, надо отметить, что поведение гостя могло свидетельствовать о том, что он держит в тайне не только свое имя и цель визита, но и само присутствие в кунацкой данного семейства. В этом случае хозяин стремился сделать все, чтобы к гостю не проник кто-либо из посторонних и сам без особой нужды не стеснял его своим присутствием.¹⁷

Запрещалось оставлять гостя одного, если он сам того не пожелает. Неотлучно находился при нем хозяин, а в его отсутствие — кто-либо из старших мужчин семьи. На случай, если гостю что-нибудь понадобится или если надо будет проводить его в уборную, к нему был представлен кто-либо из слуг или младших членов семьи.

Гостя, который не держит свой визит в тайне, навещали попеременно взрослые члены семьи, чтобы засвидетельствовать свое почтение. У причерноморских адыгов к почетным гостям заходили неизменно незамужние дочери хозяина с чашами, наполненными фруктами, ягодами или орехами.¹⁸ «Эти милые девушки, — замечает Т. Лапинский, — осматривают внимательно платье гостя и берут с собой в саклю все разорванное или испорченное, чтобы привести в порядок к отъезду гостя».¹⁹ Правило это никогда не нарушалось. Если гость оставался в кунацкой на ночь, то утром находил всю свою одежду выстиранной, выглаженной, а коня сытым и ухоженным.

После обмена любезностями домашние удалялись, никто из них не мог позволить себе сесть в присутствии гостя.

Чтобы отдать дань уважения гостю и развлечь его,

к нему заходили соседи бысыма. Наиболее знатные и почитаемые из них могли сесть, но только после настоятельных просьб гостя. Вообще же в знак уважения к гостю определенное число второстепенных лиц, прежде всего представителей семейства бысыма, его родственников или соседей, всегда должно было стоять вдоль стен кунацкой, выполняя те или иные поручения старших, принимая и тут же в углу кунацкой поедая пищу, поданную со стола. Эта категория лиц обозначалась специальным термином *шхьэгъэрыт* — «над головами стоящие». На приемах князя роль шагарытов выполняли, помимо домашних, дворяне из его же свиты, а в ситуациях приема какого-либо знатного иностранца — сам хозяин, будь это даже князь. Во время пиров шагарытам приходилось выстаивать в кунацкой по несколько часов. Чтобы облегчить их участь, у кабардинцев в углу кунацкой ставили длинные (более 1 м длиной) посохи, «посохи шагарытов» (*шхьэгъэрыт баш*); на них опирались руками и грудью, наклонившись слегка вперед. У адыгейцев в тех же целях использовались вешалки (для одежды, оружия, сбруи) — деревянные колышки, вбитые в стены на высоте с человеческий рост, так называемые *пкъэужъый* (у шапсугов — *данкъыдасэ*); шагарыты могли позволить себе стоять, ухватив одной рукой один из таких колышков.²⁰

Гость, прибывший издалека, иностранец и очень знатный человек считался гостем всей округи. К нему стекались наиболее известные люди данной местности, в том числе, судя по сообщениям о западных адыгах, и дочери местных князей и дворян. В конце визита посетители приглашали гостя к себе в дом, порой очень настойчиво. Дж. Белл и Дж. Лонгворт вспоминают, что на всем протяжении их пребывания в западной Черкесии (1837—1839 гг.) подобным визитам не было конца и они не могли принять всех приглашений.

Гости всегда оставались в центре внимания посетителей кунацкой. В высшей степени бестактным считалось разговаривать между собой в их присутствии.²¹ Пререкания и тем более ссоры с кем-либо из них были большой редкостью. Гостям прощали многое из того, что в других условиях считалось непростительным. Исключение составляли, по свидетельству К. Коха, лишь прелюбодеяние или убийство кого-либо из домашних.²² В случае убийства хозяина гостю-убийце мстили лишь за преде-

лами данного даже не дома или села, а владения. Так же поступали в других аналогичных случаях. Узнав об истинных (разведывательных) целях пребывания Ф. Ф. Торнау в гостях, черкесы схватили его все же не в кунацкой, что было бы значительно проще, а по пути к шапсугам, в лесу, «для того, — отмечает сам Торнау, — чтобы не нарушить правил гостеприимства, предписывающих беречь гостя, переступившего порог, пуще своих глаз».²³

Грубым нарушением этикета считался и считается по сей день прием сколько-нибудь почетного гостя без угощения, общеизвестна пословица: *Хьащ/эмыгъащхэ ц/эрылуэщ* — «Гостя не кормящего имя [позорной] славой покрыто». Не меньшему осуждению подвергался бысым, спрашивающий гостя о том, что бы тот хотел поесть. Хозяин, как указывалось, обязан был доставить почетному гостю лучшее, что есть у него в доме. Единым для всех адыгов было правило, согласно которому для почетного гостя, если он не спешил, резали откормленного барана, а для сверхпочетного — бычка. В том и другом случае это так называемая «жертва для гостя» — *хьэщ/эныш* (ср.: *тхьэш* — «жертва для бога»).

Принятию пищи предшествовала церемония мытья рук. Она совершалась здесь же, в кунацкой, гостям не приходилось даже вставать со своих мест. Один из сыновей или слуг хозяина выполнял функцию водолея. Он приносил сосуд (*къубгъан*) с водой и маленький, обычно медный, таз и поливал гостям на руки, начиная с самого старшего. Кто-либо другой из домашних обходил умывающихся с мылом и полотенцем. Очень часто в этой роли выступали дочери хозяина. Все детали церемонии мытья рук были выдержаны в духе преувеличенного почтения к гостю. Например, подать ему полотенце полагалось обязательно на ладонях обеих рук, правая из которых в знак уважения неизменно выдвигалась вперед.²⁴ Не только полотенце, но также таз и мыло подавались идеально чистыми. Сознательно нарушая данное правило, можно было показать свое неуважение к посетителю.

В XVIII в., судя по сообщениям А. де ла Мотрэ и целого ряда других авторов, почетным гостям мыли также и ноги, сняв с них обувь,²⁵ аналогично тому как это делалось еще в древней Греции. Так же как и у греков, эти функции возлагались у черкесов на дочерей хозяина, а иногда и на жену. Сомневаться в бытовании данного

обычая не приходится хотя бы потому, что, например, у шапсугов кое-где и сейчас дочери хозяина моют ноги некоторым наиболее почетным гостям, правда, не сразу по его приходе, а перед сном.²⁶

После мытья рук приносили кушанья на низких треножных столиках, выполнявших одновременно функцию подносов. У кабардинцев, как указывалось, использовались специальные деревянные подносы — *пхъэ Iэнлъэ*; они появились, видимо, приблизительно во второй половине XIX в. Состав и последовательность блюд определялись застольным этикетом, варьировавшим у различных субэтносов. В пай почетного гостя включались неизменно самые лучшие части мясной пищи. В составе птичьего мяса в этом качестве, как и прежде, выступают крыло и крестец (у адыгейцев, за исключением шапсугов), грудинка, а с конца XIX в. еще и часть желудка — пупок (у кабардинцев). Если на стол подают баранину, то почетному гостю кабардинцы отдают правую половину головы и лопатку; адыгейцы, помимо лопатки, очень часто и курдюк. Нарушив эти правила, хозяин мог не на шутку обидеть своего гостя.

Как только перед гостем поставят столик с кушаньями, хозяин должен вежливо предложить ему еду. Без этого гость не мог приняться за нее. В данном случае бысым выполнял функцию так называемого *хъэщIэ гъашхе* (*хъэщIэ* — «гость», *гъашхе* — «кормить»), очень ответственную, по мнению адыгов; она могла быть возложена и на кого-либо из родственников или соседей хозяина, на тех хагареев, чей возраст и (или) ранг больше соответствовал возрасту и рангу гостя.

В отношении собственно начала трапезы надо заметить, что в настоящее время господствует правило, согласно которому первым к пище, а именно к хлебу или к пасте,²⁷ должен прикоснуться хозяин, тем самым подавая пример гостю. Однако в прошлом сверхпочетный гость, например какой-либо знатный иностранец, судя по многочисленным сообщениям о западных адыгах, ел один, во всяком случае первые три дня, в течение которых продолжался официальный прием. Хозяин в подобных ситуациях к пище вообще не прикасался или ел вслед за гостем оставшееся после него.²⁸

Удостоенным чести есть вместе с почетным гостем запрещалось его опережать и тем самым как бы подгонять. «Для черкеса постыдно есть быстрее иностранца», —

указывал Мариньи.²⁹ Бестактным считалось отставить очередное блюдо раньше, чем это сделает гость, который в этом случае, возможно, не желая того, был бы принужден последовать примеру бысыма. Хозяев, поступающих так, называют с упреком и иронией *хьэщ/эмыгъашхэ*, что означает «гостей не кормящий» или, точнее, «гостей не умеющий покормить». Вообще полагалось внимательно следить за тем, чтобы гость съел как можно больше. После каждого вновь поданного блюда хозяин вежливо, но настойчиво просил гостя отведать и этого кушанья.

По окончании трапезы повторялась церемония мытья рук.

После еды, а иногда и до нее гостя развлекали песнями, исполнявшимися под аккомпанемент инструментов, которые обычно предусмотрительно развешивались на стенах кунацкой: двуструнной скрипки (*шык/эпшынэ*), свирели (каб. *бжьэзмий*; черк. и адыг. *къэмыд*), арфы (*пшынэ дыкъуакъуэ*), трещоток, напоминающих кастаньеты (адыг. *пхьэц/ыч*). Если семейство бысыма или кого-либо из соседей не пребывало в трауре, в честь почетного гостя устраивались часто игрища (*джэгугу*)³⁰ — веселые представления с танцами, цирковыми и спортивными номерами и играми. «Лучшие певцы и музыканты села присутствовали на приеме гостя, — пишет об этом Г. Х. Мамбетов, — для молодого гостя устраивались танцы, а для знатного путника организовывались скачки, джигитовка, стрельба в цель, национальная борьба».³¹

На всем протяжении игрищ гостю оказывали всевозможные знаки внимания. Во время танцев ему отводилось самое почетное место в центре мужского ряда, распорядитель танцев выводил для него в круг наиболее знатную и красивую девушку, раздавались выстрелы в честь гостя, возгласы «*Къафэр хьэщ/эщ!*» (*Танцует гость!*), музыканты с особым подъемом исполняли популярную мелодию. У адыгейских народностей наиболее почетному из гостей предоставлялось право возглавить хороводный танец *удж*, выступить в роли так называемого *удж пашэ*. При этом в паре с ним танцевала неизменно предварительно избранная королева красоты — адыг. *дахэ зыфалорэр*.³²

Перед сном к гостю являлся хозяин дома и, пожелав ему спокойной ночи, уходил. Вслед за этим иногда являлась его дочь, чтобы, как было сказано выше, помочь гостю снять обувь и вымыть ему ноги.

Если было известно, что гостю грозит опасность, хозяин оставлял на ночь охрану. Охранять покой, защищать жизнь и честь гостя считалось священным долгом бысыма. В случае необходимости он исполнял этот долг с оружием в руках, иначе он был бы осужден не только морально, но и в прямом юридическом смысле этого слова. История адыгов знает немало примеров, когда хозяева шли на верную гибель, защищая своего гостя от преследователей. Сохранилась пословица, отражающая эту черту традиционного гостеприимства: *Адыгэ и хьэщ/э быдан/э исш* («Адыга гость в крепости сидит»).

Хозяин не имел права даже намекнуть на то, что гость задержался в доме, и вместе с тем он обязан был ориентироваться в том, сколько времени тот может пробыть у него. Одним из признаков, по которым адыги узнавали возможную длительность пребывания гостей, было ритуализованное время их прихода, именуемое *хьэщ/э ихьэгъуэ* — букв. «время захода в гости». Существовало три типа *хьэщ/э ихьэгъуэ*: 1) до вечерней молитвы, 2) на закате дня, 3) поздним вечером или ночью. При этом считалось, что послеобеденный гость, по всей вероятности, уйдет в тот же день, вечерний гость может уйти, но может и остаться, наконец, гость, пришедший поздним вечером, ночной гость, наверняка останется.³³ В Кабарде о намерениях гостя можно было узнать и по тому, как тот повесил свою плетъ на вешалку в кунацкой: плетъ, повешенная за ремешок ручки (*щ/опыц/ыс*) и свободно свисающая, указывала на то, что гость спешит и скоро уедет, если же она висела на том же месте углом, образуемым соединением ручки (*щ/опыц/ыкъу*) с плетью в собственном смысле слова, то гость, согласно общепринятому правилу, намеревался остаться надолго, быть может, на три дня и более.³⁴

«*Хьэщ/эр жэщыц исмэ быным ящыц мэхъу*», — говорят адыги, что означает: «Гость, прогостивший три ночи, становится членом семейства». По прошествии трех суток, как отмечалось, заканчивалась первая, наиболее официальная часть приема. Хозяин узнавал у посетителя о целях его визита, обсуждал с ним средства достижения этих целей. Он стремился сам исполнить для гостя все, что тот пожелает, если же такой возможности не представлялось, принимал посильное участие в его делах. Хозяин помогал гостю, например, найти пропавший скот, получить дары от местного населения, позна-

комиться с девушкой или похитить ее, угнать табун лошадей и даже убить человека. Исключение из этого правила не делалось, как указывает В. К. Гарданов, «даже для преступников и кровников».³⁵

Срок три дня для официального приема — наиболее часто встречающийся, но есть указания и на девятидневный официальный прием,³⁶ а в фольклоре — и на двухнедельный — число, бесспорно, эпическое.³⁷

Гостя, собравшегося уходить, следовало попросить остаться еще на ночь, на несколько дней, но без излишней настойчивости, без посягательства на свободу его действий. «Прибывшего не прогоняй, уходящего не задерживай, — говорят в связи с этим (*Къыдыхъэр думыхуж, дэкГыжыр умыубыд*).

Наиболее почетных гостей перед отъездом одаривали — конем, оружием, молодым рабом или рабыней, крупным и мелким рогатым скотом. Проявить при этом рыцарскую щедрость считалось делом чести каждого бысыма. Казы-Гирей рассказывает, как бжедугский князь П., гостивший у верховного князя соседней адыгской народности, «получил в дар при отъезде тысячу баранов».³⁸ Дождавшись ответного визита, он, не желая ударить лицом в грязь, снабдил гостеприимного соседа подарками еще большей ценности: гость получил «трех девушек, двух мальчиков, шестнадцать прекрасных лошадей, множество драгоценного оружия и несколько десятков сундуков, набитых шелковыми материями».³⁹ Разумеется, это была роскошь, которую могли позволить себе лишь представители высшей феодальной знати и, бесспорно, в отношении столь же знатных гостей. В феодальной Черкесии количество и качество даров служили, кроме всего прочего, средством социальной дифференциации.

Чтобы проститься с почетным гостем, во двор должны были выйти, в сущности, все члены семейства от мала до велика. Ему возвращали оружие и помогали одеться. Так же как и при встрече, при этом нередко вступали в действие объятия и поцелуи. Затем к гостю подводили коня и помогали сесть на него.

Обязательными считались проводы почетного гостя. Хозяин и другие хагареи провожали его на край села, до следующего населенного пункта, до границ данного владения, или еще дальше — до пункта назначения. Иностранцев не покидали до тех пор, пока не передадут

их в надежные руки, следующему бысыму. Расставание ознаменовывалось серией благопожеланий с той и с другой стороны. Кроме счастливого пути, гостю желали удачи в делах, счастья, долголетия, благосклонности бога, св. Георгия (адыг. Ауджэдж) и т. д. При этом обычно хозяин обнимал его и настоятельно просил приезжать еще. «Не будем забывать друг друга, — говорил он, — если будешь еще в наших краях, не проезжай мимо. Двери нашей кунацкой для тебя открыты».

Простившись, хозяин обязан был стоять, устремив взор вслед удаляющемуся гостю, пока тот не скроется за поворотом, за изгибом холма, за деревьями или за горизонтом. Это последняя дань уважения, которую полагалось отдать почетному гостю.

Правила поведения гостя

«Так же как хозяин должен выполнять свои обязанности по отношению к гостю, гость должен выполнять их по отношению к хозяину», — писал о черкесах К. Кох, совершивший поездку на Кавказ в 30-е годы XIX столетия.⁴⁰

Речь идет о правилах поведения гостя, призванных усилить свойственный этой форме социальных связей эффект взаимопонимания, симпатии, дружеского единения.

Господствовало мнение, что гость обязан быть покорным воле бысыма, стремящегося соблюсти все приличия, необходимые в этих случаях. Сравнение его с овцой⁴¹ как нельзя лучше отражает эту черту адыгского гостеприимства. Как должное принимал гость все, с чем сталкивался в кунацкой, если только те или иные действия хозяев не вступали в резкое противоречие с общепринятыми правилами, например если они явно не унижали его достоинства. Но даже в подобных ситуациях гость обязан был проявить максимум спокойствия и выдержки. Заслужить славу человека, унизившегося до ссоры с приютившим его хозяином, никто не желал. Самое большее, что гость мог себе позволить, заметив, что его не очень жалуют, — уйти, сославшись на срочные дела. Однако без видимых на то причин, не приняв минимума обычных услуг (угощение, чистка верхней одежды, уход за лошадьё), покинуть кунацкую считалось

бестактным. О том, чтобы уехать, не получив разрешения хозяина, не попрощавшись с ним, не могло быть и речи. Таким образом, гость оказывался как бы в плену у хозяина. «ХьэццIэр бысымым и гъэриц», — любят повторять адыги, что так и переводится: «Гость — пленник хозяина».

Гость, неожиданно покидающий одного хозяина и переходящий к другому, был, по мнению адыгов, дурно воспитан. Иронизируя по этому поводу, говорят: «*Зи бысым зыхъуэжым чыцIыхъу хуаукI*» («Меняющему хозяина кастрированного козленка⁴² режут»). Еще большего порицания заслуживал человек, который, погостив в одном доме, при повторном приезде в данную местность отправился в другой. Для первого хозяина это было в прямом смысле слова публичным оскорблением. Эту черту черкесских нравов подметил итальянец Д'Асколи, автор XVII в. «В случае возвращения в тот город, где уже был прежде, — пишет он, — путник избегает останавливаться у нового хозяина, хотя и был раньше к тому приглашен, так как прежний хозяин считал бы себя обиженным тем, что ему показывают, будто он дурно принимал гостя; итак, приезжий обязан вернуться в прежний дом, но ему дозволено принимать приглашения на трапезу и в другие дома».⁴³ И еще одна любопытная деталь. Гость, которого хозяин берег «пуще глаз своих», сам в свою очередь считал долгом чести защищать бысыма и его семейство в случае угрожающей им опасности, не задумываясь отдать за них свою жизнь. Иначе он прослыл бы человеком не только неблагодарным, но и трусливым; впрочем, от домашних он и здесь не услышал бы слова упрека.

Между гостем и бысымом, как явствует из сказанного, устанавливались особые отношения: взаимной обязанности, поддержки, любви. Особенно касается это тех случаев, когда их контакты становились не только длительными, но и постоянными, перерастали в отношения так называемого куначества.⁴⁴ Обычаи, которыми руководствовался гость, были выдержаны в духе традиционного общекавказского и адыгского этикета, отражали специфику социальных отношений, господствовавших в феодальной Черкесии.

Обратимся теперь к конкретным правилам поведения человека в этой роли.

Гость первым, с большим радушием должен приветствовать встречающих его хозяев, а при въезде в усадьбу

или при входе в кунацкую высказать благопожелание типа: *Фи унагъуэ фЫгъуэкІэ тхъэм дыригъыхъэ* («В ваш дом на счастье войти бог пусть даст нам»). При этом перешагнуть порог кунацкой полагалось обязательно правой ногой, «приносящей счастье».

Гость, не встреченный кем-либо из хозяев (например, прибывший глубокой ночью), располагался в кунацкой сам, ничем не привлекая к себе внимание домашних. Но при этом полагалось знать, на какой прием он может рассчитывать в данной семье. У некоторых адыгских народностей (бжедугов, темиргоевцев, бесленеевцев, кабардинцев и др.) простолюдин не мог быть принят как почетный гость в доме князя или знатного дворянина. В Кабарде крестьянин часто не смел даже въезжать во двор князя, обычно он оставлял коня снаружи на улице, накинув поводья на плетень.⁴⁵ У бесленеевских князей во дворе кунацкой стояли обычно три конюязи: для князей — вблизи гостевого дома, для крестьян — около ворот, для дворян — между ними.⁴⁶ Гость, въехавший во двор незамеченным, должен был ориентироваться на этот порядок.

Если гостя встречали домашние, то по первому их знаку необходимо было отдать оружие. Войдя вслед за хозяином в кунацкую, гость дожидался, когда ему укажут место для сидения и попросят сесть. Сесть без предложения считалось бестактным. Усевшись на предложенное почетное место, гость обязан был попросить сесть хозяина и всех присутствующих. С подобной просьбой он обращался ко всем входящим в кунацкую, хотя редко кто — и гость отлично это понимал — в самом деле мог сесть и садился вместе с ним.

Осуждалось всякое проявление спешки и нетерпения. В частности, неприлично было заговорить сразу о своей просьбе. Согласно фольклорным данным, человек, незнакомый с семейством, его принявшим, выжидал обычно целых три дня, пока хозяин, выполняя свой долг, сам не обратится к нему с вопросом о деле, которым он занят. Часто встречается и такой мотив: в соответствии с требованием проявлять в общежитии спокойствие и сдержанность гость и после трех дней официального приема старается не обнаружить малейших признаков беспокойства перед хозяином, быть может, забывшим о своих обязанностях. В крайнем случае можно было намекнуть на окончание срока официального приема,

но сказать прямо, без обиняков, нельзя было ни при каких обстоятельствах. Следующий фрагмент устного народного творчества, ставший одним из общих мест феодального эпоса, дает об этом четкое представление: гость, пробывший в кунацкой много дней и ночей и не услышавший от хозяина вопроса о цели его визита, стружит ножом огромное дерево во дворе кунацкой; в конце концов дерево рушится, и хозяева, обратив на это внимание, вспоминают о своих обязанностях.

Бесспорно, эти данные отражают реально существовавший пункт ритуала гостеприимства, требующий однако, некоторых разъяснений. Гость со срочным делом (*Іуэху блэкл зилэ хьэщлэ*) вовсе не обязан был ожидать трое суток, чтобы заявить о цели своего приезда. Вышеописанная операция с плетью позволяла ему начать разговор о деле вскоре после трапезы. Способом указания на дела, не требующие отлагательств, могли служить и взгляды на дверь кунацкой: они имели то же значение, какое сейчас имеет беспокойный взгляд на часы. В таких случаях, предупреждая желание гостя, хозяин обычно сам — опять-таки намеками — узнавал у гостя, насколько спешны дела, которыми тот занят. Не дожидаясь этих вопросов, тоже можно было начать разговор по существу, но обязательно предварительно извинившись: *Къысхызэгъэгъу мыр мыхабзэми семыбакъуэу хъуркътым* («Извините, хотя это и противоречит обычаю, я вынужден его нарушить»). Это была формула, смягчающая последующий неэтикетный поступок, в сущности, превращающая его в этикетный.

Запрещалось малейшее вмешательство в дела семьи. Вставать без нужды со своего места, выходить без сопровождения из кунацкой во двор, заглядывать на кухню, где готовят угощение, заговаривать с домашними и т. д. считалось не вполне пристойным. «Во все время пребывания в чужом доме, — писал об адыгах Н. Дубровин, — гость, по обычаю старины, оставался как бы прикованным к месту: встать, прохаживаться по комнате было бы не только отступлением от приличий, но многим из соотечественников показалось бы даже и преступлением».⁴⁷ Это не означает, конечно, что он был в прямом смысле этих слов прикован к месту. Предупреждая потребности и желания гостя, хозяин предлагал ему выйти во двор, в сад, на прогулку в поле или в лес, к соседу и т. д.

Гость мог принять или отвергнуть каждое из этих предложений.

Грубейшим нарушением этикета было признано выяснение отношений в гостях, сведение старых счетов, ссора, брань и т. д. Чтобы предупредить эксцессы такого рода, враждующим сторонам, особенно кровникам, полагалось избегать встречи в гостях у одного и того же хозяина. Встретившись же, несмотря на эти предосторожности, они, по свидетельству К. Ф. Сталя, вели себя так, словно «не замечают друг друга и держались один от другого подальше».⁴⁸ «Все это, — пишет он далее, — делалось натурально, без натяжки и аффектации».⁴⁹ Столь же недопустимым считалось оскорбление членов семьи, в которой гостишь, развязность в отношении с домашними, флирт с женой или дочерью хозяина. «Часто в подобных случаях всматривался я в наружное обхождение горцев и находил их пристойными и чуждыми всякого нахальства», — указывал Л. Я. Люлье.⁵⁰

К числу специфичных правил относится воздержание от постоянной и чрезмерной похвалы молодых рабов, оружия, другого движимого и недвижимого имущества бысыма, так как, согласно традиции, все это должно было быть отдано в дар гостю. Получая что-либо в дар от хозяев, следовало, хотя бы из приличия, отказаться, но не слишком настойчиво, чтобы не обидеть бысыма. Приняв дар, полагалось высказать хозяину и его семейству благодарность или серию благодарностей, установленных обычаем.

Целому ряду сложнейших правил подчинялось все, что прямо или косвенно было связано с пищей, трапезой, трапезной обрядностью.

Не уронив своего достоинства, гость не мог даже намекнуть на то, что он голоден, что приходится долго ждать угощения. К нетерпеливому гостю обращена поговорка: *Хьэщ!эр хьэзыр щхьэк!э, бысымыр хьэзыр?* («Гость готов, но готов ли бысым?»). И еще: гость, согласно обычаю, не вправе заказывать то или иное блюдо. Он довольствуется тем, что ему подают. Всякое выражение недовольства поданным блюдом, способом его приготовления или вкусом считалось бестактным в высшей мере. Впрочем, знатный и одновременно почетный гость, лишенный положенной ему суперпрестижной части птицы или барана, обычно за еду не принимался, тем самым указывая, что с ним обошлись не по этикету. В Адыгее

так поступали князья и дворяне, не обнаружив в поданном блюде птичьего крыла.⁵¹ Весьма показателен в этом отношении и следующий инцидент, происшедший сравнительно недавно (в 50-е годы) в одном из сел восточной Кабарды. Некто Балкаров Тего, будучи на празднестве на правах почетного гостя, обратив внимание на то, что ему подана левая часть головы барана вместо положенной правой, возмущившись, сказал: «*Сэ сысэмэгукъым, сэ ижъыу сыккъэкIуащ, щхьэлъэныкъуэ ижъыр къысхуэфхь*» («Я не „левый“, я пришел сюда правым (т. е. почетным гостем, — Б. Б.), принесите мне правую часть головы барана»). Незадачливым хозяевам, израсходовавшим эту часть, пришлось зарезать еще одного барана, а гостям, собравшимся было уходить, ждать, пока он будет разделан и их уважаемому старшему принесут положенную ему часть.⁵² Надо, однако, заметить, что в данном случае почетный гость заботился не столько лично о своей чести, сколько о чести и достоинстве группы, которую он представлял. Вообще же у кабардинцев отстаивать свои права таким образом считалось неприличным.

Без приглашения поестъ со стороны хозяина нельзя было прикасаться ни к одному из подаваемых блюд, число которых достигало иногда нескольких десятков. Несмотря на обилие пищи, нельзя было позволить себе много и с жадностью есть и пить, чтобы не прослыть обжорой и пьяницей. Отправляющегося в гости нередко специально перед этим кормили досыта и предостерегали: «*Іэнэм утефыщIыхьу умкIуэ*» («Стол обчищать не ходи»). Признаком воспитанности считалось оставить нетронутой значительную часть подаваемых блюд, несмотря на уговоры хозяина, — *хьэщIэгъащхэ*. Обычай этот имел не только символическое значение, но и сугубо практическое: столик с остатками пищи, называемый *ІэнэкIэ* («конечный стол»), передавался домашним, другим второстепенным лицам, присутствующим в кунацкой. Это была устойчивая традиция, особенно у адыгейцев, поэтому очистить стол, съесть все, что подано, без остатка, или, что еще хуже, смешать различные виды пищи, считалось неприличным в высшей степени. Есть надо было аккуратно, не нарушая фактуру оставленной части блюда.⁵³

Столь же предосудительным считалось приниматься за одно и то же блюдо дважды, с перерывами. Всякая

пауза во время принятия очередного блюда воспринималась так, что этим кушаньем гость уже насытился и его можно убрать. У бжедуг, у некоторых других адыгейских народностей бестактным считалось продолжать есть, выпив воду. Питье воды в ходе трапезы считалось знаком, указывающим на то, что гость насытился и, следовательно, остатки пищи можно убрать или передать присутствующим здесь шхагарытам.⁵⁴ Последнее мог сделать сам гость, как, например, делал Дж. Лонгворт, гостивший в 1839 г. у причерноморских адыгов. «Наблюдая в течение нашего обеда, как Хаджи протягивал зрителям и слугам куски мяса и паштета, в полном согласии с обычаем, — пишет он, — я сам стал проявлять за счет хозяина такую же щедрость. Счастличик, получивший объедки, с величайшей скромностью удалялся в уголок и, повернувшись спиной к честной компании, тайком их пожирал».⁵⁵ Но шхагарыт шхагарыту рознь. Надо было знать, какому шхагарыту можно подать со стола пищу, а какому нельзя. Если крепостные и рабы считали это для себя большой честью, то уже свободные крестьяне могли такую подачку, обидевшись, отвергнуть, не говоря уже о дворянах или князе, который, принимая сверхпочетного гостя, тоже, как мы знаем, мог оказаться в роли «стоящего над головой».

Закончив есть, следовало поблагодарить хозяев в самых изысканных выражениях, фиксированных в речевом этикете. По-видимому, у истоков необычайно жесткого контроля за соблюдением данного правила стоял, кроме всего прочего, культ пищи, магия предреkania. Признаком дурного воспитания считалось поведение гостя, стремящегося покинуть кунацкую тотчас после принятия пищи. Гость должен был тонко чувствовать, сколько времени ему пробыть в кунацкой, чтобы не обидеть хозяина быстрым уходом.

Несмотря на общее правило, согласно которому почетный гость был вправе оставаться в принявшем его доме, сколько он пожелает, приличия требовали не задерживаться в нем без особой нужды. «Поступающие противно этому обычаю подвергаются насмешкам», — указывал Хан-Гирей.⁵⁶ Т. Лапинский, современник Хан-Гирея, ошибочно полагал, что «считается неучтивым оставаться у одного хозяина больше двух ночей».⁵⁷ На самом деле универсальных, жестко заданных правил на этот счет не было. Все зависело от того, кто, у кого

и с какими намерениями гостит. Гостю, живущему в том же селе или в близлежащем населенном пункте, не полагалось оставаться у бысыма на ночь без особых на то причин, иначе он был бы в самом деле осмеян. Однако, находясь где-либо вдали от своего дома, с делом, требующим затраты многих дней или месяцев, человек мог жить все это время у одного хозяина, вполне положившись на его гостеприимство.

Таким правом пользовался, например, так называемый гость с просьбой — *хьэц/эгъуак/уэ*. В течение нескольких дней, пока он находился в чьем-либо доме на правах почетного гостя, хозяин дома обязан был из своих средств, а также из средств других жителей аула собрать для своего гостя определенное количество имущества, скота — всего, в чем гость с просьбой нуждался. Основываясь на многочисленных фактах, В. К. Гарданов подчеркивает, что в подобных случаях «стыдным считалось не просить подарки, а не удовлетворить такую просьбу».⁵⁸ Обычай *хьэц/эгъуак/уэ* бытовал у адыгов вплоть до послевоенных лет. В конце 40-х годов в доме шапсуга М. Х. Нагучева около месяца квартировал с таким визитом почетный гость из Кабарды. Спустя несколько лет он нанес доброму хозяину, оказавшему ему помощь и почетный прием, повторный визит с большим числом дорогих подарков,⁵⁹ что тоже входило в обязанности такого типа гостей.

Если гость оставался в кунацкой более трех суток, то после этого он мог чувствовать себя более свободно в своих действиях и поступках. Он становился, как было сказано, «членом семейства» бысыма со многими вытекающими отсюда обстоятельствами. Например, на таких правах проживали у натухайского князя Индароко спутники Тебу де Мариньи (штурман и два комиссионера), когда туда прибыл он сам. Во время обеда по его просьбе с ним сели его соотечественники, что, как отмечает сам Тебу де Мариньи, было сделано вразрез с черкесскими обычаями, по которым эти трое уже «считались принадлежащими к дому Индар-Оглы».⁶⁰ «Я просил их, — пишет он далее, — передать князю, насколько я сожалею, что не могу кушать за одним столом вместе с ним; он мне отвечал, что этого требует церемониал, но что он надеется, что я вскоре буду включен в число членов его семьи, и тогда он получит возможность обращаться со мной с большей свободой».⁶¹

Объявляя хозяину о своем намерении покинуть его дом, нужно было в самых изысканных выражениях поблагодарить все семейство и лично хозяина и хозяйку за радужный прием, высказать несколько приуроченных к этой ситуации благопожеланий. Обязательным компонентом прощания была настоятельная просьба об ответном визите. Гость должен был выразить горячее желание видеть гостеприимных хозяев у себя дома.

Прежде чем сесть на коня, следовало развернуть его головой к гостеприимному дому, выражая тем самым признательность людям, оказавшим ему радужный прием. Недовольство оказанным приемом, следуя этой логике, можно было показать, развернув коня в противоположную от дома сторону. То же значение было заключено в ударе коня плетью.⁶² Выполненные непроизвольно, без учета их знаковой функции, эти действия были всего лишь симптомом невоспитанности, плохого знания или незнания этикета. Гость, особенно молодой, обязан был помнить и о том, что из скромности он должен отказаться от того, чтобы ему помогли сесть на коня, даже определенно зная, что хозяева настоят на своем. По тем же причинам гостю полагалось просить хозяев не провожать его вообще или не провожать дальше ворот.

Таков в общих чертах ритуал приема почетного гостя у адыгских народов. Мы говорим — «в общих чертах», ибо сознаем, что привлеченный материал не исчерпывает всего содержания данного фрагмента культуры: многие детали традиционного гостеприимства не упомянуты, сознательно опущены, многие просто не выявлены. Но некоторые выводы относительно ритуала в целом сделать можно.

Правила поведения для хозяина и гостя взаимно дополняли друг друга, способствовали синхронизации действий, так или иначе сопряженных с этой сферой культуры. Будучи неразрывно связаны с такими принципами поведения, как благожелательность, скромность, терпимость, щедрость, они создавали условия для общения в духе традиционной адыгской вежливости, были отражением феодальных отношений, господствовавших в Черкесии. Ритуал, описанный нами, был порождением и важнейшим компонентом развитой рыцарской культуры.

Многие его черты были сходны не только с аналогичным ритуалом других кавказских народов, в неменьшей степени они напоминали особенности приема почетного гостя, например, в средневековой Испании или Франции.

Второе, что обращает на себя внимание и к тому же представляет особый интерес в свете проблематики данного сборника, — это высокая знаковость взаимодействия гостей и хозяев, что вполне согласуется с положением о тотальной ритуализации поведения в феодальном обществе.⁶³

Отсюда еще один, уже не столь общий вывод. Повидимому, в данном и во всех других аналогичных случаях высокая семиотичность является следствием и необходимым атрибутом высокой социальной значимости гостеприимства. В самом деле, авторитет традиций гостеприимства у адыгских народов был непререкаем. Не случайно Дж. Лонгворт писал о причерноморских черкесах: «Есть три качества, которые в этих краях дают человеку право на известность, — храбрость, красноречие, гостеприимство или острый меч, сладкий язык и сорок столов».⁶⁴ Грубое нарушение правил гостеприимства считалось преступлением в собственном смысле слова, виновного подвергали «суду и наказанию».⁶⁵ Например, у причерноморских адыгов человека, предавшего своего гостя, как минимум исключали из клана, как максимум — сталкивали в пропасть.⁶⁶

Но дело, конечно, не только в том, какое место занимало гостеприимство в системе моральных ценностей адыгских народов, в их юридическом праве, но прежде всего — в объективных социальных условиях и отношениях, определивших его высокий социальный статус. Будучи средоточием национальных и межнациональных контактов, гостеприимство выступало в роли института, обеспечивающего передачу социального опыта от одного поколения к другому, сплачивающего народ вокруг тех или иных норм, идей, идеалов. Адыгская кунацкая, как и вообще кунацкая кавказских народов, была прообразом многих общественных учреждений современности. «Здесь, — пишет З. М. Налоев, — впервые исполнялись новые героические песни, делились новостями, молодежь обучалась песням, пляскам, мудрости, истории, рыцарскому этикету — всему, что необходимо молодому аристократу, а в новое время вообще молодому адыгу. Кунацкая была и рестораном, и концертным залом, и каби-

нетом, где решались политические проблемы, и университетом для подрастающего поколения».⁶⁷

Таким образом, видимо, всякая деятельность, выступающая в качестве способа существования скольконибудь значительных для данного общества связей, имеет тенденцию стать знаковой, высокоритуализованной. Семiotичность поведения прямо пропорциональна социальной значимости отношений, актуализацией которых оно является. Во всяком случае это справедливо для этапов и сфер человеческой деятельности с господством так называемой традиционной культуры.

Здесь и далее весь иллюстративный материал и терминология даются на кабардинском языке, за исключением текстов с указанием *адыг.*, т. е. адыгейский термин или стандарт общения.

² Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов (XVIII—первая половина XIX века). М., 1967, с. 293.

³ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978, с. 302.

⁴ Из сообщений Н. М. Джатаривова, 1903 г. р., сел. Бесленей Карачаево-Черкесской автономной обл.

⁵ Люлье Л. Я. О гостеприимстве у черкесов. — Кавказ, 1859, № 7, с. 35.

⁶ Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве и застольном этикете адыгов. — Учен. зап. Адыг. н.-и. ин-та, Майкоп, 1968, т. 8, с. 231.

⁷ Хан-Гирей. Записки о Черкесии, с. 296.

⁸ Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве. ., с. 231.

⁹ Белл Дж. Журнал пребывания в Черкесии в течение 1837—1838, 1839 гг. Лондон, 1840 / Пер. с англ. И. А. Данкевич-Пушиной. Рукопись. — Арх. Кабардино-Балкарского ин-та истории, филологии и экономики, с. 386.

¹⁰ Гарданов В. К. Общественный строй. . с. 298.

¹¹ Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве. ., с. 233.

¹² Мариньи Тебуде. Путешествие в Черкесию. — В кн.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. / Сост., ред. переводов, введ. и вступ. статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик, 1974 (далее: АБКИЕА), с. 296.

¹³ Там же, с. 307.

¹⁴ Т. [Торнау Ф. Ф.]. Воспоминания кавказского офицера. — Русский вестник, 1864, № 10, с. 419.

¹⁵ Мэт Джунатокъуе Исуф [Изэт-Пэша]. Кавказым и тхыдэ [История Кавказа] / Пер. с арабского на кабардинский Х. Э. Эльбердова. Рукопись. — Арх. Кабардино-Балкарского ин-та истории, филологии и экономики, папка 186, с. 270.

¹⁶ Дубровин Н. Ф. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927, с. 8.

¹⁷ Гарданов В. К. Общественный строй. ., с. 295.

¹⁸ Люлье Л. Я. О гостеприимстве у черкесов, с. 34, Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. — АБКИЕА, с. 462.

Лапинский Т. Горцы Кавказа. / Пер. с фр. Гарданова В. К. Париж, 1862. Рукопись. — Арх. Кабардино-Балкарского ин-та истории, филологии и экономики, папка 1798, с. 115.

²⁰ Из сообщений М. С. Блягоза, 1909 г. р., аул Нешукай Адыгейской автономной обл., И. И. Сергусе, 1902 г. р., аул Афиписип Адыгейской автономной обл., и др.

²¹ Лапинский Т. Горцы Кавказа. ., с. 81.

²² Кох К. Путешествие по России и в Кавказские земли. — АБКИЕА, с. 592.

²³ Т. [Торнау Ф. Ф.]. Воспоминания. — Русский вестник, 1864, № 11, с. 48.

²⁴ Из сообщений Х. Х. Зарамука, 1902 г. р., аул Понежукай Адыгейской автономной обл.

²⁵ Мотрэ Абри де ла. Путешествие в Европу, Азию и Африку. — АБКИЕА, с. 131, 141.

²⁶ Из сообщений Х. А. Гвашевой, 1904 г. р., аул Большой Кичай Лазаревского р-на Краснодарского края, И. И. Сергусе и др.

²⁷ Паста — круто сваренная пшенная каша, заменявшая в прошлом леб.

²⁸ См. об этом: Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. — АБКИЕА, с. 460.

²⁹ Мариньи Тебу де. Путешествие в Черкесию, с. 296.

³⁰ Подробно об игрищах см.: Налоев З. М. Джегуако в роли атияко. — В кн.: Культура и быт адыгов. Майкоп, 1980, вып. 3.

³¹ Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве. ., с. 237.

³² Из сообщений Х. З. Хутиз, 1913 г. р., г. Майкоп, С. А. Шоотоха, 1906 г. р., сел. Куйбышевка Туапсинского р-на Краснодарского края, и др.

³³ Из сообщений Л. К. Мерова, 1904 г. р., сел. Старый Черек Кабардино-Балкарской АССР.

³⁴ Из сообщений Озова М. Г., 1907 г. р., сел. Баксаненок Кабардино-Балкарской АССР.

³⁵ Гарданов В. К. Общественный строй. ., с. 298.

³⁶ Намиток А. Происхождение черкесов. Ч. 2 / Пер. с фр. рукописного экземпляра К. Мальбахова. — Арх. Кабардино-Балкарского ин-та истории, филологии и экономики, ф. 1, оп. 5, д. 1104а, с. 164.

³⁷ См.: Адыгэ IуэрыIуатэхэр (Адыгский фольклор). Налшык, 1969, т. 2, н. 156.

³⁸ Гирей. Замечания на статью «Законы и обычаи кабардинцев». — В кн.: Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980, с. 115.

³⁹ Там же, с. 117.

⁴⁰ Кох К. Путешествие по России. ., с. 592.

⁴¹ Мы имеем в виду широко распространенную пословицу: «ХьэщIыр мэлъым нэхърэ нэхъ Iэсэщ» — «Гость послушнее овцы».

⁴² Здесь надо понимать: недавно кастрированного, т. е. тощего, невкусного козленка.

⁴³ Асколи Э. Д. Описание Черного моря и Татарии. — АБКИЕА, с. 65.

⁴⁴ О куначестве см.: Гарданов В. К. Общественный строй. с. 308—326.

⁴⁵ Из сообщений И. Ф. Шидакова, 1894 г. р., сел. Нижний Акбаш Кабардино-Балкарской АССР; Д. Кярова, 1889 г. р., сел. Чегем I Кабардино-Балкарской АССР, и др.

⁴⁶ Из сообщений Н. М. Джатаривова.

- ⁴⁷ Д у б р о в и н Н. Черкесы (адыге), с. 8.
- ⁴⁸ С т а л ь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа. — Кавказский сборник, Тифлис, т. XXI, 1900, с. 121.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Л ю л ь е Л. Я. О гостеприимстве у черкесов. с. 34.
- ⁵¹ Из сообщений Т. Ш. Берзегова, 1882 г. р., аул Егарухай Адыгейской автономной обл., Ю. Б. Сташ, 1909 г. р. аул Теучежхабль Адыгейской автономной обл.
- ⁵² Из сообщений Ф. Б. Тарчокова, 1900 г. р., сел. Старый Урух Кабардино-Балкарской АССР.
- ⁵³ Из сообщений Ю. Н. Чучуха, 1900 г. р., аул Кирова Лазаревского р-на Краснодарского края, и Х. Х. Зарамука.
- ⁵⁴ Из сообщений З. М. Схапцежука, 1903 г. р., аул Пчегатлукай Адыгейской автономной обл.
- ⁵⁵ Л о н г в о р т Дж. Год среди черкесов. — АБКИЕА, с. 535.
- ⁵⁶ Х а н Г и р е й. Записки о Черкесии, с. 299.
- ⁵⁷ Л а п и н с к и й Т. Горцы Кавказа. ., с. 84.
- ⁵⁸ Г а р д а н о в В. К. Общественный строй. ., с. 318.
- ⁵⁹ Из сообщений М. Х. Нагучева, 1896 г. р., сел. Куйбышевка Туапсинского р-на Краснодарского края.
- ⁶⁰ М а р и н ь и Т е б у д е. Путешествие в Черкесию, с. 307.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² Из сообщений Т. Б. Сабанчиева, 1892 г. р., сел. Заюково Кабардино-Балкарской АССР, И. И. Сергусе.
- ⁶³ См.: Л о т м а н Ю. М. К проблеме типологии культуры. — Труды по знаковым системам, Тарту, 1967, вып. 3, с. 34; Г у р е в и ч А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, с. 142.
- ⁶⁴ Л о н г в о р т Дж. Год среди черкесов, с. 551.
- ⁶⁵ Н о г м о в Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1958, с. 79. См. также: Д у б р о в и н Н. Черкесы (адыге), с. 113.
- ⁶⁶ Л о н г в о р т Дж. Год среди черкесов, с. 593.
- ⁶⁷ Н а л о е в З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978, с. 49.

Е. В. Ревуненкова

Заметки

о малайском этикете

Каким должен быть современный гражданин Малайзии? С начальных классов школы ученикам внушается, что идеальный образ человека вообще и, конечно, малайзийца, обладает следующими чертами характера: добротой (baik hati), ответственностью (bertanggungjawab), благожелательностью (bertimbang gasa), надежностью (amanah), уступчивостью (bertolak ansur), искренностью и честностью (ikhlas dan jujur), послушанием и

верностью (taat dan setia), терпеливостью и терпимостью (sabar dan toleran). Он должен, кроме того, иметь достоинство (hormat), уметь хранить тайну (tahu merah-
raja rahasia), бороться за прогресс (perlumba-an untuk kemajuan), обладать духом товарищества и коллективизма (bekerja sama dan bantumembantu).¹ Этот образ сложился из синтеза определенных черт малайского национального характера, выработанных на протяжении многовековой истории развития малайцев, свойств, появившихся под влиянием англичан, и качеств, приобретших особую моральную ценность уже после провозглашения независимости Малайзии в 1963 г. в связи с установкой на демократизацию страны.

Данная статья представляет собой опыт описания некоторых черт традиционно-бытовой культуры общения малайцев. В основе ее лежат произведения, написанные главным образом на малайском языке, — средневековые и современные, которые позволяют показать, как, с точки зрения малайца, следует относиться друг к другу — в семье и в обществе — и каковы истоки этих отношений.

В последнее время на малайском языке вышло несколько книг, специально посвященных правилам приличия и манерам поведения. Появление двух книг одного и того же автора² было вызвано вполне определенной причиной — усилением западноевропейского влияния. В одной из них автор, учитывая неизбежность внедрения европейских идей и представлений в сознание современного малайца, знакомит читателя с некоторыми стандартами коммуникативного поведения европейцев в сопоставлении с малайскими (знакомство, прием гостей, свадебный и похоронный обряды). В другой книге, написанной на основе собственных наблюдений и изучения средневековых предписаний, автор подробно освещает только те стороны малайского национального этикета, которые должны служить образцом для подражания в современной Малайзии и противостоять, таким образом, европейским нормам поведения. Некоторые пояснения следует дать к книге, цитатой из которой начинается статья. Это пособие для учителей начальных школ «Воспитание новых правил поведения», цель которого — способствовать «воспитанию здоровых мыслей и хороших манер у будущего населения Малайзии, а также тому, чтобы ученики смогли занять достойную позицию и стать полезными и ответственными членами общества, про-

водящими в жизнь идею новой единой нации — малайзийской».³

Национальный вопрос — один из самых острых вопросов в современной Малайзии. Сформировавшаяся в основном в XIX в. этническая структура страны — три замкнутые группы (малайцы, китайцы, индийцы), разделенные языковыми, экономическими, политическими, религиозными барьерами, представляет собой постоянный источник национальных конфликтов. С момента провозглашения независимости правительство Малайзии проводит ряд мероприятий, которые бы благоприятствовали образованию национального единства и экономической общности населения страны. Учебное пособие, созданное коллективом авторов, также предназначено для этой цели. В нем в доступной форме школьников знакомят с основными моральными и этическими предписаниями, формами поведения и общения в повседневной жизни этих трех этнических групп страны. Такое знакомство с обычаями разных народов своей страны должно способствовать воспитанию дружбы независимо от этнических и религиозных различий и подкрепляется это старой малайской поговоркой: «*Bersatu teguh, bertjerai roboh*» — «Вместе крепки, врозь погибнем».⁴ В основу формирующейся малазийской общности положен все-таки комплекс культурно-бытовых признаков малайского этноса, который, как утверждают многие, кто посещал эту страну, известен своей вежливостью, учтивостью и правилами приличия.⁵

В повседневной жизни малайцев существуют такие способы общения, которые распространены среди всего населения независимо от пола, возраста, социального положения и которые во многом являются общечеловеческими правилами вежливости, чему можно привести примеры. Так, неприлично показывать на кого-то или на какой-нибудь предмет указательным пальцем; надо, сжав правую руку в кулак, показать на предмет большим пальцем. Подзывая кого-нибудь, следует плотно сжать пальцы правой руки, держа при этом ладонь вниз; брать и передавать предмет можно только правой рукой, а еще лучше — обеими руками и слегка согнувшись; прежде чем войти в дом, надо снять обувь; хозяин дома после произнесения приветствий должен предложить пришедшему либо чашку чая с печеньем, либо кофе, либо прохладительный напиток, но ни в коем случае не алкогольный.

Он может предложить ему что-нибудь из еды, и гость должен выпить предложенный напиток и попробовать еду, даже если он абсолютно сыт. Для приличия можно отказаться от еды, но при этом хозяин произносит пословницу, после которой уже надо обязательно отведать пищу: «Sepenuh — penuh peti, masih dapat memuat sapu tangan sehelai» («Как ни полон ящик, а платочек можно еще положить»). Уходя, надо сказать: «Saya minta diri» («Я откланиваюсь», «прошу разрешения уйти»). Хозяин обычно должен проводить гостя до дверей дома или пройти некоторое расстояние с ним по улице. Проходя мимо сидящих за разговором людей, надо слегка наклониться вперед, руки опустить вдоль туловища, причем правая рука должна быть чуть ниже левой. Перед старшим по возрасту нельзя пройти мимо, не согнувшись слегка, не опустив руки вниз и не сказав: «Простите, можно пройти?». Приглашая кого-нибудь войти или выйти, также следует слегка согнуться.⁶ Конечно, не только эти общераспространенные правила коммуникативного поведения создали малайцам репутацию особенно вежливого народа. Эта репутация в значительной степени утвердилась благодаря определенным чертам малайского национального характера и ритуализированным формам общения, которые сложились в средневековой Малайе и сохраняют свое традиционное значение в культуре общения современной Малайзии. Послушание, терпимость, спокойствие, учтивость, стремление быть приятным окружающим, почтительное отношение к старшим по возрасту и по положению — все эти качества, высоко ценимые в древности и в средневековье и зафиксированные в придворном этикете, во многом определяют принципы социального поведения у малайцев и сегодня.⁷ Поэтому сведения о придворном этикете, отражающем быт и нравы малайского феодального общества, во многих случаях необходимы для понимания современных традиций в повседневном общении малайцев.

Обязательной чертой истинного малайца считалось подчинение и покорность правителю — султану. Измена, бунт против султана считались самым тяжким грехом. «Совершать благие поступки правителю — все равно, что совершать благие поступки богу, ибо султан — тень Аллаха на земле».⁸ Но и сам султан должен быть справедливым и не учинять расправу по собственному произволу. В средневековом памятнике «Седжарах Мелау» подчерки-

вается, что договор о взаимном уважении правителя и его подчиненных был скреплен волей Аллаха и восходит к очень далеким временам; нарушение его приведет к гибели государства: «Вот поэтому-то наказал всевышний Аллах — слава ему — всем малайским князьям: никогда не наносить оскорбления своим рабам, и как бы ни был велик их грех, не следует их связывать, вешать или поносить дурными словами. А если правитель оскорбит своего раба, то это значит, что государство его погибнет. А всем малайцам наказал всевышний Аллах — да восславится имя его — никогда не бунтовать и не отворачиваться от своего правителя, как бы дурно он ни поступал и как бы он ни был жесток».⁹ Эта концепция безоговорочной верности правителю пронизывает всю литературу малайского средневековья (с VII по XVII в.) и восходит, очевидно, к взгляду на правителя как на воплощение магической силы, носителя сакральной власти, который обеспечивает гармонию как в государстве, так и в космосе.¹⁰

В современной Малайзии принцип послушания и беспрекословного подчинения особенно сильно сказывается в семье, в отношениях между родителями и детьми. Недаром считается, что родители — это правители в доме, подобно князю и княгине, им надо подчиняться, их надо почитать так же, как народ почитает своего правителя. С родителями нельзя спорить, говорить повышенным тоном, тем более нельзя грубить им. Если отец или мать обращается к ребенку, нельзя отвечать: «Ya?» («Да?»); «Ara?» («Что?»); следует ответить: «Ya, ayah (ibu)» — «Да, отец (мать)».¹¹ Более того, прежде чем подойти к родителям, сын должен надеть головной убор; если он при этом курил — выбросить сигарету. Это правило относится к сыновьям любого возраста, даже если они имеют собственную семью. Подчинение родителям сказывается в том, что они по существу определяют судьбу своих детей. По традиции родители жениха сами подыскивают ему невесту и особенное внимание обращают на то, из какой она семьи. Поэтому говорят: «Kalau hendak meminang anak, pinang ibu baranya dahulu» — «Хочешь посвататься к девушке, сватайся сначала к ее родителям», или: «Adat berkawin dahulu, kemudian berkasih» — «Сначала женись, как полагается по обычаю, а потом уже полюби».¹² В присутствии родителей нельзя сидеть на стуле нога на ногу или широко расставив ноги — следует сидеть

прижав плотно ноги одну к другой, а на полу мужчины должны сидеть в позе *bersila* (скрестив ноги), а женщины — в позе *bertimpuh* (сидеть на бедрах, поджав одну ногу под себя).¹³ Те же правила предписываются и в отношении младших к старшим, о чем пойдет речь дальше. Когда родители просят что-нибудь сделать, надо ответить: «*Baik ayah (ibu)*» — «Хорошо, отец (мать)» — и тотчас же выполнять просьбу. Если ребенок совершил какой-нибудь проступок, то ему в этом случае нельзя спорить с родителями или пытаться уйти от разговора. Надо спокойно попросить прощения, а если есть какие-то оправдания, то также спокойно высказать их.¹⁴ Спокойствие, выражающееся в манере говорить, не повышая голоса, — одна из определяющих черт малайского национального характера. В средневековой Малайе существовал ряд предписаний о том, как следует говорить, особенно, конечно, в присутствии правителя: какое бы высокое положение при дворе ни занимал человек, как бы он ни был физически силен, он никогда не должен говорить громко, повышать голос или кричать. Это было бы нарушением этикета. В присутствии правителя следует говорить тихим, спокойным голосом и совершать только такие поступки, которые выражают знаки приличия и почитания правителя.¹⁵ Во дворцах малайских князей были специальные распорядители, которые следили за тем, чтобы каждый присутствующий на торжественных приемах сидел на положенном ему месте и носил соответствующую его титулу одежду. Все приказы распорядитель должен был отдавать учтиво, тихим, спокойным голосом. Даже нарушившему придворный этикет он делал замечания так, чтобы не унизить, не оскорбить человека и чтобы совершивший проступок не испытывал чувство стыда: распорядитель отзывал его в уединенное место и мягко указывал на нарушение правил приличия. Только после трех наставлений подобного рода можно было приказать уйти с приема человеку, не желающему считаться с предписаниями дворца.¹⁶

Спокойная и учтивая манера разговора, стремление не обидеть, не унизить собеседника, даже делая ему выговор, являются выражением такой характерной черты малайского стереотипа, как «желание быть приятным». Ряд малайских произведений XV—XVI вв. любовно-авантюрного жанра, помимо литературно-эстетической и философско-мировоззренческой функций, имеют также и дидак-

тическую направленность, т. е. являются своего рода пособиями для изучения правильного поведения. Об одном из них — «Повести о Чекеле Ваненг Пати» — В. И. Брагинский пишет: «В бесчисленных эпизодах повести перебраны все возможные ситуации, в которых может оказаться молодой аристократ, и показано, как человеку с хорошими манерами надлежит есть, пить, жевать бетель, каковы должны быть походка и жесты воспитанного человека, когда он должен быть учтивым и уступчивым, а когда непреклонно твердым, как надлежит выражать свои чувства и как обходиться со слугами, с лицами более знатными, чем он сам, и ему равными, с дружественными и враждебными государями, с оказывающими сопротивление и покоряющимися без боя противниками и т. д.». ¹⁷ Одним из достоинств героев и героинь романтических средневековых сказаний всегда являются «приятные манеры», «учтивое обхождение» (*budi pekerti*). И сейчас при знакомстве мужчинам предписывается делать «приятное выражение лица», а женщинам, когда их представляют мужчинам, надлежит слегка опустить голову и также сделать приятное выражение лица, изображая радость по поводу знакомства. ¹⁸ Большое значение в традиционном общении придается улыбке. «Улыбку нельзя оценить деньгами, но каждый человек ценит ее, как распутившийся благоуханный цветок». ¹⁹ Улыбаться следует как можно чаще — при встрече, знакомстве, за столом и т. д., но особенно, если просишь выполнить какую-нибудь просьбу. Точно так же надо стараться быть приятным в общении с соседями: поддерживать с ними добрые отношения, воздерживаться от поступков, могущих доставить им неприятности; если у соседа кто-либо заболел, случилось какое-нибудь несчастье, то глава семьи должен тотчас же навестить его и помочь, чем может. ²⁰

У малайцев никогда не было такой разработанной системы языковых стилей, применявшихся к различным социальным слоям, как, например, у яванцев. Однако в средневековом малайском языке существовали особые слова высокого стиля, которые могли употребляться только по отношению к султану: *titah* 'молвить', *sabda* 'изрекать' вместо обычного *kata* 'говорить'; *patik* 'я, смиренный раб' (только по отношению к правящему султану и его потомкам, претендующим на престол в княжествах Джохор, Тренггану, частично Келантан), ²¹ *hamba tengku*

(‘я, покорный раб, слуга’), *hamba engku* вместо *saya* (‘я’). Употреблялось также *murka* ‘гневаться’, *santap* ‘вкусать’, *beradu* ‘почивать’, *dering* ‘испытывать недомогание’, *mangkat* ‘почить’, *siram* ‘совершать омовение’ вместо обычных *marah* ‘сердиться’, *makan* ‘есть’, *tidur* ‘спать’, *sakit* ‘болеть’, *meninggal* ‘умереть’, *mandi* ‘мыться’ Эти слова придавали особую почтительность и изысканность речи. В настоящее время они не употребляются, а уважительность, вежливость в разговоре создаются некоторыми другими средствами речевой коммуникации. Но прежде чем перейти к ним, остановимся на важнейших принципах малайской традиционно-бытовой культуры, а именно почитании старших и субординации в общественных отношениях по возрасту, полу, социальному статусу. Эти отличительные особенности малайского этикета уже были отмечены выше, когда речь шла о почитании правителя и родителей. Символическим воплощением всеобщего принципа почитания старших может служить обычай просить прощения в первый день после поста — самого большого праздника у малайцев (*Hari Raya Puasa*): дети просят прощения у родителей, бабушек и дедушек, младшие братья и сестры — у старших за все ссоры и обиды, которые они вольно или невольно нанесли за прошедший год.²² Подчеркивание престижа старшего по возрасту и вышестоящего по положению является постоянной моральной обязанностью и проявляется во всех аспектах вербального и невербального коммуникативного поведения: в ритуалах знакомств, обращений и приветствий, в правилах приема гостей, ведения беседы, порядке рассаживания за столом, в определенных жестах, позах и т. д.

Малайцы обычно не любят знакомиться на улице, базаре и в других общественных местах. Не принято также, чтобы мужчины знакомились с женщинами на официальных приемах, заседаниях, тем более на улице во время прогулки. Их должны представлять друг другу муж или отец, в гостях — обычно сам хозяин, но в крайних случаях можно представиться и самому. По правилам приличия полагается более молодому представляться старшему (или старшей) по возрасту, а человеку более низкого происхождения и социального положения — человеку более высокого. Обычно женщина незамужняя представляется замужней, но если незамужняя женщина выше

по положению замужней, то первой представляется замужняя женщина.²³

Наиболее вежливым приветствием при встрече или при входе в дом у малайцев является формула: «Assalamu' alaikum» («Благополучия и благоденствия Вам»), а отвечают при этом: «Waalaikumus' salam» («И Вам благополучия и благоденствия»). После этого обмениваются рукопожатием, но лишь слегка касаясь ладонями друг друга. В этот же момент произносят формулу: «Ara kabar» («Как дела?»), чтобы услышать строго определенный ответ, без всяких вариантов, — «Kabar baik» («Хорошо»). Обе стороны прикладывают руки к груди и опускают их вниз в знак искренности.²⁴ Эти формулы являются также самостоятельными приветствиями, нейтральными по стилю, между двумя знакомыми, занимающими примерно одинаковое положение в обществе. Если при этом они еще и равны по возрасту, то не имеет значения, кто первый произносит приветствие. В других случаях начинает приветствие более молодой по возрасту и занимающий более низкий социальный статус. Это относится как к женщинам, так и к мужчинам. Рукопожатиями обмениваются при встрече, как правило, мужчины, хорошо знакомые друг с другом и равные по положению. Женщины, близкие знакомые, также при встрече могут пожать друг другу руки, даже если они разные по возрасту. Рукопожатие между мужчиной и женщиной, особенно на улице, считается крайне неприличным. Как уже отмечалось выше, женщина должна слегка наклонить голову и улыбнуться, придав лицу приятное выражение. Рукопожатия между мужчинами, резко отличающимися по возрасту, считаются не вполне приличными, отклонением от нормы.²⁵ Кроме того, существуют у малайцев и специализированные формы приветствий, сопровождающиеся определенными жестами и телодвижениями, в которых особенное значение приобретают признаки возрастной и социальной субординации. Наиболее сложная система приветствий находит выражение на официальных приемах, торжественных вечерах. В начале и в конце официального торжества каждый участник приветствует других участников начиная от входа в дом (комнату) до того места, где он должен сидеть. Если гостей не более двадцати человек, то каждый из них обходит с приветствиями всех остальных. На больших, многочисленных приемах все мужчины молодого и среднего возраста приветствуют каждого, мимо которого они

проходят на свое место, а также сидящих непосредственно рядом. Пожилые и высокопоставленные лица обычно приветствуют меньшее число гостей, так как их места расположены в центре комнаты. Обычный приветственный жест такой: вытягивают вперед правую руку с плотно сжатыми четырьмя пальцами и немного приподнятым вверх большим пальцем и быстро касаются ею ладони другого. Левая рука свободно висит, но иногда, если на голове нет национального головного убора, ее прикладывают к темени. Коснувшись ладони гостя, приветствующий быстро прикладывает правую руку к груди и опускает ее вниз. Если гостей много, то вновь прибывший может приложить руку к груди, только начиная и заканчивая свои приветствия. Этими обычными жестами, сопровождающими речевой компонент приветствий, пользуются высокопоставленные гости. Гость, занимающий более низкое положение, совершает целую серию жестов, демонстрирующих особое расположение и почтение: он пожимает обеими руками правую ладонь высокого гостя и, наклонившись немного вперед, прикладывает нос к тыльной стороне ладони, шумно вдыхая воздух (своеобразный поцелуй — *chium*). После этого приветствующий прикасается кончиками пальцев обеих рук ко лбу и к груди. Между обычными рукопожатиями и крайне почтительными приветственными жестами существует ряд других жестов, в которых выражены отношения «старший/младший», «высокий/низкий по положению». Можно подложить левую руку под правый локоть и этим выразить уважение. Можно при этом наклонить голову, и чем ниже, тем высказывается большее почтение. Можно, наконец, обеими руками коснуться тыльной стороны ладони приветствуемого — этим выражается высшая степень уважения. Обычно таким образом здороваются два лица, занимающие высокое социальное положение.²⁶

Обычные речевые приветствия имеют свои отличия в разных областях Малаккского полуострова. Так, например, в области Кампонг Бару, районе Куала Лумпура, и Куанге (окрестность Куала Лумпура) близкие знакомые здороваются формулой: «Кемапа?» («Куда идешь?») — и отвечают: «Ке. .» («Туда-то»). Своеобразное приветствие существует в сельской местности в области Куанг: когда кто-либо идет через землю, принадлежащую определенному владельцу, он громко говорит, куда направляется, часто даже не глядя на того, к кому обра-

щается. Владелец земли, если слышит его, одобрительно отвечает.²⁷ У малайцев области Кампонг Бару распространены приветственные формулы, употребляемые в зависимости от времени дня, когда они произносятся. Если близко время молитвы, перед которой необходимо совершить омовение, то приветствие звучит так: «*Sudah mandi?*» («Совершил омовение?»). Ответ должен быть: «*Sudah*» («Да, совершил») или: «*Belum*» («Нет еще»). Поскольку это не вопрос, а только формула, то ответ необязательно должен соответствовать действительности. Утром, в полдень или днем употребляются такие приветственные формулы: «*Sudah minum (makan)?*» — («Уже пили (ели)?»). В ответ полагается услышать: «*Sudah*» («Да, уже») или: «*Belum*» («Нет еще»). Все перечисленные выше приветствия не сопровождаются жестами.²⁸

Существует еще одно очень важное предписание в ритуале знакомства и представления: ни в коем случае нельзя забывать уважительные и почетные титулы.²⁹ Пристрастие малайцев к употреблению титулов восходит к придворному средневековому этикету, отражающему четко выраженную сословную иерархию. Автор «Седжарах Мелаю», например, буквально поглощен подробным перечислением родословных и титулов высших государственных чиновников, в которых воплощался для него весь блеск государственной власти. Представление о неотделимости титула от сословного имени прочно вошло и в сознание современного малайца. Существуют две системы уважительных и почетных титулов: по возрастному и по социальному и религиозному признакам. В системе уважительных титулов по возрастному признаку употребляются термины родства:

- datok (tok)* — дед, пожилой мужчина, сват;
- nenek (nek)* — бабушка, пожилая женщина;
- barak (pak)* — отец (родной или отчим), тесть, свекор;
- pak chik* — мать (родная или мачеха), теща, свекровь;
- emak (mak)* — родственница поколения матери, взрослая женщина;
- abang* — старший брат (родной или сводный, двоюродный), муж старшей сестры, муж (в обращении), сват;
- kakak (kak)* — старшая сестра (родная, сводная, двоюродная), жена старшего брата, муж старшей сестры, сватья;

В повседневной жизни, в разговоре, касающемся как самого говорящего, так и лица, о котором говорят, а также при обращении к собеседнику эти термины употребляются вместо личных местоимений и ставятся перед собственным именем. При первоначальном знакомстве младший по возрасту употребляет тот титул по отношению к старшему собеседнику, который, по его мнению, соответствует возрасту последнего. Тот в свою очередь либо поправляет другого, либо принимает обращение без оговорок. Старший в беседе говорит о себе, называя свой титул, а не местоимение 1-го лица ед. ч. Младший же, наоборот, предпочитает не употреблять свой возрастной титул и называет себя либо собственным именем, либо местоимением 1-го лица ед. ч. Старший, обращаясь к младшему, употребляет либо личное местоимение 2-го лица ед. ч., либо соответствующий возрастной титул, либо имя собственное, в зависимости от желания собеседника. Младший, обращаясь к старшему, называет прежде всего его титул, иногда добавив к нему имя собственное. Чем лучше знакомы собеседники, тем реже употребляют они титулы, отражающие возрастные категории.³⁰ Однако если известно, что у определенного человека есть наследственный титул — показатель высокого происхождения, а также титул, отражающий его социальный статус или религиозный сан, то в речевом общении они предпочтительнее, чем титулы по возрастному признаку. Это следующие титулы:

che'-gu

(сокращение

от enchik guru) — господин учитель;

haji

— титул человека, совершившего паломничество в Мекку;

syed, sharif

— титулы лиц, считающих себя потомками пророка Мухаммада;

sheikh, siti

— титулы лиц арабского происхождения;

tengku

— титул, означающий потомков княжеского происхождения (в Сингапуре этот титул означает потомков пророка Мухаммада);

wan

— титул, означающий либо потомков Мухаммада, либо лиц княжеского происхождения;

enche', che'	— господин (госпожа) (обращение к лицам высокого происхождения); ³¹
tuan	— господин;
puan	— госпожа;
wan	— господин (в штате Келантан);
tengku	— мой господин;
(сокращение от «tuanku»)	
engku	— то же, что tengku.

Все вышеназванные титулы употребляются вместе с личными именами. Никогда нельзя употреблять два уважительных титула, выражающих разные признаки. Надо выбрать либо титул, выражающий возраст, либо социальное положение, причем предпочтительнее второй.³²

В разговоре дома, в семье и за ее пределами вежливость в обращении подчеркивается также употреблением разных форм личных местоимений. Наиболее почтительные и учтивые следующие формы:

1-е лицо ед. ч. — awak (букв. «тело»); 2-е лицо ед. ч. — hang;³³ 3-е лицо ед. ч. — mereka, beliau.

Местоимение «awak» может употребляться как форма 2-го лица ед. ч., но значительно реже. Нейтральными по стилю соответственно являются следующие местоимения:

1-е лицо ед. ч. — saya
3-е лицо ед. ч. — dia

1-е лицо мн. ч. — kami (эксклюз.)
— kita (инклюз.)
3-е лицо мн. ч. — mereka

В области Куанг и Кампонг Бару иногда употребляют местоимения «kami» в качестве формы 1-го лица ед. ч., а «kita» — в качестве формы 2-го лица ед. ч. Но в целом в малайском языке подобное употребление считается слишком фамильярным и даже вульгарным.³⁴

В узком семейном кругу употребляются следующие местоимения:

1-е лицо ед. ч. — aku (ku), awak
2-е лицо ед. ч. — engkau
3-е лицо ед. ч. — dia

1-е лицо мн. ч. — kami, kita

2-е лицо мн. ч. — kamu

3-е лицо мн. ч. — mereka

Однако эти местоимения нельзя употреблять дома по отношению к старшим. Допускается в разговоре со старшими употребление нейтральных по стилю местоимений, но лучше всего, обращаясь к ним, называть соответствующий термин родства: ibu, етак, аjah («мать», «матушка», «отец»), а самому говорящему употреблять свое имя вместо местоимения 1-го лица ед. ч. Например: «Ibu, Atan hendak ikut kerumah nenek ptang ini, boleh?» («Мама, Атан хочет вместе с мамой сегодня вечером пойти в дом к бабушке, можно?»).

При обращении к старшему брату или сестре вежливым считается употребление соответствующего термина родства и собственного имени: abang Uda (старший брат Уда), kakak Melur (старшая сестра Мелур). Обращение только по имени звучит грубо.³⁵

При употреблении местоимений надо учитывать и то, что в различных областях Малайзии одни и те же формы могут иметь противоположное гонорифическое значение. Например, местоимение «awak» («я») в малайском языке в целом принадлежит фамильярному, низкому стилю, но в области Куанг и Кампонг Бару оно, наоборот, характеризует высшую степень вежливого обращения. Многие области имеют свои особенности языкового этикета. В городе, например, более употребительна система традиционных титулов и почтительных форм обращений, чем в сельской местности. Область Куанг характеризуется более фамильярным стилем разговора, а в области Кампонг Бару существует более разработанная по сравнению с другими система прозвищ. Каждое лицо может иметь несколько прозвищ, которые употребляются среди знакомых разной степени близости, в то время как вообще среди малайцев прозвища употребляются либо в сугубо домашней обстановке, либо между очень хорошо знакомыми и близкими людьми. Обращение по прозвищу в других случаях считается вульгарным и неприличным.³⁶

Малайцы известны своим гостеприимством, так же как и все народы земного шара. Но у них, кроме того, важное значение придается ритуализированному воплощению принципа гостеприимства. Следует не просто принять гостя, а принять его согласно принятой форме. Подобно

тому как и некоторые отмеченные ранее черты современной традиционно-бытовой культуры общения восходят к средневековому этикету, так и правила приема гостей во многих своих деталях продолжают сохранять принципы придворного этикета, но, конечно, в переосмысленном виде. В «Седжарах Мелаю» пышно представлен дворцовый штат в сценах торжественных приемов, обмена посланиями, в обрядах одаривания одеждой по случаю возведения в определенный сан, получения титулов, удачного завоевательного похода или просто как выражения доброго отношения к посланникам из других стран. Но особенно много места уделено в этом произведении описаниям праздников и пиров с обильным и щедрым угощением, музыкой, развлечениями. Подобные описания даны в стереотипных выражениях. Вот одно из них: «. и Деманг Лебар Даун начал пир. 40 дней и 40 ночей он пил, ел, развлекался со всеми князьями, министрами, евреями, гонцами, военачальниками и всем народом. И неистово звенели все музыкальные инструменты. И было зарезано несколько буйволов, коров, коз, овец, груды риса возвышались, как муравейники, вода бурлила, как в океане, а головы буйволов и коров были подобны островам».³⁷

Тщательно установлен был порядок рассаживания гостей и оказания им почестей. Приведем два примера подобных описаний:

«. и государь повелел позвать бендахару Падука Раджу и сери Нара Дираджу, и все министры, вельможи, воины, евнухи, гонцы и военачальники тоже пришли и уселись в балае (специальное возвышение на сваях для приема гостей, — *Е. Р.*). Когда султан Мансур Шах вышел в приемный зал, то все они встали со своих мест и смиренно поклонились; после этого султан Мансур Шах сел на свой трон, усыпанный драгоценными камнями. И вестник приказал всем знатым людям сесть, и тогда бендахара и сери Нара Дираджа со всеми остальными людьми сели каждый на свое место, как полагается по старинному и неизменному обычаю, а вестники встали у ног султана и держали в руках мечи, а все почтеннейшие кормчие судов и все старейшие княжеские слуги уселись в малом балае, и две государственные пики поставили на веранде и набросили на них тетампан»³⁸ (платок, который полагалось носить придворным, — *Е. Р.*).

«После оказания почестей (государю, — *Е. Р.*) первым сажался бендахара, затем главный казначей. потом

главный военачальник, а уже после них — министры, вельможи, воины, евнухи, гонцы, военачальники, каждый соответственно своему сану — таков был обычай со стародавних времен». ³⁹

И в современной Малайзии место для приема гостей — *balai* (балай), т. е. комната или веранда, пол которой несколько приподнят по сравнению с другими комнатами в доме. И сейчас на торжественных встречах, обедах, вечерах в середине за угощением сидят наиболее почтенные гости, а если их несколько человек, то они сидят на особо выделенном месте. ⁴⁰ Сейчас вместе с высокопоставленными гостями усаживают и иностранцев. ⁴¹ В обряде гостеприимства, составными частями которого являются ритуалы приветствий, знакомств, представлений правила ведения беседы, рассаживания за угощением (за столом или на полу) и определенные позы, в которых следует сидеть, одежды, в которых надо являться и т. п., четко выражены наиболее характерные черты малайского этикета, которые постоянно подчеркивались выше, а именно: возрастные различия и сословно-социальная иерархия, т. е. почтительное отношение к старшему по возрасту и к вышестоящему по социальному положению. Кроме того, именно в данном аспекте культуры общения особенно проявляется различное отношение к полу. Рассмотрим этикетную сторону торжественного приема гостей от начала до конца.

Раньше хозяева заранее обходили гостей и оставляли им приглашения, написанные обычно арабским шрифтом, образец которых приводится ниже.

«Ja Qadhial-Hajat

Assalamu alaikum Warahmatu' Ilahi Wabarakatuh, Dengan hormatnya di-persilakan tuan, suami isteri, ka-rumah saya nombor... jalan... pada hari. Januari 1960, bersamaan dengan... Shawal 1380, pada pukul... (pagi, petang atau malam), kerana hajat-saya hendak khenduri Maulidin-Nabi s. a. w. serta melangsungkan perkahwinan anak saya. Besarlah harapan Saya Kedua dengan kehadiran tuan kedua suami isteri, mudah-mudahan berserilah tidak saperti-nya. Wassalam

Yang berharap,
Abdullah bin Haji Sulaiman
dan
Aminah binti Kasim».

«Мир Вам, да будет над Вами милосердие Аллаха и его благословение. Имеем честь пригласить господина. с женой в мой дом №. по улице. в день. января 1960, т. е. в месяц Шаваль 1380 г., в час. (утра, дня, вечера) по случаю торжества в честь рождения пророка — да благословит его Аллах — а также бракосочета-

ния моего сына (дочери). Мы оба надеемся на Ваше присутствие, да иначе наш праздник не будет сиять достойным образом.

С приветом и надеждой
Абдуллах бин Хаджи Сулайман
и
Аминах бинти Касим».

Если предложение принималось, то отвечали письменно согласием, если приглашенные не могли или не хотели прийти, то писали отказ в следующей форме:

«Adalah dengan hormat-nya Enche' Abdullah bin Haji Abdul Rashid suami isteri dengan dukachita-nya tidak dapat datang menghadiri majlis Enche' Muhammad bin Mohd. Saleh suami isteri pada hari dan waktu yang terma' alum itu karena keudzoran yang ta' dapat di-elakkan. Berharap mereka di-ma' afkan».⁴²

«С сожалением имеем честь сообщить, что господин Абдуллах бин Хаджи Абдул Рашид с женой не смогут присутствовать на торжестве у господина Мухаммад бин Мохд Салеха и его жены ввиду препятствий, которые невозможно устранить. Надеемся, что нас простят».

В настоящее время приглашение посылают по почте, форма его существенно не изменилась. Пишутся они латинским шрифтом.

«Ada-lah. dengan hormat-nya
Enche' Muhammad bin Mohd.
Saleh suami isteri
mempersilakan

Enche' Abdullah bin Haji Abdul Rashid serta isteri ka'rumah mereka, No. 50, Jalan Mariam, Batu Pahat, pada hari Juma'at, 18 Dzul-Kaedah, 1379, bersamaan dengan 12, Jun 1960, pada pukul 1.30. petang tepat, kerana mera'ikan majlis kahwin anak perempuan mereka.

Peratoran Majlis:

12.30 — 'Akad nikah

1.30 — Jamuan nasi

5.30 — Bersanding

Harap di-jawab kepada
No. 50, Jalan Mariam, Bafu Pahat»⁴³

«Господин Мухаммад бин Мохд. Салех и его супруга имеют честь пригласить господина Абдуллаха бин Абдул Рашида с супругой посетить их дом № 50 по улице Мариам в Бату Пахате

в пятницу, в месяц 18 Дзул-Каедах 1379 г., т. е. 12 июня 1960 в 1.30 после полудня по случаю празднования свадьбы своей дочери.

Порядок празднования:

12.30 — обряд бракосочетания

1.30 — угощение

5.30 — обряд «bersanding»

(церемониальное восседание новобрачных после совершения обряда бракосочетания, — *Е. Р.*)

Надеемся получить ответ по адресу:

дом № 50, ул. Мариам,
Бату Пахат».

В гости полагается приходить вовремя или на несколько минут раньше. Иногда хозяева устанавливают длительный срок, в течение которого можно приходить, например с 8 час. утра до 2 час. дня, до 8—9 час. вечера.

Как мужчины, так и женщины должны являться на торжественные приемы в парадной национальной одежде. Мужчины — в длинной рубашке, брюках, коротенькой юбочке, надеваемой или завязываемой поверх брюк. Вместо юбочки может быть использован просто кусок ткани. Цвет одежды — любой. На голове — шапочка или особым образом завязанный головной платок, на ногах — ботинки или туфли. Если происходит торжественная церемония во дворце султана или на территории, где расположен дворец, то цвет одежды определяется традициями, закрепленными за каждым штатом. Такой порядок существовал в средневековой Малайе, существует и теперь. Женщина должна быть одета в кофту национального покроя (кебауа); длиной либо до пояса, либо до бедер, и длинную юбку из несшитого куска ткани (kain). На голове — длинная шелковая шаль, покрывало или платок, закрывающий одновременно и руки. Надевают шаль или платок в соответствии с нормами, издавна существующими специально для каждого штата. Если на голове — покрывало, то, войдя в дом, его снимают и завязывают на талии, если шелковая шаль (selendang), то, сняв с головы, ее накидывают наискось через одно плечо и оба конца завязывают на талии, а если платок — то его завязывают на шее. Шаль, покрывало или платок обычно подбирают таких тонов, чтобы они либо подходили к кофте (кебауа) или юбке (kain), либо контрастировали с ними.

Сейчас считается неприличным для женщины появляться на улице с непокрытой головой или в кофте из тонкой, просвечивающей ткани, с короткими рукавами.⁴⁴ Раньше в таком виде нельзя было появляться только на приемах во дворце султана.⁴⁵

В зависимости от того, где устраивался прием гостей — во дворе дома или внутри дома, действуют и разные правила их рассаживания. Во дворе дома гостей принимают за столом, сидят они обычно на стульях, мужчины и женщины могут сидеть вместе, парами, а могут и отдельно. Приглашенные могут вставать, выходить, вновь приходить. Никаких строгих правил в этом случае нет. Традиционные торжественные приемы проходят внутри дома. Гости должны сидеть на полу в определенных позах: мужчины — скрестив ноги (поза *bersila*), женщины — на бедрах, поджав правую ногу (поза *bertimpuh*). Мальчики-подростки могут сидеть в женской позе, а девочки-подростки (7—8 лет) — в мужской позе. Лицам очень пожилого возраста или очень высокого официального ранга разрешается сидеть, вытянув ноги или подняв колени. Пожилые и старые женщины могут сидеть в той позе, какая им наиболее удобна. Мужчины и женщины должны сидеть раздельно: либо в разных комнатах, либо в одной комнате, но отдельными группами, причем мужчины — всегда ближе к двери. Даже если женщина пришла с мужем, она должна уйти в специальную комнату. Приходят в дом мужчины и женщины также отдельно: мужчины входят через парадную дверь, женщины — через кухню. Женщина, старшая по возрасту или занимающая высокое социальное положение, идет на один-два шага впереди остальных. Позади родителей идут дети. Хозяин дома встречает гостей-мужчин, произносит приветствия и пожимает им руки. Женщины здороваются с ним легким кивком головы. С хозяйкой дома женщины здороваются за руку, так же как и с остальными гостями женского пола. По малайским правилам приличия, не следует начинать деловой разговор сразу после приветствия или знакомства. Сначала нужно поговорить о малозначительных вещах, и только убедившись, что собеседник склонен продолжать разговор, перейти к интересующей гостя теме. Мужчины могут вести беседу стоя, женщины же должны сначала сесть, а потом начинать разговор. Общие беседы мужчины и женщины не ведут даже в том случае, если сидят в одной комнате.⁴⁶

В отличие от европейского стола угощение у малайцев подается все сразу, если на полу, то расстилается скатерть. (Основа малайской еды — рис — подается на большом блюде, а различные приправы и подливы к нему — в сосудах, которые ставят на медный или деревянный поднос. Раньше каждое блюдо было прикрыто белой салфеткой, сейчас все виды угощения выкладывают на блюда, тарелки, блюда и подают в открытом виде. Если блюда подают прикрытыми салфетками, то приниматься за еду можно только тогда, когда хозяин приглашает начинать. Едят малайцы руками, вилки и ножи к столу не подают. Ложка имеется только для того, чтобы смешивать рис с приправами и соусами. Раньше около каждого гостя стояла чаша с водой для омовения рук перед едой, во время еды и после еды, перед десертом или чаем. Теперь обычно заранее моют руки, поливая из чайника. Перед тем, как отправить пищу в рот, произносят формулу: «Bismillah» («Во имя Аллаха»). Чтобы показать хозяину, что приготовленная еда нравится, следует во время еды слегка причмокивать губами. Правила приличия требуют не оставлять на тарелках недоеденную пищу. Обычно несколько человек едят из одного блюда. Отметим, что еще на средневековых дворцовых приемах ели по четыре человека с одного бананового листа и только бендахара (первый министр) ел один. Банановый лист в повседневной жизни малайцев и раньше широко употреблялся вместо тарелки, оберточной бумаги, особенно у уличных торговцев, в закусочных. Сейчас его заменяет полиэтилен. На торжественных приемах в настоящее время употребление банановых листьев вместо тарелок означает некоторую стилизацию под старину.

Обычно гости сами себя обслуживают, подавая друг другу рис, приправы, подливы, фрукты. Иногда имеются и специальные обслуживающие лица, которые приносят дополнительно рис и приправы, если их становится мало. Принесенные блюда ставят слева от гостей. Если угощение стоит на полу, официанты подают еду, опустившись на одно колено. Сотрапезник, кончивший есть раньше другого, просит разрешения не продолжать еду, но при этом он не должен курить, жевать бетель, не может он и уйти. После еды рот надо вытереть салфеткой и омыть руки в чаше с водой или из чайника. После угощения

с рисом обычно подают что-нибудь на десерт или чай со сладостями.⁴⁷

Таковы некоторые особенности ритуализированных форм поведения малайцев, восходящих во многом к их древней культурной традиции.

¹ Rahman Arshad A., Hanafi A., Kamal M. Pendidikan tatarakyat baru dewan. Untuk tingkatan satu. Kuala Lumpur, 1978 (далее: Pendidikan tatarakyat. ., I), h. 18—21. Приношу глубокую благодарность А. К. Оглоблину за предоставленные в мое распоряжение книги, изданные в Малайзии на малайском языке и использованные мною в данной статье, а также за ряд важных замечаний.

² Alwibin Sheikh Alhady. 1) Adab-tertib (dalam pergaulan dan champoran). Singapura, 1965. 92 h. (далее: Adab-tertib. .); 2) Adat resam dan adat-istiadat Melayu. Kuala Lumpur, 1978 (далее: Adat resam. .). 104 h.

³ Pendidikan tatarakyat. I, h. II.

⁴ Ibid., h. 57.

⁵ Adat resam. ., h. VII.

⁶ Pendidikan tatarakyat. II, h. 46, 49; Provencher R. Two Malay worlds: interaction in urban and rural societies. Berkeley, 1971, p. 164.

⁷ Ср. также дихотомии «kasar» (грубый) и «halus» (мягкий) в основе этики индонезийцев; см.: Садур В. Г. Из наблюдений над некоторыми особенностями невербального поведения индонезийцев. — В кн.: Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977, с. 302.

⁸ Sedjarah Melaju / Menurut terbitan Abdullah. Diselenggarakan dan diberi anotasi oleh T. D. Situmorang dan A. Teeuw dengan bantuan Amal Hamzah. Djakarta, 1952 (далее: Sedjarah Melaju. .), h. 2.

⁹ Там же, с. 26—27.

¹⁰ Брагинский В. И. История малайской литературы. М., 1983, с. 20, 143, 147 и др.

¹¹ Adat resam. ., h. 5; Pendidikan tatarakyat. I, h. 8; II, h. 49.

¹² Adat resam. ., h. 39.

¹³ Pendidikan tatarakyat. II, h. 46—47.

¹⁴ Ibid., I, h. 8.

¹⁵ Adat resam. ., h. 57—58.

¹⁶ Ibid., h. 66, 94.

¹⁷ Брагинский В. И. История малайской литературы, с. 127.

¹⁸ Adab-tertib. ., h. 3—4.

¹⁹ Pendidikan tatarakyat. ., I, h. 14. О значении улыбки у индонезийцев см.: Садур В. Г. Из наблюдений над некоторыми особенностями невербального поведения индонезийцев, с. 305.

²⁰ Adat resam. ., h. 6.

²¹ Употребляется в настоящее время в официальных обращениях (сообщение А. К. Оглоблина).

²² Pendidikan tatarakyat. II, h. 16—17.

²³ Adab-tertib. ., h. 3—4.

²⁴ Pendidikan tatarakyat. II, h. 46.

- ²⁵ Provencher R. Two Malay worlds. p. 171.
- ²⁶ Ibid., p. 167—170.
- ²⁷ Ibid., p. 170.
- ²⁸ Ibid., p. 171.
- ²⁹ Adab-tertib. . ., h. 4.
- ³⁰ Provencher R. Two Malay worlds. ., p. 150—153.
- ³¹ Менее почтительное обращение, чем «туан» (сообщение А. К. Оглоблина).
- ³² Provencher R. Two Malay worlds. . ., p. 153—157
- ³³ Сейчас эта форма считается диалектной (сообщение А. К. Оглоблина).
- ³⁴ Provencher R. Two Malay worlds. p. 160.
- ³⁵ Pendidikan tatarakyat. ., I, h. 9.
- ³⁶ Provencher R. Two Malay worlds. p. 164.
- ³⁷ Sedjarah Melaju. h. 27.
- ³⁸ Ibid., h. 115.
- ³⁹ Ibid., h. 44. Особенно тщательно разработан был дипломатический этикет, который зафиксирован в эпизодах так называемой посольской темы в средневековой малайской литературе. См. об этом специальную работу: Парникель Б. Б. Дипломатический и литературный этикет в малайском эпосе. — В кн.: Памятники книжного эпоса. М., 1978, с. 141—159.
- ⁴⁰ Adab-tertib. . ., h. 39.
- ⁴¹ Provencher R. Two Malay worlds. p. 165—167.
- ⁴² Adab-tertib. ., h. 33—34.
- ⁴³ Ibid., h. 33—34.
- ⁴⁴ Ibid., h. 35—36.
- ⁴⁵ Adat resam. h. 57.
- ⁴⁶ Adab-tertib. h. 38—39.
- ⁴⁷ Ibid., h. 41.

А. Л. Топорков

Происхождение элементов застольного этикета у славян

В первом томе капитального труда «Народная культура славян» К. Мошинский писал: «По обычаю, отмеченному в разных местах проживания северного славянства, на столе постоянно лежит хлеб. Поэтому в основном или, может быть, также по другим причинам, нам еще неизвестным, стол окружен большим почетом. Кое-где в Белоруссии его называют тронem или алтарем Бога (престол божий)». ¹ Хотя вопросу о соотношении стола и алтаря в их различных модификациях посвящена обширная лите-

ратура,² упомянутое Мошинским поверье в значительной мере остается загадочным. Между тем исследование формул «стол — это престол» и «стол — это престол божий» позволяет не только осветить существенный фрагмент духовной культуры восточных славян, но и поставить ряд принципиальных вопросов, в частности вопрос об источниках народного этикета.

Формулы «стол — это престол» и «стол — это престол божий» отмечались у украинцев и белорусов, но с особой устойчивостью они бытовали на русской территории. Так, характеризуя правила поведения за столом, принятые среди русских крестьян, известный писатель и этнограф С. В. Максимов писал: «. дело всех православных крестьян сидеть за столом чинно, унимать от смеху смешливых, пустяшных разговоров не водить и смотреть на хлебный стол как на божий престол».³ Наблюдение Максимова подтверждается многочисленными этнографическими свидетельствами. Например, в 1899 г. из Череповецкого у. Новгородской губ. сообщали: «У наших крестьян еда — святое и очень важное дело; даже стол, за которым едят, они сравнивают с церковным престолом и стараются избегать класть на него предметы, к еде не относящиеся. „Стол — тот же престол, за столом батюшка Христос сидел“, — говорят они».⁴ В с. Ухта Вытегорского у. Олонецкой губ. отмечено такое поверье: «Стол — то же, что в алтаре престол, а потому и сидеть за столом и вести себя нужно так, как в церкви».⁵ В Ярославском крае не разрешали «подымать веник выше стола, так как стол в избе, в переносном смысле, — престол в доме».⁶ Характерный случай описала наблюдательница из с. Мокрое Жиздринского у. Калужской губ.: «Стол — это престол божий, поэтому к столу они (крестьяне, — А. Т.) относятся как к святой вещи. Стать на стол — это святотатство, и никто из взрослых не станет на него. Как-то раз мне надо было что-то достать, для этого я стала на стол. Здесь была моя кухарка, она с ужасом посмотрела на меня: „Что это вы делаете? Ведь это — престол божий!“ — сказала она».⁷ До сих пор на вопрос о том, какое значение придается столу, в Гомельской и Житомирской обл. можно получить ответ: «Господний престол. И мы должны за столом сидеть и господа не забывать» (См.: Ллч. Г⁸); «Цэ еднакова, шо пристол ў цэрквы, шо стол ў хатэ» (Вш. Рдм. Ж.); «Стол — божый прэстол. На стали заўсёда ж хліб» (Жх. Мзр. Г.).

Чтобы проанализировать формулу «стол — это престол», необходимо обратиться к истории слов *стол* и *престол*, а также к истории их денотатов — традиционного стола и церковного престола.

Хорошо известно, что высокий стол, характерный для восточных и западных славян, является сравнительно поздним нововведением.⁹ Еще в XIX в. он был известен далеко не во всем славянском мире. Так, южные славяне (сербы, македонцы, болгары) пользовались низким круглым столиком, который появился у них под турецким влиянием. Низкие столики известны также на Украине, на Дону, на Кубани, у крымских татар, на побережье Азовского моря, в европейской Турции, в Анатолии, на Кавказе, в Центральной и Восточной Азии.¹⁰ Кое-где на Украине еще в XIX в. встречались глиняные столы.¹¹ Ч. Петкевич собрал в Речицком Полесье сведения о столах из глины, которые, по воспоминаниям сторожил, были в курных хатах; во второй половине XIX в. остатки таких столов сохранялись на местах работы в поле, при старых смолярнях, среди лесов и у болот.¹² В некоторых районах Польши и Словакии ели на низкой лавке, сидя на ней и вокруг нее; высоким столом пользовались только по большому празднику.¹³ На Бойковщине, в люблинской Руси и в некоторых других местах ели на маленьком столике, напоминающем квадратную табуретку.¹⁴ Широким распространением пользовался стол-скрыня; он был известен у чехов, на словацко-польском пограничье,¹⁵ на Украине,¹⁶ на Могилевщине.¹⁷ Традиционной мебелью украинцев Карпат также был стол-скрыня, за который садились лишь во время праздника; обычно ели на широкой переносной лаве, ее ставили посередине хаты и рассаживались вокруг на низких стульчиках.¹⁸

У восточных и южных славян до XX в. сохранилась еда на земле — это ритуальное действие связано, как правило, с культом предков и рассматривается исследователями как пережиточное явление.¹⁹ Специальные столы из земли выкапывали на Украине во время праздника, посвященного пастухам.²⁰ Особую тему представляют собой трапезы на могилах.²¹ Рисунок А. Олеария, сделанный в 1634 г. в Нарве, хорошо показывает, как происходило превращение могилы в ритуальный стол.²² Гуцулы во время «проводов» шли на кладбище, застилали скатертью могилы родственников и приглашали друг друга «до „стола“, себ то до застеленного гроба».²³

Вопрос о происхождении высокого стола остается спорным. Л. Нидерле полагал, что в древности славяне ели на земле, положив перед собой маленькую доску, как это было у кельтов, германцев, фракийцев и гуннов; положенная низко доска и представлялась ему прототипом высокого стола.²⁴ Д. Странска отметила в чешских миниатюрах XI—XII вв. изображения низкого столика, который, по всей вероятности, использовался как подставка для различных нужд, в том числе и для продуктов питания.²⁵ Этимолог В. Махек склонен распространять это наблюдение на праславянскую эпоху; по его мнению, «стол представлял собой тогда, скорее всего, что-то вроде нем. Ge-steel, подставку для различных домашних и ремесленных работ (только со временем и для еды)».²⁶

В богатых домах у болгар высокий стол отмечен в IX в., у чехов и на Руси — в XI в.²⁷ Имеется старинное свидетельство о том, что на пиру у князей, принявших христианство, бояре и князья, которые еще оставались язычниками, должны были сидеть на земле перед дверями «согласно языческому обычаю».²⁸ Широкое распространение высоких столов у восточных славян можно предположительно датировать X—XI вв., когда складывается диагональная структура жилища.²⁹ При такой структуре стол закреплен в красном углу, ориентированном на юг или восток и расположенном по диагонали от печи, которая ориентирована соответственно на север или запад.³⁰ Помимо восточных славян, диагональный принцип в построении жилища характерен для западных славян — чехов, словаков, поляков, известен он также в Венгрии, Румынии, Австрии, Швейцарии, в странах Северной Европы, в южнонемецкой области.³¹

В тех славянских землях, где стол закреплен в красном углу, на него смотрят как на неотъемлемую принадлежность дома, например при продаже дом передают новому владельцу вместе со столом. У чехов этот обычай отмечен еще в XVI в.,³² известен он у словаков,³³ на Орловщине,³⁴ нам не раз доводилось слышать о нем в Житомирской обл. Неподвижность стола и его неотделимость от жилища являются теми дифференциальными признаками, которые используются в целом ряде обрядов. Так, в Воронежской губ. «купленных кур вертят около столовой ножки, приговаривая: „Как стол от избы не отходит, так бы и вы, куры, от двора не отходили!“».³⁵ В Черниговской губ., чтобы прикормить к дому чужую собаку, ее об-

водили вокруг стола или его ножки и кормили хлебом.³⁶ Передвижение стола становится возможным только в ритуальной ситуации, например во время свадьбы или похорон.³⁷

Касаясь слова *стол*, необходимо отметить, что его современное значение является достаточно поздним.³⁸ Исследователь древнерусской лексики А. С. Львов отмечает: «Обычным словом в значении 'стул' употреблялось *столъ* и *стольць*. *Столъ* полагают отглагольным существительным от *стелю* > *столъ*, по типу: *беру* — *боръ*, *плету* — *плотъ*, *везу* — *возъ* и т. д. Таким образом, первоначально *столъ* мог быть подстилкой типа ковра, на котором сидели, ср. сѣдѣше же на стольци плетенѣ (Синайский патерик, 41 об.), перевод: εἰς θρόνον πλεκτόν».³⁹ По наблюдениям Нидерле, в славяно-русских текстах X—XIII вв. *столъ* обозначает ложе или лавку, на которых сидели или спали.⁴⁰

Наметив в общих чертах исторический подход к столу, перейдем ко второй части интересующей нас формулы — к слову *престол* и его денотату.

Слово *прѣстолъ* образовано в старославянском языке от *столъ* 'место сидения' при помощи приставки *прѣ-*,⁴¹ имеющей усилительное значение. Словообразование при помощи этой приставки в старославянском языке встречалось у существительных реже, чем у прилагательных, причем усилительное значение префикс мог сохранять и в этом случае.⁴² Выразительную параллель к интересующему нас случаю дает соотношение слов *мѣдрость* и *прѣмѣдрость*:⁴³ подобно тому, как *прѣмѣдрость* может быть понята как мудрость в высшей степени, сугубая мудрость, *прѣстолъ* можно определить как «сугубый», священный стол.

Старославянское *прѣстолъ* совмещало значения греческого слова θρόνος 'трон' и выражения ἡ αὐτὰ τραπέζα 'священный стол'.⁴⁴ Это совмещение подкреплялось религиозной символикой. По словам историка русской церкви Е. Е. Голубинского, «святая трапеза или престол есть обыкновенная трапеза или обыкновенный стол, обращенный на священное употребление. Из этого само собою следует, что престол должен был иметь форму обыкновенного стола, т. е. горизонтальной доски, поставленной на то или другое количество ножек».⁴⁵ При этом следует подчеркнуть, что у славянских народов, исповадовавших православие, «слово *алтарь* утратило свой пер-

воначальный смысл: у западных христианских писателей, как древнейших, так и новейших, оно употребляется для обозначения той принадлежности храма, которая у нас называется престолом».⁴⁶ Характерно в этом смысле, что в польском языке -слова, соответствующего русскому *престол*, нет, а в чешском слово *prestol* появилось только в XIX в. как заимствование из русского.⁴⁷

Церковный престол имеет ряд символических значений: «Он именуется жертвенником, потому что на нем приносится бескровная жертва за мир»; «принесение жертвы, совершение таинства причащения должно быть на престоле».⁴⁸ Кроме этого, престол «изображает небесный престол божий, и на нем таинственно присутствует сам Господь вседержитель».⁴⁹

Учитывая все это, можно расшифровать формулу «стол — это престол» следующим образом: (1) высокий стол, закрепленный в красном углу, подобен священному столу, престолу, составляющему принадлежность алтаря православной церкви. Народная этимология нашла опору в реальной этимологической и словообразовательной связи слов *стол* и *престол*. Показательны в этом отношении данные диалектов. Существительное *престол* выступает в качестве окказионального обозначения стола в ритуальных ситуациях и в поэтических текстах. Например, в псковских говорах отмечено употребление слова *престол* со значением 'свадебный стол': «Нявеста кланяецца в ноги . . . и садяцца за пристол, за сталы дубовые» (И. Б. Пчр. П.). В «Смоленском областном словаре» В. Н. Добровольского для слова *престол* указано значение 'стол, почетное место' с примером: «Залатому нажу в пристолы лижать».⁵⁰ В думе из собрания Я. Ф. Головацкого вернувшийся домой Ивасенько обнаруживает, что его Марысенька умерла: «Війшов Ивасенько до нової светлиці, Лежить его миленькая на престольниці».⁵¹ Престольницей здесь, очевидно, названа верхняя крышка стола.⁵² В формулах, предписывающих нормы поведения во время еды типа «За пристол садися — нильзя петь» (Пр. Прх. П.), само название стола престолом утверждает его высокую престижность и создает осязаемый семантический сдвиг.

Уподобление стола церковному престолу вписывалось в более широкий круг религиозно-бытовой символики: дом в какой-то мере уподоблялся храму, красный угол — алтарю, глава семьи — священнослужителю, акт принятия

пищи — жертвоприношению.⁵³ В этих условиях вторичное религиозное осмысление приобретали обычаи, которые изначально не были связаны с христианством. Показателен в этом смысле обычай держать постоянно на столе наиболее уважаемую пищу — хлеб и соль. Этот обычай известен у русских, украинцев, белоруссов,⁵⁴ поляков,⁵⁵ чехов, моравов.⁵⁶ У словаков под Яворниками стол оставляли пустым и непокрытым, свяченную воду, хлеб и соль клали на него только тогда, когда в доме был покойник.⁵⁷ У болгар и сербов тоже было принято класть хлеб на традиционные столы, когда их снимали со стенки, где они висели во внеобеденное время.⁵⁸ Названный обычай находит аналогию в запретах оставлять пустыми и «голыми» самые разнообразные предметы. У восточных славян, однако, он получил христианскую окраску. Об этом свидетельствует, в частности, широко известная пословица: «Хлеб на стол, так стол престол, а хлеба ни куска — так и стол доска».⁵⁹ Согласно этой пословице, хлеб как бы восседает на столе, превращая его тем самым в престол.

По замечанию Г. П. Федотова, «славяно-русское название престола вызывает представление о нем не как о столе («трапезе»), а как о троне».⁶⁰ Уподобление стола божьему престолу находит наиболее полное выражение в украинских материалах. Приведем записи соответственно из Литинского у. Подольской губ. и Переяславского у. Полтавской губ.: «Стол — святое место: это тот же престол бога»; «На столі гріх класты шапку, бо то місто самого бога».⁶¹ Чрезвычайно интересна украинская загадка о масле, — первый ее вариант описывает бытовой план происходящего, второй — символический: «Били, колотили і на стіл положили»; «Били мене, колотили і з царем на престолі посадили».⁶² Учитывая все это, можно расшифровать формулу «стол — это престол божий» следующим образом: (2) высокий стол, закрепленный в красном углу, подобен престолу, трону, на котором восседает бог. При этом и сам бог подчас представляется сидящим «на золотом столике».⁶³ Нетрудно заметить, что формула (2) находится в отношении дополнительности к формуле (1). В обоих случаях речь идет об уподоблении стола церковному престолу, однако в одном случае для престола более актуально значение «священный стол», «жертвенник», а в другом — «трон, престол бога».

Сакральность стола еще более возрастала, если на нем побывали атрибуты богослужения. Это хорошо видно в витебских материалах Н. Я. Никифоровского: «Так как за „оцёцким столом“ имеет место все лучшее в жизни простолудина, то последний, даже как мебель, стоит выше остальных предметов хатки: допустить на стол кошку, курицу или неразумное дитя почитается по меньшей мере предосудительным, потому что на нем бессменно покоится дар божий — хлеб да соль; но если когда-нибудь на том же месте покоились священные предметы, как то возможно при напутствии больного, при освящении дома и при молитвенном обходе священника, то стол делается сугубо почитаемым, и указанные выше нестроения приравниваются к кощунству».⁶⁴

Правила поведения и запреты, обусловленные народным почитанием стола, часто получают вторичную мотивировку. Так, на Буковине считали грехом положить под рождество шапку на стол, полагая, что из-за этого свиньи будут рыть подворье.⁶⁵ В Карелии шутят порой, что «если будешь варежки держать на столе, из долгов не вылезти никогда» (Пн. Ксм. К.). До сих пор в городах иногда говорят, что в доме кто-нибудь умрет, если положить на стол подушку, одеяло и т. п.⁶⁶ Приведем еще две приметы, бытующие в Гомельской обл.: «Як сяде за стол у шапцэ, теща глухая буде» (Рд. Ччр. Г.);⁶⁷ «Детей, говорят, нельзя становить на стол, а то будет упирливый (капризный, — А. Т.)» (Рд. Ччр. Г.).⁶⁸

На основе такого уподобления стола церковному престолу могла развиваться достаточно сложная символика. Проанализируем для примера материалы, собранные в пределах одной деревни в Карелии, на берегу Белого моря: «Попробуй-ка по столу кулаком стукнуть, — не давали старые люди. Стол — это престол. [—Какой?] Так раньше в церкви был престол»; «Стол — божья ладонь, нельзя кулаком ударить»; «Раньше говорили, шо нельзя по столу бить ни кулаками, ни ложками. Шо мать божия руку протянула по столу, ладонь на стол приложила. Подала она ладонь с хлебом и солью, сказала, шо ешьте, по столу не бейте»; «Стол — материнское сердце. Это мать божия на престоле стоит со своим ребенком. [Если, например, пьяный сын ударит кулаком по столу, то ему говорят] Не стукай кулаком: это престол, это материнское сердце»; «Хлопнет мужик по столу кулаком, то ругаются: „Это же ведь Богородицы престол,

мати божя усидеться не может“ Это Христос сказал» (Пн. Кмс. К.).

Комментируя эти записи, следует отметить, что божьей ладони может уподобляться не только стол, ср. великорусское: «Стол (земля, нива) — божья ладонь: кормит»,⁶⁹ а также отмеченное в Костромском крае: «Печь — ладонь божия».⁷⁰ Поверье о столе — материнском сердце — понимается двояко: материнское сердце — это, во-первых, сердце матери и, во-вторых, сердце Богородицы. Повод для соотнесения престола с Богородицей подали, несомненно, запрестольные образы.⁷¹

Возможно, что влиянием религиозной символики объясняется также то, что в некоторых восточнославянских текстах стол непосредственно соотнесен с христианским раем. Так, в конце XIX в. из дер. Мешково Орловского у. сообщали, что «во время обеда и ужина, если мало-мальски есть свободное время, то крестьяне стараются просидеть подольше, потому что, по их мнению, сколько за столом просидишь, столько в царстве небесном пробудеешь».⁷² Отражение этого поверья можно видеть в пословице: «Скольки за столом, столько и в раю» (Ос. Нвл. П.).

В этой связи представляет интерес обряд «ходить (садиться, собираться) в рай», известный по ряду сообщений из Харьковской губ.⁷³ Так, в слободе Кабанье Купянского у. на второй день после крестин «„ходят в рай“: приносят ведро воды, бабка наливает в кувшин, высыпает туда ржи, овса и проса, потом дает роженице умывать руки. Родильница сначала из правой горсти, потом из левой напьется; после этого водой из кувшина крестообразно мажут грудь, чтобы прибавилось молока. Потом идут в шинок пропивать бабкин заработок».⁷⁴ По другому сообщению из Купянского у., на третий день после крестин устраивают «злывки»: после «размывки» рук «родильница берет свое дитя, и тотчас начинается обхождение вокруг стола, на котором обыкновенно все приготовлено еще до размыванья. Впереди идет бабка и ведет за собой родильницу, которая держится за конец находящегося в руке у бабки полотна, а за родильницей следуют пришедшие на „злывки“ женщины. Они спрашивают бабку:

— Бабусю, куда вы идете?

— У рай.

— Боже вам помогай! Просите и нас с собою!

— Идите и вы с нами.

Когда в таком порядке обойдут кругом стола три раза, тогда все садятся за стол и начинается угощение». ⁷⁵ В слободе Курячевка Старобельского у. этот обряд также связан со столом. На третий день после крестин здесь делали следующее: «Слив на руки воду роженице, бабка стелет за столом на лавё кожух, на кожух сажают роженицу и подают обедать. Роженица подносит водку бабке и гостям. .; вся эта церемония у них называется посадить роженицу и гостей „в рай“». ⁷⁶ В других местах Старобельского у. таким образом называли весь обряд, совершаемый после крестин. Так, в слободе Мостки «на другой день крестин собираются к родильнице замужние женщины „в рай“, как они называют это собрание гостей». ⁷⁷ В слободе Никольское «на второй или третий день после родов собираются одни женщины на „злывки“ (или, иначе, в «рай»)». ⁷⁸ Отметим и сообщение из Ставропольской губ. (без указания места): «*Рай*. Обряд, совершаемый на другой день после крестин: гости, сидящие за закуской, обвязываются лентой». ⁷⁹

Можно высказать предположение, что соотнесение с раем стола и связанных с ним обрядов восходит к одному из значений церковного алтаря: «Алтарь знаменует земной рай, где жили наши родители». ⁸⁰ О популярности этой символики свидетельствует народное название царских врат — «райские ворота» или «райские двери»: «В церквях двери прорублены, это райские двери» (Кж. Мдв. К.); «Если женщина трудно родит, батюшка открывает „райские двери“ в церкви и евангелие» (Ол. Млр. Б.).

Из приведенных выше примеров видно, что уподобление стола церковному престолу оказало глубокое влияние на его ритуальную символику, а также на правила поведения во время еды, т. е. на ту сферу, которая ныне именуется застольным этикетом. Существенный интерес для выяснения того, как связан народный этикет с языческим и православным ритуалом, представляют собой правила, с которыми следует соотноситься, садясь за стол. Эти правила соотнесены с ритуальными обходами стола, к которым нам и следует теперь обратиться.

Ритуальный обход стола во время свадьбы известен во всем славянском мире, ⁸¹ в некоторых местах он оказал существенное влияние на обход наложницы в церковном обряде венчания. ⁸² На Украине и в Белоруссии вокруг стола об-

носили новорожденного.⁸³ Этот обычай также находит аналогию в церковном ритуале. И в католическом, и в православном мире широко распространен обычай обносить новорожденного вокруг церковного алтаря (престола).⁸⁴ Так, в мозырском Полесье при крещении священник обносил в алтаре вокруг престола мальчика, а девочку лишь подносил к царским вратам.⁸⁵

Вокруг стола, который для этого выносился на середину избы, обводили также роженицу: «Порядиху три раза кругом стола обвожае» (Бб. Ччр. Г.). Обряд имеет и варианты, например: «Як жонка мучаеца, хозяин вокруг стола ходит и на себе все разрывает» (Нв. Клн. Г.). В Костромском крае бабка трижды обводила роженицу вокруг стола со словами: «Освободи, господи, душу грешную, а другую безгрешную».⁸⁶ Этот обряд отмечен также в Тульской, Могилевской, Харьковской⁸⁷ и в ряде других губерний.⁸⁸

Таким образом, обход стола является устойчивым элементом целого ряда восточнославянских ритуалов. Тем более значимо, что в обычное время он повсеместно возбранялся. Правило застольного этикета создает здесь тот нейтральный фон, на котором ритуал воспринимается как нечто нарушающее норму. В обычное время человек должен выходить из-за стола на ту сторону, с которой входил за него. Так, например, в Тихвинском у. Новгородской губ. полагали, что «если обойти стол кругом, народится целое застолье ребятишек»;⁸⁹ в Череповецком у. — что «ребят будет много у того, кто окружит стол; у него будет столько детей, сколько человек сидело за столом»;⁹⁰ в Ярославском крае — что у «выходящего кругом стола не будут жить крестники»;⁹¹ в Острожском у. Воронежской губ. — что в этом случае «жинка умрет»;⁹² в той же губернии (без указания места) и в Александровском у. Екатеринославской губ. — во второй раз придется жениться или выходить замуж;⁹³ в Купянском у. Харьковской губ. — «умрет жена или, если это сделает замужняя женщина, — муж»;⁹⁴ по другому сообщению оттуда же, — «умрет мать»;⁹⁵ в Слуцком у. Минской губ. — «будзе сварка».⁹⁶ В Гомельской обл. говорят, что нельзя обойти стол кругом, «а не то ў леси заблудиш» (Пр. Втк. Г.); так же объясняли этот запрет в Нежинском у. Черниговской губ.⁹⁷ В сообщении из Череповецкого у. Новгородской губ. отражено, с какой именно стороны нужно входить за стол: «. . . он (хозяин, —

А. Т.) строго наблюдает, чтобы заходили за стол с одной стороны, именно против солнца, и того, кто по забывчивости вздумает зайти с другой стороны, в-посолонь, он щелкнет ладонью по лбу, обругает „нехрещеным старовером“ и заставит заходить, откуда следует. Напротив, из-за стола следует выходить в обратную сторону, т. е. в-посолонь, чтобы не обойти стол кругом».⁹⁸

Представление о сложном взаимодействии народного мировоззрения и религиозной символики будет неполным, если не упомянуть о влиянии письменной традиции.⁹⁹ Так, несомненное влияние на застольный этикет русских крестьян оказало «Житие св. Нифонта», которое пользовалось значительной популярностью на Руси.¹⁰⁰ Приведем так называемое «Слово о ядении» из этого «Жития» по списку XVII—XVIII вв., опубликованному А. В. Рыстенко.

И потомъ святыи ходя и обрѣте чловѣка обѣдующа съ женою своею и съ чады. И видѣ предъ ними юношы благообразны во свѣтлыхъ ризахъ престоющихъ со благоговѣніемъ, руцѣ к персемъ имуще приложени. Бѣ же ихъ числомъ елико и ядущихъ. Святыи же вельми сему удивляшеся, глаголя: «Убо что се преславное чудо: како сѣдящии въ послѣдней нищетѣ сущи, а предстоящии зѣло свѣтлы ризы имуще?». И не домышляшеся о семъ, и помолися со слезами Богу, да явитъ ему, кто суть предстоящии ти, и что тако сѣдящии почтени отъ нихъ.

И посла къ нему Господь ангела своего и глагола ему: «Предстоящии — ангелы суть Божіи, повелѣніе имутъ отъ Бога, да во время обѣда предстанутъ, яко добріи Божіи служители, идѣже бо бываетъ яденіе съ молчаніемъ и съ молитвою, ту предстоятъ ангелы Божіи, руцѣ къ персемъ пригнувшіе, а егда начнутъ чловѣцы, ядуще на трапезѣ, ино что глаголати неугодное Богу, празднословіе или хулу на кого или оклеветаніе и осужденіе и брашно хулити — ово глаголюще добро, ово же не добро или смердитъ, — и тако, яко же дымъ отгонитъ пчелы, сие и злыя бесѣды отгонятъ ангелы Божіи. Отшедшимъ же святымъ ангеломъ, тогда приходятъ темныя дуси, лукавыя бѣси, и всѣвають многія нелѣпыя рѣчи посреде ядущихъ, таже отъ празднословія и до сквернословія, дондеже въ великъ грѣхъ нисходятъ». «И того ради бываетъ на ны гнѣвъ Божій, и небо затворяется и плодомъ пагуба, поне пищу пріемлюще безъ страха и ядятъ безъ благодаренія». И сія святыи глаголя, удиви слышащихъ.¹⁰¹

Приведенное выше «Слово о ядении» часто включалось в рукописные сборники,¹⁰² отразилось в Домострое.¹⁰³ Поверье о том, что, пьянствуя, люди отгоняют ангелов от стола и призывают бесов, изложено также в «Слове св. отца Василия о посте», известном по рукописи XIV в.¹⁰⁴ Эти поверья следует сопоставить не только с широко распространенными народными приметами типа «кто плюнет направо, тот попадет в ангела-хранителя, а налево —

попадет в черта»,¹⁰⁵ но и с рассказами о «видимом для некоторых участии ангелов и небесных сил при совершении евхаристической жертвы»,¹⁰⁶ которые представляют собой устойчивый мотив житийной литературы.

Прямое или опосредованное влияние «Слова о ядении» сказалось в легендах, быличках, поверьях, приметах, а также в лубочных картинках.¹⁰⁷ Так, например, в дер. Радомль Болховского у. Орловской губ. молодым, смеявшимся за столом, выговаривали: «Разве можно за столом смеяться, когда едят! Надо сидеть смирно, потому что когда все сидят смирно, то ангел небесный сидит с нами и благословляет нашу трапезу; а когда смеешься, то ангел божий отходит от нашей трапезы со слезами, а на его место садится диавол, который радуется и потешается, что мы Ангала отогнали, а его пригласили».¹⁰⁸ Из дер. Мешково Орловского у. сообщали: «Перед едой крестьяне умывают руки, молятся богу, тогда уже начинают и есть. За едой никаких непристойных разговоров и ругательств не бывает. Всякую пищу крестьяне едят, перекрестившись. Кто сядет есть, не умывши рук и не помолившись, то этот человек съедает в три раза более, чем ему полагается, потому что это будет есть не он, а с ним сидящие домовые, лесовые и проч. Они сидят около немоляки, разинув рты. Человек почерпнет ложку и думает, что это себе в рот несет, а это кому-нибудь из сидящих с ним духов».¹⁰⁹

В быличках, рассказанных от лица людей, которые якобы побывали у лешего, общим местом является такого рода сообщение: «Питались мы тем, что было положено без божьего благословения: приходили в какой-нибудь дом, где люди ссорились и враждовали между собою, и ели за столом вместе с хозяевами».¹¹⁰ Представление о том, что нечистая сила может принять участие в трапезе, отразилось во фразеологии и в многочисленных приметах, например в украинском: «З дідьком не сягай з одніі миски».¹¹¹ В 1899 г. из Череповецкого у. Новгородской губ. сообщали: «Торопливость в еде признается неприличною и греховною. „Чего хватаешь? — кричит большак на торопливого. — Али за двух хошь есть?“ (Намек на дьявола). Нельзя есть в „прихлебку“, т. е. нельзя брать ложкой похлебку сряду два раза за одним откушенным куском — это большой грех, потому что вторая ложка идет в пользу беса. На том же основании нельзя брать на ложку два куска мяса: один бесу по-

ступит».¹¹² Полагали также, что нечистая сила может нагадить в ложку. Так, в Тихвинском у. Новгородской губ. считали, что «есть за столом надо молча, разговаривать за столом грешно. Где за столом во время еды разговаривают, там, наверно, нечистый присутствует и невидимо в кушанье всякую гадость примешивает».¹¹³ В Галичском у. Костромской губ. «если кто-либо из ребят засмеется, тому замечают: „Што гогочешь? Ты гогочешь, а в ложку-то тебе бес кастит!“».¹¹⁴

Подводя итоги, хочется подчеркнуть, что нами рассмотрен лишь один аспект ритуальной символики стола у восточных славян — поверья, так или иначе связанные с уподоблением стола церковному престолу. Это уподобление нашло языковое выражение в формулах «стол — это престол» и «стол — это престол божий». Устойчивости данных формул во многом способствовала этимологическая связь слов *стол* и *престол*. Перед нами, таким образом, пример влияния языка на народное мировоззрение. Символика жертвенника и трона бога, связанная с церковным престолом, была перенесена на закрепленный в красном углу стол. Возможно, что с символикой алтаря связан также украинский обряд «ходить в рай». Ритуальные обходы стола, приуроченные к свадьбе, к рождению ребенка и к крестинам, коррелируют с запретом обходить стол в обычное время, известным у русских, украинцев и белорусов. Народное представление о том, что при трапезе за спиной человека присутствуют ангелы или черти, находит прямое соответствие в эпизоде из переводного «Жития св. Нифонта», широко известном на Руси.

Проанализированный материал позволяет сделать и наблюдения более общего характера. Они касаются соотношения народного этикета и ритуалов. В наиболее общем случае этикетные правила и запреты образуют тот нейтральный фон, на котором ритуальное поведение воспринимается как особо отмеченное, выпадающее из нормы.

Для народного этикета в целом характерна подключенность к системе устойчивых и подчас чрезвычайно архаических верований. Поэтому наиболее перспективным направлением в изучении народного этикета представляется нам выявление его многообразных связей со всем ритуально-мифологическим комплексом.

¹ Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1929, cz. 1, s. 583—584.

² Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, с. 154—157; Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 56—66, 204—207; Mischkowski H. Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer Königsberg, 1917. 41 S.; Ränk G. Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. Helsinki, 1949, S. 12—22 (FFC, № 137); Onasch K. Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten. Leipzig, 1981, S. 24—25.

³ Максимов С. В. Куль хлеба и его похождения. — Собр. соч. 5-е изд., Спб., б. г., т. 7, с. 181.

⁴ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 834, л. 20.

⁵ Там же, ед. хр. 885, л. 20.

⁶ Костоловский И. В. Из поверий Ярославского края. — ЭО, 1913, № 1—2, с. 249.

⁷ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 491, л. 1.

⁸ Сокращения населенных пунктов раскрыты в конце статьи.

⁹ Niederle L. Život starých slovanů. Praha, 1913, d. 1, sv. 2, s. 877—879; Plessingerová A. Otázka existence stolu, jeho vývoje a stolování ve slovenských dědinách pod Javorníky. — Slovenský národopis, 1962, r. X, č. 2, s. 256—275.

¹⁰ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. — В кн.: Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956, с. 421; Moszyński K. Kultura. cz. 1, s. 582.

¹¹ Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки. с. 422; Moszyński K. Kultura. cz. 1, s. 581—582.

¹² Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938, s. 94.

¹³ Moszyński K. Kultura..., cz. 1, s. 583; Plessingerová A. Otázka. ., s. 267—269; Stránská D. Skřínkové stoly. — Český lid, 1962, № 6, s. 254.

¹⁴ Moszyński K. Kultura. ., cz. 1, s. 583.

¹⁵ Stránská D. Skřínkové stoly, s. 260; Plessingerová A. Otázka. ., s. 265—266.

¹⁶ Милорадович В. Житие-бытие лубенского крестьянина. — Киевская старина, 1902, № 4, с. 132.

¹⁷ Сердюков И. Крестьянская жизнь и обычаи в Мстиславльском уезде. — Могилевск. губ. вед., 1867, часть неофициальная, № 50, с. 247.

¹⁸ Гонтар Т. О. Народне харчування українців Карпат. Київ, 1979, с. 57—58.

¹⁹ Moszyński K. Kultura. ., cz. 1, s. 580; Plessingerová A. Otázka. . s. 267.

²⁰ Свенцицка А., Охримович С., Пеленський Є., Драган М. День пастухів — «петриковання». — Матеріяли до етнології й антропології, Львів, 1929, т. 21—22, ч. 1, с. 297—301.

²¹ Murko M. Das Grab als Tisch. — Wörter und Sachen. Heidelberg, 1910, Bd 2, S. 79—160.

²² Олсариий А. Описание путешествия в Московию. Спб., 1906, с. 8.

²³ Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1904, ч. 4, с. 241—242 (Матеріяли до українсько-руської етнології; Т. 7).

²⁴ Niederle L. Život. ., d. 1, sv. 2, s. 878.

²⁵ Stránská D. Střínkové stoly, s. 254.

²⁶ Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. 2-é vyd. Praha, 1968, s. 590.

²⁷ Niederle L. Život. ., d. 1, sv. 2, s. 879.

- ²⁸ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956, с. 201—202.
- ²⁹ Байбурин А. К. Жилище. с. 129—130.
- ³⁰ Там же, с. 125—131.
- ³¹ Frolcs V. Společenská funkce jizby lidového domu na Moravě. — *Narodopisné aktuality*, 1972, г. IX, ч. 2, с. 89.
- ³² Ibid., с. 87.
- ³³ Plessingerová A. Otázka. ., с. 247
- ³⁴ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 1097, л. 13.
- ³⁵ Селиванов А. И. Этнографические очерки Воронежской губернии. — В кн.: Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886, т. 2, с. 105.
- ³⁶ Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902, с. 245.
- ³⁷ Байбурин А. К. Жилище. ., с. 157.
- ³⁸ Харузин А. Славянское жилище в северо-западном крае. Вильна, 1907, с. 205.
- ³⁹ Львов А. С. Лексика «Повести временных лет». М., 1975, с. 97—98. Для семантики слова *столъ* в древнерусском языке важно выражение *сѣдѣти на столѣ* 'владеть', 'княжить' (там же, с. 97).
- ⁴⁰ Niederle L. *Zivot*. ., d. 1, sv. 2, s. 879.
- ⁴¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971, т. 3, с. 361; Machek V. *Etymologický slovník*. ., с. 483; *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb, 1935, d. 11, s. 934.
- ⁴² Цейтлин Р. М. Старославянские прилагательные с приставкой «прѣ-». — *Studia palaeoslovenica*. Praha, 1971, s. 65—71; *Etymologický slovník slovanských jazyků*. Praha, 1973, sv. 1, s. 167—168.
- ⁴³ Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. М., 1977, с. 165.
- ⁴⁴ Фасмер М. Этимологический словарь. ., т. 3, с. 361.
- ⁴⁵ Голубинский Е. Е. История русской церкви. 2-е изд. М., 1904, т. 1, вторая половина тома, с. 166. Развитие алтаря в католической церкви шло по иному пути, нежели в православной. См.: Покровский Н. В. Памятники христианской архитектуры, особенно русские. СПб., 1910, с. 80; Lasteury R. de *L'architecture religieuse en France à l'époque romane*. Paris, 1912, p. 93—99, 679—693.
- ⁴⁶ Петровский А. Алтарь. — Православная богословская энциклопедия. Пг., 1900, т. 1, с. 552.
- ⁴⁷ Machek V. *Etymologický slovník*. ., с. 483.
- ⁴⁸ Никольский К. Руководство к изучению богослужения православной церкви. СПб., 1901, с. 6, 121.
- ⁴⁹ Там же, с. 6. Ср. в другой формулировке: «. престол означает царский трон господя, главы церкви» (в кн.: Краткое объяснение устройства храма и утвари церковной как принадлежностей богослужения. М., 1872, с. 10).
- ⁵⁰ Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914, с. 701—702.
- ⁵¹ Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, т. 1, с. 181.
- ⁵² Гринченко Б. Д. Словарь украинского языка. Киев, 1909, т. 3, с. 405.
- ⁵³ О том, каким почетом окружался красный угол в XVI—XVII вв., сообщают иностранцы, побывавшие в Московском государстве; см.: Олсари А. Описание. ., с. 316—317; Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1905, с. 115.
- ⁵⁴ См., напр.: Дмитриуков А. Д. Нравы, обычаи и образ жизни в Судженском уезде, Курской губернии. — Московский телеграф, 1831,

№ 10, с. 265; Сер ж пу то ў с к і А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930, с. 83, № 946.

⁵⁵ Głogier Z. O chlebie i zwyczajach przy pieczywie u ludu w Tykocińskim. — *Wiśła*, 1898, t. XII, cz. 1—2, s. 342.

⁵⁶ Dostal P. Chléb v názorech lidu v Chabičove ve Slezsku. — *Ceský lid*, 1895, r. V, zesz. 3, s. 232; Bartoš F. Moravský lid. Telč, 1892, s. 129—130.

⁵⁷ Plessingerová A. Otázka. ., s. 243—245.

⁵⁸ Мијатовић С. М. Српска народна јела (с прилохом о пићима) у Левчу и у Темнићу. — СЕЗБ Х. Београд, 1908, с. 52; Маринов Д. Народна вяра и релігійозни народни обичаи. — СБНУ XXVIII, София, 1914, с. 93.

⁵⁹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 4, с. 328. Это представление является достаточно устойчивым. Ср. современные записи: «Какой хошь хлеб будь, хлеба ни куска, то и стол доска» (Кр. Нвл. П.). То же можно сказать о пословице: «Бог на стене, хлеб на столе» (Даль В. И. Толковый словарь. т. 4, с. 552); ср.: «Нельзя на стол сесть. Это, говоря, богова ладонь. А икона — портрет Бога» (Нс. Ччр. Г.).

⁶⁰ Федотов Г. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935, с. 52.

⁶¹ Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Спб., 1872, т. 1, вып. 1, с. 102.

⁶² Загадки. Київ, 1962, с. 167, № 1591. Ср.: «Били меня, колотили меня, а потом на престол посадили меня!» (Ел. Ост. П.).

⁶³ Материалы по этнографии Гродненской губернии / Под ред. Е. Романова. Вильна, 1911, вып. 1, с. 34.

⁶⁴ Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии. Витебск, 1895, с. 317.

⁶⁵ Купчанко Г. И. Песни Буковинского народа. — Зап. юго-западного отд. имп. Геогр. о-ва, Киев, 1875, т. 2, с. 381; ср.: Сер ж пу то ў с к і А. Прымхі. ., с. 119, № 1171, с. 131, № 1344.

⁶⁶ Устное сообщение О. В. Беловой.

⁶⁷ Ср.: Pietkiewicz Cz. *Kultura duchowa*. ., s. 230.

⁶⁸ Ср.: Federowski M. *Lud białoruski na Rusi litewskiej*. Kraków, 1897, t. 1, s. 306, N 1681; Bartoš F. *Moravský lid*, s. 130; Plessingerová A. *Otázka*. ., s. 244.

⁶⁹ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957, с. 810.

⁷⁰ Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае. — В кн.: Второй этнографический сборник. Кострома, 1920, с. 27; см. также: Байбурин А. К. Жилище. ., с. 154.

⁷¹ Запрестольные богородичные образы имеют давнюю традицию (Голубинский Е. Е. История русской церкви, с. 165—166; Покровский Н. Очерки памятников христианской иконографии и искусства. Спб., 1900, с. 276). В византийской и древнерусской письменности встречаются упоминания об алтаре как символе Богородицы (Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Спб., 1881, ч. III—V, с. 19).

⁷² ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 1092, л. 4. Сходное поверье отмечено на Черниговщине (Гринченко Б. Д. Из уст народа. Чернигов, 1901, с. 30).

⁷³ См.: Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры. (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981, с. 105—107.

⁷⁴ Иванова А. В., Марусов П. Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Слобода Кабанье. — В кн.: Харьковский сборник. Харьков, 1893, вып. 7, с. 433—434

⁷⁵ Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. — ЭО, 1897, № 1, с. 31—32.

⁷⁶ Шинкарева Д. Слобода Курячевка. — В кн.: Харьковский сборник. 1895, вып. 9, с. 361.

⁷⁷ Хотьинцева С. А., Ушкова А. А. Слобода Мостки. — Там же, 1894, вып. 8, с. 78.

⁷⁸ Калашниковы Г. А. и А. М. Слобода Никольское. — Там же, с. 211.

⁷⁹ Картотека «Словаря русских народных говоров» (Словарный сектор Ленингр. отд-ния Ин-та языкознания АН СССР).

⁸⁰ Никольский К. Руководство. с. 5.

⁸¹ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 193—194; *Zmigródzki M. Lud Polski i Rusi wśród Słowian i Aryów. Ks. 1. Obrzędy weselne. Kraków, 1907, s. 66; Komořowski J. Tradičná svadba i slovanov. Bratislava, 1976, s. 149—151.*

⁸² См.: Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці, у Чернігівщині. — Матеріяли до українсько-руської етнології, Львів, 1900, т. 3, с. 106. Обход налож во время свадьбы, метафорическое описание которого находят еще у Мефодия Патарского (IV в.), восходит исторически к обходу престола со святыми дарами (Катанский А. К истории литургической стороны таинства брака. Христианское чтение, 1880, № 1—2, с. 105—118).

⁸³ *Bystroń J. S. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Kraków, 1916, s. 99—101.*

⁸⁴ Дитина в звичаях і віруваннях українського народу / Зібрав Мр. Г [рушевський]. — Матеріяли до українсько-руської етнології, Львів, 1906, т. 8, с. 52; *Bystroń J. S. Słowiańskie obrzędy rodzinne, s. 100.*

⁸⁵ *Moszyński K. Polesie wschodnie. Warszawa, 1928, s. 80, N 370; личные записи автора.*

⁸⁶ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 626, л. 1.

⁸⁷ Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. — ЭО, 1895, № 4, с. 72; Иванов П. Этнографические материалы. ., с. 25; Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8, с. 331.

⁸⁸ См. сводку источников: Дитина в звичаях. с. 22.

⁸⁹ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 780, л. 2.

⁹⁰ Там же, ед. хр. 834, л. 5.

⁹¹ Костоловский И. В. Из поверий Ярославского края, с. 219.

⁹² Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах, Острожского уезда. — ЖС, 1906, № 4, с. 167

⁹³ Селиванов А. И. Этнографические очерки. ., с. 108; Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876, с. 20.

⁹⁴ Иванов П. Народные обычаи, поверья и приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате. — В кн.: Харьковский сборник, 1889, вып. 3, с. 57.

⁹⁵ Иванов П. Этнографические материалы. ., с. 41.

⁹⁶ Сержпутоўскі А. Прымхі. ., с. 80, № 898.

⁹⁷ Гринченко Б. Д. Из уст народа, с. 31.

⁹⁸ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 834, л. 6.

⁹⁹ Ср.: Адрианова-Перетц В. П. К вопросу о круге чтения древнерусского писателя. — ТОДРЛ, Л., 1974, т. 28, с. 3—29.

¹⁰⁰ См.: Поленов Д. В. Житие св. Нифонта Константиноград-

ского по рукописи XII—XIII века. — Изв. ОРЯС, Спб., 1861, т. 10, вып. 1, с. 374—387; Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. Спб., 1863, т. 1, с. 294—295. Первый русский перевод этого жития помечен 1219 г., оно включалось в «Четьи-Минеи» митрополита Макария (Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. М., 1907, вып. 12, стб. 480а—522г), впоследствии — в «Четьи-Минеи» Дмитрия Ростовского.

¹⁰¹ Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови. Одеса, 1928, с. 433.

¹⁰² Поленов Д. В. Житие. ., с. 385—386; Яковлев В. А. К литературной истории древнерусских сборников. Одесса, 1898, с. 63; Чаговец В. А. Жизнь и сочинения преподобного Феодосия. — Унив. изв., Киев, 1901, № 10, с. 140—141.

¹⁰³ Домострой по Коншинскому списку и подобным. М., 1908, 10—11.

¹⁰⁴ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. — Зап. имп. Моск. археол. ин-та, М., 1913, т. 18, с. 290—292. Н. М. Гальковский считал «Слово» русским произведением.

¹⁰⁵ Н. О недостатках веры в русском народе. — Дух христианина, 1861—1862, № 12, с. 269.

¹⁰⁶ Багрецов Л. Смысл символики, усвояемой св. отцами и учителями церкви христианскому храму и его составным частям. Спб., 1910, с. 16.

¹⁰⁷ Афанасьев А. Н. 1) Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. 2, с. 43—44; 2) Народные русские легенды. Казань, 1914, с. 133—134, 139—141; Петров А. Влияние церковного учения и древнерусской письменности на миросозерцание русского народа, и в частности на народную словесность, в древний допетровский период. Казань, 1883, с. 299—300; Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Спб., 1881, т. 3, № 757. См. также: Бјелокосић Л. Г Српска народна јела у Босни и у Херцеговини. — СЕЗБ X, Београд, 1908, с. 116.

¹⁰⁸ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 1077, л. 13.

¹⁰⁹ Там же, ед. хр. 1092, л. 4.

¹¹⁰ Там же, ед. хр. 680, л. 6 (Новгор. губ.).

¹¹¹ Номис М. Українські приказки, прислів'я и таке инше. Спб., 1864, № 5985.

¹¹² ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 834, л. 3—4.

¹¹³ Там же, ед. хр. 780, л. 2.

¹¹⁴ Там же, ед. хр. 600, л. 4—5.

Сокращения населенных пунктов ¹¹⁵

Брестская обл. (Б.)

Ол. Млр. Б. — Олтуш Малоритского р-на, зап. А. Ф. Журавлева, 1977.

Гомельская обл. (Г.)

Пр. Втк. Г. — Присно Ветковского р-на, зап. автора, 1982

Нв. Клн. Г. — Новинки Калинковичского р-на, зап. анонимная, 1975

Жм. Ллч. Г. — Жмурное Лельчицкого р-на, зап. автора, 1980

См. Ллч. Г. — Симоници Лельчицкого р-на, зап. автора, 1980

- Ст. Ллч. Г. — Стодоличи Лельчицкого р-на, зап. автора, 1980
 Жх. Мзр. Г. — Жаховичи Мозырского р-на, зап. автора, 1983
 Бб. Ччр. Г. — Бабищи Чечерского р-на, зап. автора, 1980
 Нс. Ччр. Г. — Нисимковичи Чечерского р-на, зап. автора, 1980
 Рд. Ччр. Г. — Рудня Чечерского р-на, зап. автора, 1980

Житомирская обл. (Ж.)

- Вш. Рдм. Ж. — Вышевичи Радомышльского р-на, зап. автора, 1981.

Карельская АССР (К.)

- Кж. Мдв. К. — Кожма Медвежьегорского р-на, Картотека Словаря русских говоров Карелии (ЛГУ), 1965
 Пн. Кмс. К. — Поньгома Кемского р-на, зап. О. В. Беловой и автора, 1980

Псковская обл. (П.)

- Кр. Нвл. П. — Крутелево Невельского р-на, 1963
 Ос. Нвл. П. — Осовик Невельского р-на, 1962
 Ел. Ост. П. — Елохово Островского р-на, 1968
 Пр. Прх. П. — Перхово Порховского р-на, 1962
 И. Б. Пчр. П. — Иваново Болото Печорского р-на, 1961

¹¹⁵ Записи, относящиеся к Брестской, Гомельской и Житомирской обл., заимствованы из Полесского архива (Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР) и из личной картотеки автора, к Псковской области — из картотеки Псковского областного словаря (ЛГУ, Архив межкафедрального словарного кабинета им. Б. А. Ларина).

ВЕРБАЛЬНЫЕ И НЕВЕРБАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА КОММУНИКАЦИИ

М. А. Родионов

Этнокультурные особенности языка жестов у арабов Сирии и Ливана

Принято считать, что основные достижения классической арабистики связаны прежде всего с изучением письменных источников. Между тем многие выдающиеся исследователи Арабского Востока обращались и к внетекстовым аспектам этнокультурной традиции. Среди них — Т. Нельдеке, И. Гольдциер, Г. Ламменс и др. Мимика и жесты как вспомогательные средства при речевом общении или как относительно самостоятельные коммуникативные подсистемы вызвали интерес отечественных востоковедов. А. Е. Крымский обратил внимание на половую дифференциацию жестов у жителей Бейрута в конце XIX в.¹ И. Ю. Крачковский, комментируя предметы мужской и женской одежды из Сирии, поступившие в собрание Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (опись № 5752), особо остановился на функции частей арабского костюма (рукава, подол, пояс) при жестикуляции. В 1930 г. иранист Ю. Н. Марр выдвигал широкие планы этнолингвистического изучения «линейной, или ручной, речи», т. е. мимики и жестов.²

Начиная с середины XX в. число работ, посвященных жестомимике, неуклонно увеличивается. Этнические особенности кинесического и проксемического уровня общения рассматриваются в изданиях международной серии «Approaches to Semiotics». В 1977 г. появилась монография Института языкознания АН СССР «Национально-культурная специфика речевого поведения», затронувшая некоторые вопросы кинесики. Созданы первые сводные каталоги жестов, например словарь Т. Бруна.³ Соответствующий арабский материал частично отражен в отдельных публикациях зарубежных и советских авторов.⁴

Обычно исследователи фиксируют жесты, описывая их

естественным языком или шифруя их с помощью специальных обозначений. Громоздкие описания, многозначные метафоры или сложные системы шифровки могут в лучшем случае дать синхронистический срез жеста, но неспособны исчерпывающе выразить законченный характер и темпоритм движения.⁵ К тому же в вербальном описании невербального поведения таится опасность своеобразной экспансии словесного подхода. Не меньшие трудности существуют и в классификации жестов.⁶ Однако для краткости изложения приходится обращаться к словесной передаче жестов и к несколько условной их рубрикации.

Рассмотрим некоторые экспрессивные жесты арабов Ливана и Сирии, отражающие этнокультурные особенности местной жестовой традиции. Они выполняются совместно с экспрессивной мимикой и часто сопровождаются несмыслоразличительными звуками (цоканьем, присвистом и т. д.), междометиями и целыми словесными формулами. Ряд приводимых жестов уже был описан в научной литературе.⁷ Я привожу только те традиционные экспрессивные жесты, которые непосредственно наблюдал у ливанцев и сирийцев во время пребывания в арабских странах.

Все эти жесты можно разделить на 3 группы: 1) применяющиеся как эмоциональный комментарий устной речи; 2) оформляющие неоднозначные или вербально незавершенные высказывания; 3) используемые сравнительно независимо от речевых средств.

1. Жесты, применяющиеся как эмоциональный комментарий к устной речи.

1.01. Ритмичное движение рукой на уровне груди, кончики всех пальцев сомкнуты щепотью. Значение жеста: убежденность, решительность.

1.02. Жест сходен с предыдущим, за исключением того, что большой и указательный пальцы сложены колючком. Значение жеста аналогично 1.01.

1.03. Рука согнута в локте, пальцы сложены в кулак, который равномерно опускается и поднимается в такт речи. Одновременно большой палец опускается на сгиб указательного и затем выпрямляется. Значение жеста аналогично 1.01 и 1.02.

1.04. Большими и указательными пальцами обеих рук подергивается одежда на уровне груди. Остальные пальцы отведены в сторону и слегка согнуты. Жест чаще выполня-

ется слушающим, чем говорящим. Значение жеста: неодобрение, отстраненность.

1.05. Ребра указательных пальцев трутся друг о друга на одном уровне. Остальные пальцы загнуты. Жест сопровождает слова «савā-савā» («совершенно одинаково»). Значение жеста: полное сходство, равенство, совместность.

1.06. Рука идет вниз от уровня глаз, имитируя поглаживание бороды. Дойдя до подбородка, пальцы смыкаются. Специфически мужской жест. Часто сопровождает рассказ о привлекательной женщине или является реакцией на ее появление. Значение жеста: восхищение.

1.07. Ладонь руки касается лба, а затем сердца. Жест часто выполняется для усиления формулы «‘ала ра’си» («ваши слова у меня на голове»). Значение жеста: безусловное подчинение, внимание, уважение.

1.08. Согнутая в локте рука поднята сбоку немного выше головы. Ладонь обращена к виску и полураскрыта. Значение жеста: просьба о внимании.

1.09. Слушающий хлопает вытянутыми пальцами по подставленной ладони говорившего. Значение жеста: одобрение удачной фразы.

2. Жесты, используемые для оформления неоднозначного или вербально незавершенного высказывания.

2.01. Указательный палец с вывертом ладони вверх направлен на объект, к которому говорящий желает привлечь внимание. Значение жеста: конкретизация не названного или точно не определенного прямого дополнения («Поправь занавеску!»; «Дай газету эту, а не ту!» и т. д.).

2.02. Вытянутая вперед рука обращена ладонью вниз. Пальцы делают скребущее движение. Жест выполняется вместе с восклицанием: «Уейнак?!» («Где ты?!») или «Йāа...» («Эй...»). Значение жеста: «подойди сюда».

2.03. Рука полусогнута, подушечки большого и указательного пальца трутся одна о другую. Жест уточняет тему разговора. Значение жеста: деньги, взятка.

2.04. Ребро ладони правой руки наносит скользящий удар по верхней плоскости кулака левой руки, расположенного вертикально перед туловищем. Движение направлено от тела и имитирует отсечение головы. Жест применяется для завершения высказывания об объекте беседы. Значение жеста: угроза, пожелание насильственной смерти.

2.05. Ладони обеих рук подняты параллельно вискам.

Ритуальный мусульманский жест, выполняемый иногда и в светских ситуациях. Значение жеста: мольба.

2.06. Ладони сложены вертикально перед грудью. Ритуальный христианский жест, нередко выполняемый в мирской обстановке. Значение жеста аналогично 2.05.

2.07 Вытянутая рука с расставленными пальцами направлена в лицо собеседнику. Движение часто сопровождается словами «ал-хамсе би 'айнак!» («пятерня тебе в глаз!»). Значение жеста: проклятие.

По поводу этого жеста, широко распространенного у населения Передней Азии и Магриба и одного из древнейших в данном ареале, существует обширная литература.⁸ Его символику обычно объясняют так: средний и безымянный пальцы закрывают врагу глаза; мизинец и указательный — затыкают уши, а большой палец закрывает уста. Защитным амулетом от подобного проклятья служит так называемая «ладонь Фатимы» — изображение открытой руки с глазом на ладони. Интересно, что в совсем другой этнокультурной системе — в английской кинесике — имеется сходный комплексный жест, обозначающий полное неведение.⁹

3. Жесты, применяемые сравнительно независимо от речевых средств.

3.01. Резкий короткий кивок головой назад. Подбородок идет вверх, брови подняты, губы поджаты. Жест сопровождается цоканьем, производимым кончиком языка, прижимаемого к альвеолам. Этот характерный жест навсегда запоминается наблюдателю. Значение жеста: отрицание.

3.02. Покачивание головой из стороны в сторону. Брови высоко подняты, рот раскрыт. Жест служит заменой вопроса «шӯу?» («что-что?»). Значение жеста: недоумение.

3.03. Ладонь вывернута вверх, пальцы сложены щепотью, их кончики направлены в сторону собеседника. Рука движется сверху вниз. Этим жестом заменяют или сопровождают восклицание «лаҳза!» («один момент!»). Значение жеста: просьба немного подождать, проявить внимание или замолчать.

3.04. Рука, отведенная в сторону на уровне пояса, несколько раз сгибается в кисти. Указательный и средний пальцы направлены вниз. Значение жеста: просьба подать машину в указанное место или просто просьба подвезти.

3.05. Ребром ладони одной руки ударяют по сгибу

другой у локтя. Значение жеста: требование предъявить документы.

3.06. Согнутые в локтях руки с раскрытыми от себя ладонями резко поднимаются вверх по обе стороны лица. Брови подняты. Значение жеста: возмущенная реакция на недогадливость или назойливость («Ну что вы от меня хотите?»).

3.07 Вращательное движение кистью руки или кистями обеих рук. Ладонь полураскрыта. Жест часто применяется младшими школьниками, не усвоившими объяснения учителя, или шоферами, недовольными действиями регулировщика. Значение жеста: озадаченность, досада.

Этот жест В. Д. Осипов, ссылаясь на Ю. Н. Завадовского, называет «жестом Пилата» по аналогии с позой прокуратора Иудеи на известной картине Н. Н. Ге «Что есть истина?».¹⁰ Между тем Ю. Н. Завадовский связывал с Пилатом следующий жест:¹¹

3.08. Ладони согнутых в локтях рук как бы очищают одна другую, скользя в вертикальной плоскости. Значение жеста: освобождение от неприятного дела или нежелание в нем участвовать, отстраненность («Умываю руки»).

Случайно ли совпадение этого жеста с евангельской символикой, или он обязан ей своим возникновением? А может быть, создатели Нового завета опирались на уже существовавшую традицию? Ответов пока нет.

3.09. Движение ногой, имитирующее скидывание туфли или пинок. Значение жеста сходно с 3.08. Есть соблазн провести аналогию с семитским обычаем снятия сандалии в знак отказа от своих прав и передачи их другому. Этот обычай казался устаревшим еще библейскому современнику вдовы-моавитянки Руфи, решившему жениться на ней (Руфь, III: 7—8). Однако и в XIX в. у бедуинов Аравии при разводе или отказе на брак с дочерью дяди по отцу применялась словесная формула «она была моей сандалией, я сбросил ее».¹²

3.10. Скидывание своего головного убора с головы наземь. Этот мужской жест бытует до сих пор у крестьян и бедуинов. Значение жеста: готовность на любые крайности в выражении горя или угрозы.

Этот жест восходит к древнеарабскому магическому обряду обнажения волос, к которому прибегали при проклятии или угрозе, при обряде вызывания дождя (истискā'), во времена траура, унижения или аскезы.¹³

Приведенный перечень жестов далеко не полон, а их

рубрикация не является жесткой. Так, многие жесты 1-й и 2-й группы могут применяться без слов, т. е. как жесты 3-й группы. Включение жестов в ту или иную группу определялось частотой их употребления в данной функции.

В целом можно заметить, что жесты 1-й группы выполняют роль, сходную с ролью ремарок в драматическом произведении, уточняя характер речи («убежденно», «неодобрительно», «восхищенно», «внимательно» и т. д.). Жесты 2-й группы указывают на объект разговора, выделяют нужный предмет из ряда прочих, заменяют императив глагола, выражая просьбу или приказание. Жесты 3-й группы в определенной ситуации могут заменять несложные предложения.

Комбинации жестов 2-й, 3-й и в меньшей степени 1-й группы могут использоваться для беседы без слов. Образец ливанского жестового диалога приводит А. Е. Крымский. Еще не войдя в дом, посетитель узнает, что там имеется инфекционный больной. Для того чтобы выяснить это, достаточно было взглянуть на соседку. «Она, — рассказывал гость А. Е. Крымского, — подбородком кивнула на ваш дом и, приложивши кулак к носу, понюхала его со стороны ладони. Это у наших женщин значит, что в доме, куда я хочу войти, имеется зараза». — «У женщин? А разве мужчина такого знака не мог бы сделать?».— «У нас это не мужской жест, а бабий».¹⁴ Таким образом, традиционная мимико-жестовая система в ряде случаев выступает как отдельный «язык», относительно независимый от естественных языков. Даже беглое знакомство с иконографическим материалом, представленным в музеях Бейрута, Дамаска и Пальмиры, убеждает, что основные элементы мимико-жестовой системы населения Сирии и Ливана не подверглись на протяжении многих веков сколько-нибудь значительному изменению, хотя за это время вербальные языки здесь, как известно, менялись не раз.

Сирийцы и ливанцы жестикулируют чаще, интенсивнее, разнообразнее, чем жители северных широт. Иному наблюдателю такая жестикуляция кажется нарочитой. Часто жест не доводится до конца, а выполняется лишь «жестовой минимум». Расстояние между участниками коммуникации несколько ближе, чем у народов Северной и Центральной Европы. В Ливане и Сирии использование мимико-жестовых средств не считается проявлением высокомерия или вульгарности, как в некоторых других

этнокультурных традициях. Жесты применяются во всех областях социальной жизни.

Большинство экспрессивных жестов арабоязычного населения Ливана и Сирии органически связано с жестомимикой всего арабского мира. Некоторые элементы этой системы встречаются у других народов Средиземноморья и далеко за его пределами. Недостаток материала пока не позволяет исчерпывающе проследить происхождение и составляющие арабской жестовой культуры. Очевидно, что ее формирование опиралось на общесемитическую традицию ритуального и бытового жеста. На нее также не могло не повлиять частичное включение арабов в средиземноморский жестовой ареал античной эпохи, а также соседство с богатейшими жестовыми культурами Ирана и Индии.

Выявление арабского мимико-жестового ареала представляется насущной задачей, требующей скорейшего решения, так как кинематограф и телевидение прививают зрителям новые жесты и в известной степени способствуют унификации мимико-жестовых средств. В ряде случаев уже сейчас трудно установить, является ли данный жест традиционным или он был усвоен сравнительно недавно под влиянием кино. С другой стороны, только широкое применение киносъемки сможет обеспечить надежную каталогизацию и обобщение мимико-жестового материала.

Арабская кинесика ставит перед нами множество проблем. Необходимо особое внимание к конкретным комбинациям мимики и жестов, так как различная мимика меняет значение известного жеста. Следует также научиться однозначно выделять в разовой реализации жеста информативный «жестовой минимум». Требуется получить более полное представление о жестомимике арабских женщин, открыть для науки арабский «язык влюбленных» и цеховые невербальные языки. Важно установить степень влияния ритуальных жестов на бытовую жестикуляцию представителей разных конфессий. В наше время, когда в арабских странах появляется все больше местных исследователей и исследовательниц — этнографов, социологов и лингвистов, эти задачи могут быть выполнены успешно и своевременно.

Крымский А. Е. Из письма Ю. Н. Марру. — В кн.: Марр Ю. Н. Статьи, сообщения и резюме докладов, I. М.; Л., 1936, с. 71—72.

² М а р р Ю. Н. Статьи. . . , с. 67—70.

³ B r u n T. The international dictionary of sign language. London, 1969. 127 p.

⁴ Напр.: B r e w e r W. Patterns of gesture among the Levantine Arabs. — Amer. Anthropologist, 1951, vol. 53, p. 232—237; H a m a l i a n L. Communication by gesture in the Middle East. — A review of general semantics, 1965, vol. 22, p. 43—49; З а в а д о в с к и й Ю. Н. Внесистемная семиотика жеста и звука в арабских диалектах Магриба. — В кн.: Труды по знаковым системам, Тарту, 1969, вып. 4, с. 415—424; М и ш к у р о в Э. Н. Учебник алжирского диалекта арабского языка. М., 1972; О с и п о в В. Д. О некоторых чертах кинесической речи у арабов. — В кн.: Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977, с. 277—282.

⁵ B o u i s s a k P. La mesure des gestes. The Hague; Paris, 1973. 295 p.

⁶ См., напр.: E f r o n D. Gesture, race and culture. The Hague; Paris, 1972. 226 p.; С м и р н о в а Н. И. Сопоставительное описание элементов русской и английской кинесической коммуникации. — В кн.: Национально-культурная специфика. . . , с. 219—247; А н д р и я н о в В. В. Сравнительная характеристика жестов русских и французов. — Там же, с. 260—263.

⁷ См. выше, примеч. 1 и 3, 4.

⁸ Напр.: W e s t e r m a r c k E. Pagan survivals in Mohammedan civilisations. Amsterdam, 1973, p. 48—49; R e i c h S. Etudes sur les villages araméens de l'Anti-Liban. [Beyrouth, 1937], p. 161; К р ы м с к и й А. Е. Из письма. . . , с. 72; З а в а д о в с к и й Ю. Н. Внесистемная семиотика. . . , с. 419.

⁹ С м и р н о в а Н. И. Сопоставительное описание. . . с. 228, № 7

¹⁰ О с и п о в В. Д. О некоторых чертах. . . , с. 279.

¹¹ З а в а д о в с к и й Ю. Н. Внесистемная семиотика. . . , с. 420, № 12.

¹² P a t a i R. Cousin-right in Middle Eastern marriage. — South-west. J. Anthropology, 1955, vol. 11, p. 372.

¹³ R e i c h S. Etudes. . . , p. 161, not. 3.

¹⁴ К р ы м с к и й А. Е. Из письма. . . с. 71.

Ю. Е. Березкин

Жесты у древних перуанцев

(семантика изображений
на сосудах культуры мочика)

Роль языка жестов в разных культурах неодинакова, но, вероятно, нет ни одной, где бы он не употреблялся вовсе. Система жестов у перуанских индейцев практически не изучена. Для ее исследования желательно привлекать данные, относящиеся к эпохе завоевания и особенно ко времени до конкисты, так как мы не знаем, в какой мере сказалось в дальнейшем европейское влияние. Определить набор жестов, распространенных у обитателей

древней Южной Америки, было бы чрезвычайно интересно, поскольку контакты предков индейцев, проникших позднее на этот континент, с обитателями Старого Света прервались много тысячелетий назад.

Одним из ценных источников для изучения жестов у народов Анд служат изображения людей и мифических персонажей на сосудах культуры мочика (I—VII вв. н. э., северное побережье Перу). Эти двух- и трехмерные изображения при некоторых систематических искажениях натуры (тело и особенно ноги антропоморфных существ, как правило, укорочены; на росписях ноги и голова переданы в фас, а туловище — в профиль и т. п.), в целом точно передают особенности фигур, включая выражение лиц.

Набор сюжетов в изобразительном искусстве мочика велик, хотя и не в такой мере, как это кажется на первый взгляд.¹ Изображения сгруппированы по темам, число которых не превышает нескольких десятков. Все они так или иначе связаны с ритуалом, магией, мифом. Разные сюжеты раскрывают содержание темы с различной полнотой. В одних случаях представлена сложная сцена со множеством участников, в других сосуда изображают отдельных персонажей, вырванных из контекста, в третьих — отдельные предметы, принадлежащие этим персонажам, или части их тел (головы, руки). Таких конкретных изобразительных сюжетов в мочикском искусстве насчитывается, по моим оценкам, 400—600.

Атрибуты и позы участников действия на изображениях в высокой степени значимы. Это относится и к сложным сценам, но особенно к сюжетам, передающим фигуры и части фигур. В ряде случаев единственной темой изображения служит не что иное, как застывший жест. Далее я попытаюсь выяснить значение трех жестов, наиболее характерных для мочикских изображений.

Ранние испанские авторы описывают лишь один специфический индейский жест, так называемый «моча». Он совершался при обращении человека к святыне, к идолу, к солнцу. Находясь перед объектом почитания, индеец выпячивал губы и, прищмокивая ими, наклонял голову.² В современном испанском языке слово «mocha» стало значить «поклон, кивок головой».

Примеры аналогичного жеста у мочика были выявлены недавно А. М. Оккенгем.³ На изображениях выпячивающий характерным образом губы человек обычно (а может

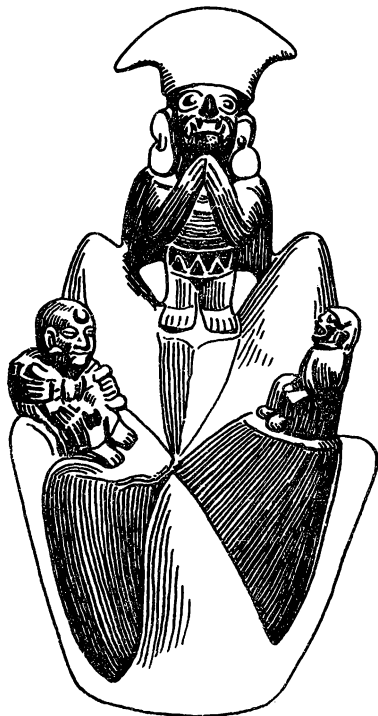
быть, всегда) запечатлен в тот момент, когда он подносит дары или жертву святыне. Существенной особенностью жеста «моча» является положение не только губ, но и рук. Они протянуты в сторону святыни и обращены к ней ладонями. На мочикских изображениях люди и божества бывают запечатлены в подобной позе, но это случается относительно редко.⁴ В некоторых случаях, которые А. М. Оккенгем интерпретирует как демонстрацию жеста «моча», положение рук и губ персонажа определить заведомо невозможно в силу особенностей мочикской иконографии. Речь идет о серии росписей подпериода IV-1,⁵ на которых представлено божество с атрибутами «иноплеменника» (рис. 1).⁶

В этих сценах главный персонаж стоит, глядя вперед и вверх и воздев руки, сложенные в ладонях. Иногда перед ним расположен алтарь. Над головой божества — двуглавая змея, символ неба (вероятно, она отождествлялась с радугой или с Млечным Путем, либо с обоими из этих объектов). В одних случаях более вероятно, что персонаж обращается к алтарю, в других — скорее к небу. Характер жеста в том и другом случае не меняется.

На первый взгляд кажется, что губы божества вытянуты вперед, как это принято в жесте «моча». Однако это не намеренно переданная деталь, а условный прием. На изображениях периодов III и IV-1 губы мифических существ показаны так во всех случаях независимо от контекста, включая морские и батальные сцены.⁷ Что же касается положения рук (которые сложены), то А. М. Оккенгем считает, будто художник намеревался показать их обращенными ладонями к объекту почитания, но не мог это сделать, не нарушая канона. Такое толкование было бы допустимо в принципе, но в нашем распоряжении есть трехмерные скульптурные композиции на сходный сюжет: по ним ясно видно, что ладони действительно сложены, а не разведены.⁸ О положении губ по этим сосудам судить труднее, так как клыки ягуара во рту божества искажают контуры рта, но во всяком случае незаметно, чтобы он был сложен трубочкой (рис. 1).

Таким образом, в рассматриваемой серии сцен показан не жест «моча» (сфера употребления которого была, похоже, довольно узкой), а другой, более привычный с точки зрения нашей собственной культуры жест адорации: персонаж складывает (а не разводит) перед собой ладони, глядя в сторону объекта почитания и не делая

Рис. 1. Мифологический персонаж среди гор, руки сложены в жесте адорации. Слева человек с закрытыми глазами и чубом на голове, держащий в руках сосудик с наркотической смесью.



особых движений губами. Этот жест зафиксирован как на росписях, так и, что особенно важно, в скульптуре. Рассмотрим основные случаи его употребления, кроме уже упомянутого (персонаж обращается к алтарю или к небу).

Большая группа изображений показывает сидящего человека, плечи которого сзади обхватил ягуар. Разнообразные перуанские изображения такого рода были исследованы Э. Бенсон.⁹ Для нас интересны те, где персонаж, устремив взгляд вперед или вверх, соединил перед собой руки в жесте адорации. На четырех из пяти известных мне изображений данной серии человек наделен атрибутами «иноплеменника»; на пятом он имеет облик мочикского воина,¹⁰ хотя отсутствует головной убор (мужчины мочика изображаются с непокрытой головой лишь в каких-то исключительных ситуациях).

При толковании соответствующих сцен Э. Бенсон склонялась к мнению, что люди в объятиях ягуара — реальные жертвы, отдаваемые хищнику во время ритуалов, хотя она не исключала и другой интерпретации: изображены шаманы со своими зооморфными двойниками или покровителями. Аргументы в пользу последней точки зрения содержат сравнительные данные по ритуалам индейцев XVI—XX вв. Согласно сообщениям иезуитов (XVIII в.), у восточноболивийского племени мохо шаманом мог стать лишь человек, побывавший в когтях ягуара. Возможно при этом, что речь идет о воображаемом испытании, которому подвергается душа шамана в период посвящения (в экстатическом состоянии после приема

наркотиков); представления такого рода были широко распространены у индейцев Колумбии.¹¹

Следующая группа изображений с демонстрацией соответствующего жеста охватывает сцены, фиксирующие отношения двух персонажей: большего по размеру и богаче одетого, часто восседающего на троне, и меньшего, стоящего или сидящего перед ним. Руки последнего сложены перед грудью и направлены в сторону главного персонажа. С обеих сторон бывают показаны как мифические существа (например, антропоморфное божество и бог-игуана¹²), так и люди.¹³ Композиции такого рода встречаются в мочикском искусстве часто, и упоминать их все нет возможности.

Еще один сюжет с демонстрацией жеста адорации известен мне по единичному изображению. Показан, видимо, лекарь, сидящий рядом с распростертым перед ним «пациентом» и держащий над ним сложенные ладонями руки.¹⁴ В остальных сценах на данный сюжет руки знахаря или знахарки лежат на теле больного.¹⁵

Есть, наконец, изображения сложившего руки в жесте адорации сидящего человека, которые даны вне определенного контекста. Соответствующие персонажи либо «иноплеменники»,¹⁶ либо мертвецы.¹⁷

Таким образом, сфера применения жеста адорации у мочика была, вероятно, шире, чем у инкского жеста «моча» (неясно, например, возможен ли был жест «моча» по отношению не к божеству, а к человеку высокого ранга). Мочикские изображения допускают толкование жеста адорации как акта молитвенного сосредоточения вообще, не обращенного к конкретному объекту почитания. Такое толкование очень точно соответствует смыслу аналогичного жеста в нашей культуре, определенного авторами американского справочника как символизирующий состояние святости (saintliness).¹⁸

Поскольку в самом жесте адорации вряд ли есть что-то, имманентно определяющее его семантику, закономерен вопрос о его общем происхождении у народов Старого и Нового Света и, следовательно, большой древности.

Следующий жест, который мы рассмотрим, более специфичен именно для мочика.

Многие мочикские сосуды и особенно предметы из резной кости и из металла сформованы в виде руки (ниже локтя или только кисть), пальцы которой согнуты

и прижаты к ладони, но не сжаты в кулак. Большой палец лежит на указательном, а средний согнут менее других и выступает вперед.¹⁹

Костяные и медные предметы с фигурными навершиями такого рода представляют собой лопаточки для извлечения из сосудика наркотической смеси и, по-видимому, входили в состав стандартного набора атрибутов жреца.

Два сосуда с изображением подобного жеста относятся к числу «эротических».²⁰ На них показан человек, сидящий на прямоугольном возвышении (скорее всего, на троне в святилище) и сжавший соответствующим образом вытянутую вперед или поднятую вверх правую или левую руку. В одном случае человек изображен с неестественно большим фаллом и широко улыбается; в другом — перед ним на коленях стоит женщина (или травести?),²¹ совершающая фелляцию. На двух предметах не одна, а обе руки персонажа наполовину сжаты и протянуты вперед или вверх. В одном случае — это клыкастое божество, представленное в виде духа маниока,²² в другом — персонаж без явных мифических признаков (рис. 2, 3).²³

Прежде чем рассматривать сам жест, обратим внимание читателя на то, что в культуре южноамериканских индейцев символический статус человеческой руки выше, чем в европейской. В некоторых случаях рука, подобно голове, рассматривается как субститут всего человека. Мундуруку, например, возвращаясь из военного похода, могли оставить труп убитого соплеменника на поругание врагам, но должны были принести домой его правую руку, даже если для этого требовалось отрезать ее у еще живого, но тяжело раненного родича.²⁴ На мочикских изображениях к шлемам воинов-«иноплеменников» прикреплены отрубленные человеческие головы и руки.²⁵ Музыканты играют на свирелях, украшенных изображением то человеческой головы, то руки с отогнутым большим пальцем.²⁶ Роль этих украшений неизвестна, но ясно, что по своей значимости и важности рука и голова примерно соответствовали друг другу.

Изображения руки, полусжатой в кулак, были вкратце рассмотрены К. Доннаном, который видит в них символ, связанный с шаманской идеологией и почитанием горных вершин: на одном из сосудов кисть смоделирована таким образом, что с тыльной стороны пальцы напоминают ряд горных пиков в обычной для мочикских художников трактовке.²⁷ Вполне вероятно, что Доннан прав, однако

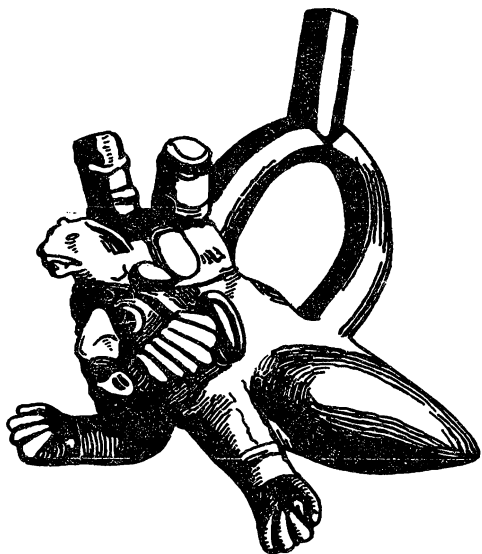


Рис. 2. Мифологический персонаж (человек-маниок), обе руки которого наполовину сжаты в кулак.



Рис. 3. Позолоченная медная подвеска для носа в виде человека, руки которого подняты, а пальцы наполовину сжаты в кулак.

более конкретное значение жеста все же остается неясным. Чтобы его уточнить, обратимся к этнографическим аналогиям.

На севере тихоокеанского побережья Колумбии живут индейцы чоко, говорящие на родственных языках ноанама и эмбера. До недавнего времени чоко сохраняли традиционные шаманские обряды и представления. Каждый шаман (haibana) обладал набором сакральных жезлов, являвшихся символом его власти и вместилищем магических сил.²⁸ Эти жезлы делятся на три группы. 1. Жезлы с резным навершием в виде антропоморфной фигуры, изображающей предка — покровителя и помощника. Эти жезлы — самые важные; обладание ими наделяет шамана магической силой и, в частности, дает ему возможность лечить больных. 2. Жезлы в форме копья. Это символ агрессии, употребляемый в тех случаях, если шаману требуется нанести вред, наслать порчу. Копье является оружием не самого хайбана, а его духа-покровителя. 3. Жезлы с резным навершием в форме руки с пятью, шестью, девятью или двенадцатью пальцами, которые согнуты к ладони, но не сжаты в кулак. Они используются в обрядах, имеющих целью обеспечить экономическое благополучие человека: хороший урожай, надел земли, деньги, имущество.

Символика полусжатой ладони у чоко вполне соответствует тому, что можно предполагать о значении этого символа у мочика. «Эротические» сцены, о которых шла речь, почти наверняка представляют собой ритуальные действия, имевшие конечной целью обеспечить плодородие полей. Символизация и выделение дискретных функций шамана или жреца через набор деревянных жезлов также имеет в мочикской культуре близкие аналогии. Так, в 1946 г. в долине Виру в погребении знатного лица был найден набор жезлов, включающих посох с резным навершием в виде бога-совы (вероятно, главный атрибут власти), палицу и ритуальную землекопалку.²⁹ Посох (по размеру он был больше остальных предметов) можно считать общим знаком достоинства погребенного и, может быть, вместилищем его духа-покровителя, палицу — атрибутом военного руководителя, землекопалку — принадлежностью лица, выступающего в роли патрона аграрных церемоний.

Помимо чоко, изображение полусжатой руки (вырезанное на рукояти деревянной ложки) известно мне у тукуна

на средней Амазонке. К сожалению, к моменту исследования культура тукуна уже столь долго подвергалась европейскому влиянию, что процесс создания изображений был в основном десакрализован и смысл их забыт.³⁰

Заканчивая анализ данного сюжета, отметим, что у мочика наполовину сжатая в кулак рука не всегда может быть истолкована как символ горных пиков. В одном случае³¹ пальцы сформованы так, чтобы получилась голова пумы. Встречаются также изображения рук, у которых пальцы согнуты иначе, чем обычно. Известен сосуд, например, сформованный в виде кисти правой руки в горизонтальном положении с пальцами, сложенными «лодочкой».³² Мы бы расценили этот жест как просьбу о подавании, что, конечно, никак не определяет его значения у мочика.

Обратимся к третьему характерному для мочика жесту — изображениям персонажа, скрестившего руки на груди. Контекст, в котором он встречается, не оставляет сомнений в его сакральном характере и высокой семиотичности.

Среди мифологических существ со скрещенными руками бывает показан только бог-сова.³³ Это один из ведущих мочикских персонажей, изображения которого включают две сильно различающиеся серии. В одних случаях сова показан как высокопоставленное лицо, носящее одежду воина,³⁴ в других — как знахарь (или знахарка) в накидке или платке, плотно укутывающем голову.³⁵ Однако на тех изображениях, где у совы скрещены руки, персонаж показан без одежды, поэтому отношение его к той или иной серии невозможно. Заметим, что так же, без одежды (но с ожерельем на шее), бог-сова изображен на упомянутом выше жезле из погребения в долине Виру. Возможно, что изображения бога-совы без признаков конкретной социальной группы трактуют его как наделенное магической потенцией сверхъестественное существо, а не как персонажа, моделирующего отношения в мире людей, что вообще характерно для мочикских божеств.

Обратимся к изображениям людей. Самую обширную серию составляют фигуры скрестившего на груди руки человека с закрытыми глазами, возможно, пребывающего в состоянии наркотического транса; впрочем, в отдельных случаях глаза персонажа открыты.³⁶ Человек сидит, поджав ноги к груди или, реже, скрестив их. Примерно

в половине случаев он обладает признаками «иноплеменников» (дисковидные подвески в ушах, раскраска лица пятнами, головной убор, украшенный изображениями плодов³⁷). За спину перекинут (реже подвешен к руке) мешочек с листьями коки. Голова чаще всего не покрыта, что позволяет судить о прическе. Существенно, что она лишена характерного (но необязательного) для «иноплеменников» признака: чуба над лбом.

Возможно, что «сон» персонажей вызван употреблением ими наркотика. В изображениях на сюжет «персонаж, обращающийся с мольбой к небу» (рис. 1) в большинстве сцен рядом с божеством нарисованы люди в костюмах «иноплеменников», вынимающие палочками наркотическую смесь из калebas и кладущие ее в рот. Однако на одном из сосудов «иноплеменник», держащий калebasу в руке, сидит, закрыв глаза.³⁸ Поскольку в главных чертах это изображение не отличается от прочих, можно предполагать, что «сон» и принятие наркотика между собой связаны.

Вторая группа изображений «спящих» людей со скрещенными на груди руками представляет воинов в рубашках, юбочках и простых конических шлемах, не имеющих при себе мешочков с кокой.³⁹ Помимо 17 известных мне изображений такого рода, есть одно, на котором руки персонажа не перекрещены, а лежат на сумочке или корзинке у его ног,⁴⁰ и еще одно, где шлем персонажа украшен богаче обычного, а глаза, возможно, открыты.⁴¹

Выше уже было сказано (см. примеч. 6), что «иноплеменники» обладают атрибутами шаманов или жрецов. «Иноплеменники» и «воины», скорее всего, представляют два разных подразделения внутри мочикской социальной организации, причем каждая из этих больших групп делится на более мелкие. Если «спящие» люди со скрещенными на груди руками запечатлены в момент прохождения какого-то ритуала (а подобная трактовка наиболее вероятна), то, следовательно, данный ритуал исполнялся представителями обоих социальных подразделений. Отсутствие мешочков с кокой у воинов и его наличие у «иноплеменников» не надо обязательно понимать как указание на то, что вторые принимали наркотик, а первые нет. Мешочек может служить не более чем знаком, призванным уточнить социальную принадлежность соответствующих персонажей.

С «иноплеменниками» у мочика сближается (но не

сливается) группа людей, одетых в длинные рубашки, головы которых туго повязаны платком. Из контекста, в котором изображаются подобным образом одетые персонажи, можно заключить, что перед нами храмовые служители, может быть, близкие по положению к некоторым группам инкских янакуна.⁴² Люди данной группы тоже показаны «спящими», но в отличие от «воинов» и «иноплеменников» они не скрещивают руки на груди, а держат их на коленях или подпирают щеку ладонью.⁴³

Известны, наконец, изображения, на которых представлены сидящие рядом большая человеческая фигура с перекрещенными руками и слева от нее (по отношению к зрителю) — меньшая, чьи руки не перекрещены.⁴⁴ В одном случае у большей фигуры глаза закрыты, сбоку свешивается сумочка, прическа—без чуба; у меньшей сумочки нет и прическа с чубом. На втором изображении мешочек показан у меньшей, а чуб — у большей фигуры. Изображенные здесь люди принадлежат к числу «иноплеменников», но, возможно, иной подгруппы, нежели персонажи первой из рассмотренных серий, так как в отличие от них имеют (один из двух персонажей, сидящих вместе) прическу с чубом (рис. 4).⁴⁵

Не только первые две, но и все четыре рассмотренные группы персонажей («иноплеменники» без чуба, воины, люди в платках, парные фигуры с чубом), по-видимому, запечатлены в момент исполнения сходных обрядов. Люди каждой группы имеют по крайней мере два из трех общих признаков: перекрещенные на груди руки, закрытые глаза, скорченная сидячая поза. Поскольку в других ситуациях (за одним исключением, см. рис. 7) изображения людей со скрещенными руками не встречаются, можно утверждать, что соответствующее положение рук не было обычным для мочика и что перед нами жест с определенным значением, используемый в конкретном ритуале. Каково это значение, из сюжетного контекста заключить невозможно, поэтому для его расшифровки попробуем привлечь широкий круг материалов и аналогий в рамках как мочикской, так и других южноамериканских индейских культур.

В доколумбовом искусстве Центральных Анд изображения скрещенных человеческих рук встречаются редко, но зато в таких обстоятельствах, которые предполагают высокую значимость данного символа в сфере культа и космологии. Именно изображение скрещенных рук является



Рис. 4. Два рядом сидящих персонажа. У большего глаза закрыты, руки перекрещены на груди, через плечо подвешен мешочек с листьями коки. У меньшего глаза открыты, на голове чуб.

древнейшим известным пока образцом фигуративного монументального искусства из горного Перу. Соответствующий рельеф был обнаружен на поселении Котош в верховьях Уальяги на стене храма, относящегося к рубежу III и II тысячелетия до н. э. Рельеф находился под нишей с костями животных.⁴⁶

В районе оз. Титикака в Боливии найден обломок каменной плиты с изображением персонажа, имеющего две головы, но общую пару рук, скрещенных на груди (точное положение плиты неизвестно; если что маловероятно — головы должны быть внизу композиции, руки с ними прямо не связаны).⁴⁷ Композиция выполнена в стиле яя-мама (пахано), датируемого (по разным оценкам) первыми веками до или после нашей эры. Для всех монолитов этого стиля характерны изображения с космологической символикой. Видимо, в таком же ключе следует

истолковывать и плиту с рельефом в виде скрещенных рук. По иконографии и, надо думать, семантике, стиль яя-мама во многом близок изображениям культуры рекуай (см. работу Т. Гридера, примеч. 64).

Лепное изображение скрещенных рук было найдено на поверхности одного из поздних памятников центрального побережья Перу.⁴⁸

За пределами Центральных Анд данный символ характерен прежде всего для индейцев ко́ги (ка́габа), живущих в горах Сьерра-Невада-де-Санта-Марта на севере Колумбии. Материалы по коги особенно важны, так как эта этническая группа не только обладает культурой андского типа, но и сохранила ее в достаточной целостности до наших дней. Если у перуанских и боливийских индейцев древние культы продолжают жить сейчас либо в неофициальных народных обрядах и верованиях, либо в симбиозе с католичеством, у коги все еще существуют традиционные жреческие династии, поддерживающие эзотерическую культовую традицию.

Для коги знак косо́го креста служит космологическим и космогоническим символом, связанным с ориентацией в пространстве, а соответствующие жесты (перекрещенные на груди руки и скрещенные в голених ноги) — сугубо ритуальные.⁴⁹ Основные ассоциации при этом следующие. Мир в целом (четыре конца и центр). Горы Сьерра-Невада с пятью главными святилищами, жреческими династиями и их основателями — сыновьями Праматери. Перекресток, который проходят души, направляясь в загробный мир. Ткацкий станок, который сам по себе является космическим, социальным и эротическим символом. Косой крест, на котором когда-то казнили жертву или к которому привязывали тело умершего вождя.

Последний круг ассоциаций находит прямые аналогии у мочика. На многих изображениях этой культуры показаны два столба с привязанными к ним перекладинами.⁵⁰ Силуэт их образует квадрат или слегка вытянутый вверх прямоугольник, стороны которого немного продолжают за пределы фигуры. К поперечным жердям привязан обнаженный человек: к верхней — предплечья, к нижней — голени. На спине у него содран и висит прямоугольный лоскут кожи. Все вместе напоминает космологическую схему коги, находящую наиболее точное выражение в устройстве ткацкого станка: четырехугольник из жердей соответствует раме станка, а привязанный чело-

век — перекрещивающимся планкам внутри рамы (рис. 5).

На некоторых изображениях мочика человек привязан не к сооружению из четырех жердей, а к столбу с развилкой наверху. Руки его завернуты назад либо подняты и привязаны к развилке, причем иногда перекрещены (левая рука привязана к правому стволу, а правая — к левому).⁵¹

Есть также изображения, из которых видно, что жертву разрубали или раздирали на части: к отделенным от туловища конечностям и голове привязаны веревки.⁵²

Рама с жертвой устанавливалась напротив входа в святилище, на одной из террас пирамиды или, может быть, у ее подножья. В одном случае она сдвинута относительно продольной оси, проходящей через дверь храма, но чаще расположена как раз на этой оси и обрамлена справа и слева такими же по конструкции зданиями, как и само святилище (рис. 6). Это заставляет думать, что боковые здания вместе с центральным тоже входят в культовый комплекс. Дело в том, что постройки ритуального назначения на засушливом побережье всегда строились с плоскими крышами. Двускатные же крыши в доиспанский период имели только культовые или административно-культовые постройки определенной конструкции,⁵³ сохранявшие, по-видимому, эту особенность с того времени, когда какие-то группы населения, проникшие позднее на побережье, жили в другой климатической зоне (в горах или в лесах к востоку от Анд).

Постройки, выполняющие ритуальные функции, мыслились индейцами как модели вселенной. Подробная информация на этот счет собрана среди этнических групп, сохранивших традиционную культуру до нашего времени, — коги, уичоль, тукано, макиритаре и др.⁵⁴ Все это народы в известной степени «маргинальные», жившие в доиспанский период за пределами территорий, экономически и культурно наиболее развитых и соответственно рано подвергшихся европейской колонизации. В жреческих космологиях у создателей древнеамериканских цивилизаций сопоставление частей ритуальной постройки с элементами окружающего пространства, несомненно, проводилось еще более последовательно и детально. У мочика четырехугольная рама, поставленная во дворе или на террасе храмового комплекса, скорее всего, попадала в фокус сакрального пространства, и ее части вместе

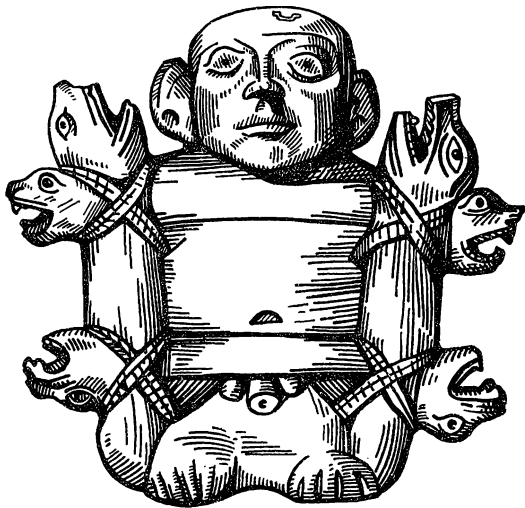


Рис. 5. Человек, привязанный к раме, жерди которой оформлены в виде одно- и двуглавых змей.

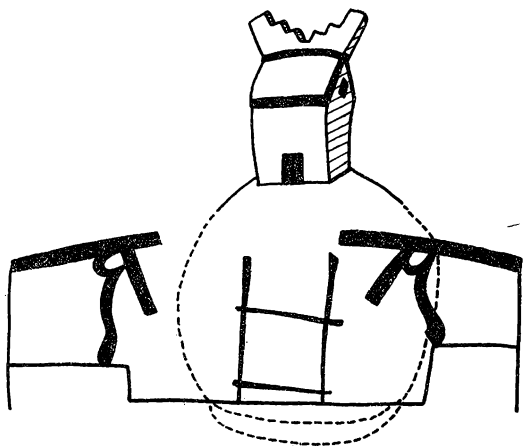


Рис. 6. Храмовый комплекс, состоящий из центрального святилища и боковых строений. В центре рама для привязывания жертвы.

с частями тела привязанной жертвы моделировали окружающий мир. Четырехугольник мог изображать квадратную землю или иной раздел космоса. Его расположение в вертикальной, а не горизонтальной плоскости не мешает этому предположению, так как в индейских системах пространственной ориентации вертикаль и горизонталь взаимозаменяемы. Например, горизонтальное бревно *гуму* в малоке (общинном жилище) тукано символизирует вертикальную мировую ось, а части жилища от передней стены к задней — горизонтальные ярусы мироздания.⁵⁵ В южноамериканских мифологиях вертикальная ось — дерево — превращается в горизонтальную — реку,⁵⁶ а раскинувший руки антропоморфный персонаж — то в ветвистое дерево, поддерживающее небо, то в реку с притоками.⁵⁷

Такая же четырехугольная рама, какая на мочикских росписях служит для привязывания жертвы, показана на современных рисунках индейца санема (языковая семья яноама, южная Венесуэла), изображающих схему мира. В центре сфероида-космоса (точнее, идеального вместилища *hícola* — жизненных сущностей и предков людей, животных и растений) находится прямоугольное пространство, ограниченное четырьмя связанными на пересечении жердями. Это обитель высшего существа — Омао. Четыре жерди — это срубленные ветви небесного дерева *таапокоаи* (варианта мирового древа). В нижней части обители Омао находится *híkola* дерева *keroshtí*, растущего макушкой вниз.⁵⁸ Все в целом укладывается в обычную для индейских космологий схему, включающую мировую ось и четыре объекта (в данном случае ветви небесного дерева) по сторонам от нее.

Хотя между изображениями мочика и яноама никак не может быть прямой связи, их сходство вряд ли случайно и вызвано принадлежностью обеих культур к общеиндейской традиции. Особенно интересно, что на некоторых мочикских фигурных сосудах жерди рамы, к которой привязана жертва, с обоих концов завершаются головами хищников, т. е. воплощают двуглавых змей.⁵⁹ В представлениях индейцев двуглавая змея (с головами на противоположных концах тела) является одним из вариантов мировой оси наряду с рекой и деревом и нередко отождествляясь с ними. Яркими примерами этому служат мифологии кечуа,⁶⁰ такана,⁶¹ варрау⁶² и араваков Гвианы.⁶³ Для иконографии соседней с мочика культуры рекуай

характерны изображения центрального божества (антропоморфной личины в круге), от которого в четыре стороны отходят четыре змеи. Т. Гридер убедительно постулирует космологический характер подобной композиции.⁶⁴

Неизвестно, изображал ли мочикский керамист сооружение, сделанное из жердей, с действительно вырезанными на концах змеиными головами, или же эти украшения были им домыслены. Скорее всего, для участников обряда жерди как бы становились змеями, независимо от того, были на них вырезаны изображения или нет, и именно эту сакральную реальность стремился передать художник. Во всяком случае ясно, что четырехугольная рама в мочикской культуре была космологическим символом. При распинании на ней жертвы участники церемонии, вероятно, ставили себе целью не только воспроизвести пространственную структуру космоса, но и вернуться к исходной ситуации времен творения. Периодически повторяющееся убийство жертвы, за которым наверняка мыслился второй этап мистерии — возрастание жизненной потенции членов коллектива вследствие жертвоприношения, может рассматриваться как «вечное возвращение» к космогоническому акту.

Этот вывод подтверждается сравнительными материалами по этнографии народов Анд и Центральной Америки — как современными, так и сведениями, которые донесли для нас авторы эпохи конкисты.

По крайней мере до середины нашего века у кечуа сохранялись реликты жертвоприношений, при которых тело жертвы если и не отождествлялось прямо с элементами космоса, то во всяком случае ориентировалось в пространстве. Так, на юге горной области Перу после сбора урожая в поле приводили девушку и, положив ее на спину, привязывали к земле. Пучками жесткой травы ей фиксировали руки, ноги и волосы.⁶⁵ Вероятно, в прошлом жертву оставляли умирать. С данным обрядом перекликается миф индейцев кашинауа, живущих в перуанской Монтанье. В нем рассказывается о происхождении наркотических растений, выросших на могиле старика.⁶⁶ Чтобы покойник не вставал из могилы, соплеменники прибили колышками его тело к земле. После этого в четырех точках (глаза, нос и рот) появились растения, употребляемые в шаманских ритуалах. Во всех трех случаях (мочика, кечуа и кашинауа) тело жертвы фиксируется таким образом, чтобы оно образовало крест или четырехугольник,

размещенный в вертикальной или горизонтальной плоскости. Ориентировка по сторонам света вероятна, хотя в источниках на этот счет нет прямых указаний.

Немало общего отыскивается между культурами мочика и муисков Колумбии. Это касается и рассматриваемого сюжета. В селениях муисков стояли шесты с перекладиной наверху, своим видом напоявившие испанцам корабельные мачты с реями. Эти сооружения были связаны с обрядами символической пространственной ориентации и напоминают подобные же шесты в селениях паликур (см. примеч. 63). В ходе церемонии к «рее» привязывали жертву, которую затем убивали стрелами. Присутствовавшие спешили собрать капавшую вниз кровь, чтобы принести ее затем в жертву божеству.⁶⁷

В том же духе могут быть поняты и сообщения о ритуальной практике индейцев Никарагуа. При жертвоприношении, которое устраивали, по-видимому, в начале года, пленника умерщвляли на алтаре, после чего его разрезали на части и поедали. Каждому члену тела соответствовала определенная часть социума, так что ступни и кисти давали касикам, сердце — жрецам, ноги выше колена — знатым, другие части — простолюдинам. Головы пленников подвешивали к ветвям особого дерева. Человек, не сумевший попасть на торжество и вкушать мяса жертвы, считал, что наступающий год будет для него несчастливым.⁶⁸

Выбор наиболее сакральной точки во времени и пространстве (Новый год, жертвенный камень, скорее всего, находившийся в особом святилище) предполагает мысленное возвращение к дням и месту творения. Через поедание мяса пленника участники обряда приобретали запас той жизненной энергии, которая сделала возможным космогонический акт. Распределение частей тела жертвы между социальными группами символизировало связь космического порядка (который воплощала жертва) с социальным.

К этой же серии обрядов примыкает и праздник *халико* (*jaliko*), справлявшийся уитото (северо-восток Перу) ежегодно перед началом сельскохозяйственных работ — расчисткой участка для посева.⁶⁹ Эта церемония прямо связывает систему соответствующих представлений с жестом скрещенных рук.

Уитото вырубали бревно длиной более 20 м и толщиной более метра, на комле которого вождь со своими

помощниками вырезал изображение женщины, скрестившей на груди руки. Бревно это, по-видимому представляет такую же направленную горизонтально мировую ось, как и *гуму* у тукано. После завершения церемоний вождь разрубал фигуру женщины на куски по числу семей в общине. Каждый из получивших свою часть сжигал ее на своем очаге. Вождь сжигал голову.

Как и в других сходных случаях, в обрядах уитото можно отметить следующие особенности: 1) связь ритуала с определенным моментом годового цикла и 2) с мировым центром или осью; 3) завершающее церемонию расчленение антропоморфного существа (в данном случае деревянной фигуры), находящейся в этом центре; 4) распределение частей между членами коллектива в соответствии с социальной иерархией (голова — вождю).

Закономерен вопрос: не определялась ли специфика подобных обрядов у индейцев Перу, Колумбии и Центральной Америки отчасти тем, что сам космогонический акт мыслился как жертвоприношение? Мочикские изображения, на которых показано как наложение тела жертвы на сакральную пространственную структуру (аналогично обряду муисков), так и его расчленение (аналогично обряду никарагуанских индейцев и в известной мере уитото), более всего дают возможность предполагать, что части тела убитого сопоставлялись с отдельными частями окружающего мира и что жрец производил вычленение элементов мира для его последующего синтеза.

В отношении культур Старого Света подобное заключение было бы тривиальным, поскольку данная тема достаточно подробно освещена в исследованиях.⁷⁰ Этого нельзя, однако, сказать, коль скоро рассматривается цивилизация индейцев Южной Америки. Мифы о расчленении тела жертвы и создании из них элементов мира большинству южноамериканских народов неизвестны и во всяком случае никогда не были предметом специального изучения этнологов.⁷¹

В соответствующих мифологиях либо вовсе отсутствуют представления о создании мира в целом (а не о появлении, причем вне определенной последовательности и связи друг с другом, отдельных элементов, таких, как детали рельефа, стихии, представители флоры и фауны), либо подобные представления не детализованы и туманны («вначале был имярек, который все создал»)⁷²

Отсутствие в Южной Америке представлений об отождествлении частей мира с частями тела живого существа согласуется с редкостью столь типичной для культур Старого Света антропоморфизации храма/жилища. В этом отношении мочикские материалы занимают исключительное положение. Керамические модели храмов мочика в ряде случаев завершаются на гребне крыши парой ступенчатых выступов и шишаком, которые явно копируют украшения на воинском шлеме.⁷³ Видимо, крыша храма ассоциировалась с человеческой головой.

Итак, анализ мочикских изображений свидетельствует о том, что в космологии создателей этой культуры существовала по крайней мере тенденция представлять мир и храм антропоморфно. Насколько далеко продвинулась эволюция идей в этом направлении, пока сказать невозможно. Но если представления такого рода не были чужды мочика, не могли ли они сохраниться в Андах и позднее?

Тексты на подобные сюжеты отсутствуют среди корпуса мифов, записанных в XVI—XVII вв. Это может объясняться двумя обстоятельствами. Во-первых, многие андские цивилизации середины I тысячелетия н. э. погибли в конце I—начале II тысячелетия. В это время существенно изменился этнический состав населения. В некоторых районах на смену древним государствам пришли более архаичные общественно-политические образования. Во-вторых, северные области Перу, в развитии культуры которых не было столь резких изменений, привлекли наименьшее внимание испанцев. Авторы эпохи конкисты сохранили мало сведений о мифологии северного побережья. Поэтому в поисках аналогий мочикским материалам приходится обращаться главным образом к современным данным, связанным не с прервавшейся жреческой, а с народной традицией.

Представления о соотношенности элементов мира и частей тела жертвы отмечены в недавнее время у жителей некоторых горных районов Перу и у индейцев такана, обитающих близ восточных предгорий Анд и испытавших влияние горных народов.

В горах северного Перу (департамент Анкаш) распространен миф об Ачикай (или Ачикее, на местном диалекте) — старухе-людоедке, преследующей детей верховного божества.⁷⁴ Ачикай полезла за детьми на небо, но спущенная перед тем сверху веревка была обрезана. Когда старуха упала, ее тело превратилось в Анды (кости —

в скалы, кровь — в пески побережья). Впрочем, есть и другие варианты мифа, по которым тот же персонаж превращается в колючий кустарник или в скалу посреди озера.⁷⁵

У такана в начале 50-х годов было записано несколько текстов с перечислениями элементов мира, возникших из частей человеческого тела. В тексте № 18 кожа убитой женщины стала болотными зарослями, яйца вшей у нее в волосах превратились в дикий рис, а из ее мозга возникли термитники. В тексте № 24 люди убили людоеда и расчленили его тело. Его голова укатилась на край земли и стала Утренней Звездой. Из тела возникли Анды. Руки, ноги, легкие, сердце, ягодицы, половые органы, почки, позвоночник, ребра, пальцы и волосы превратились в деревья и травы различных видов, ногти и пуп — в различные виды раковин, нечистоты — в грязь, плавающую на воде, кости лица — в холмы. Из его мочи возникло большое озеро (Титикака?). В тексте № 25 части тела людоеда-преследователя в основном дают начало различным животным и растениям.⁷⁶

Перечисленные мифы нельзя в полной мере назвать космогоническими. Во-первых, ни один из текстов не дает полного перечня главных элементов космоса. Во-вторых, метаморфоза частей тела персонажа происходит скорее самопроизвольно, а не по замыслу демиурга, что типично для мифологий народов Старого Света и Мексики.⁷⁷ (Миф макуна в этом смысле — см. примеч. 71 — стоит ближе к классическим образцам, но в нем зато почти нет перечислений). Неизвестно, являются ли подобные особенности результатом упрощения типологически более развитых жреческих мифов в крестьянской (кечуа) или иноплеменной (такана) среде или же в эпоху мочика существовали примерно такого же рода тексты.

Вернемся теперь к теме статьи, от которой мы отклонились, рассматривая космогонические мифы и сцены жертвоприношений. Пусть знак косого креста служит космическим символом, а космогонический акт, вероятно, описывался мочика в терминах обряда жертвоприношения. Означает ли это, что и жест как таковой тоже связывался с подобной практикой?

Существует серия изображений, дающая основание ответить на этот вопрос утвердительно. Помимо сцен распинания жертвы перед храмом, на сосудах мочика изображены обряды, происходящие далеко от населенных

мест, в горах.⁷⁸ Сцену обрамляют горные пики. На переднем плане слева на возвышении сидит антропоморфное божество. В центре на земле лежит обнаженный человек. Выше, на вершине средней горы, головой вниз лежит еще один человек, от головы которого вниз бывает проведена волнистая полоса, скорее всего, обозначающая струйку крови. К лежащему в центре человеку ближе всего стоит персонаж с животным на руках. Большинство остальных участников церемонии стоят по краю площадки у подножья гор. Положение рук у них различно, причем второй или третий справа (по отношению к зрителю) сидит, скрестив руки на груди. Очень похоже также, что некоторые участники (в частности, первый или второй справа) сжали ладони в том жесте, который рассматривался в данной статье вторым (см. выше), однако, имея в своем распоряжении лишь фотографии и рисунки сосудов, я не настаиваю на подобной интерпретации. На некоторых изображениях показаны персонажи, поднявшие руки или широко расставившие их в стороны (рис. 7).

Мало сомнений в том, что лежащий на земле обнаженный человек предназначен для принесения в жертву. На другой серии изображений, несколько различающейся составом участников и фиксирующей либо сходную церемонию, либо более поздний эпизод той же самой, у человека, лежащего под скалой, голова отделена от туловища.⁷⁹

К сожалению, масштаб изображения не позволяет ясно судить о костюме и прическе человека, скрестившего руки, и отождествить его с персонажем одной из четырех групп, с описания которых было начато рассмотрение данного жеста. Возможно, он несопоставим ни с одной из них и представляет самостоятельный вариант. Однако в любом случае не может быть и речи о том, что позы участников церемонии выбраны художником не преднамеренно.

Итак, нами рассмотрены три мочикских жеста. Один из них, жест адорации, мало чем отличается от соответствующего жеста у народов Старого Света. Другой — полусжатая в кулак рука — имеет отношение к плодородию и экономическому аспекту социальной жизни. Его значение существенно помогают раскрыть сравнительные данные по индейцам чоко, но вообще материалов для его анализа пока недостаточно. Наконец, третий жест, знак кривого креста, воплощает космологическую схему, изве-



Рис. 7 Жертвоприношение в горах. На троне сидит божество. У подножья горных пиков стоят участники церемонии, один из которых скрестил на груди руки.

стную многим народам Анд. Требуется поиск новых изображений, которые помогли бы уточнить обстоятельства употребления этого жеста у мочика.

Не только в мочикской иконографии, но и на изображениях других древнеперуанских культур встречаются персонажи, раскинувшие руки в стороны, поднявшие их вверх или прижавшие к груди. Есть основания полагать, что эти жесты тоже обладают конкретной семантикой, но мы пока не имеем ни иконографических, ни этнографических материалов для ее анализа.

Лучшую характеристику мочикской иконографии см. в статьях французской исследовательницы А. М. Оккенгем: Hocquenghem A. M. 1) Quelques projections sur l'iconographie des mochicas. — Baessler-Archiv (далее: BA), 1977, Bd 25, p. 164; 2) Les combats mochicas. — BA, 1978, Bd 26, p. 127—128; 3) Le jeu et l'iconographie mochica. — BA, 1979, Bd 27, H. 2, p. 328.

² Friederici G. Americanistisches Wörterbuch. Hamburg, 1947, S. 420—421.

³ Hocquenghem A. M. Les offrandes d'enfants. Essai sur l'interprétation d'une scène de l'iconographie mochica. — Indiana, Berlin, 1980, Bd 2, p. 275—292.

⁴ Hocquenghem A. M. 1) L'iconographie mochica et les rites de purifications. — BA, 1979, Bd 27, H. 1, fig. 21-c; 2) Les offrandes. . . , fig. 2; Larco Hoyle R. Los Mochicas. Lima, 1938, t. 1, fig. 31; Wassermann B. J. Cerámicas del antiguo Perú de la colección Wassermann-San Blas. Buenos Aires, 1938, fig. 443.

⁵ Культуру мочика принято делить на пять периодов (обычно обозначаемых римскими цифрами) с последующими более дробными подразделениями внутри периодов; см.: Березкин Ю. Е. 1) Хронология среднего и позднего этапов культуры мочика (Перу). — Сов. археология, 1978, № 2, с. 78—95; 2) Мочика. Цивилизация индейцев северного побережья Перу в I—VII вв. Л., 1983, рис. 7.

⁶ «Иноплеменники» — это люди и божества, чья одежда, оружие, украшения и раскраска лица и тела последовательно отличаются от обычных. Наиболее вероятно, что эта группа персонажей составляла подразделение внутри мочикского общества, члены которого были более других связаны с культовой практикой. В то же время она близка горцам, создателям одной (или нескольких родственных) соседней с мочика культуры. Возможно, что у мочика члены определенных социальных подразделений считались потомками или родственниками реальных иноплеменников. У инков группа жрецов в символической классификации сближалась с родами, ведущими происхождение от автохтонных и иноплеменных групп; см.: Zuidema R. T. The Ceque system of Cuzco. The social organization of the capital of the Incas. — Intern. arch. Ethnography, Suppl. to vol. L, Leiden, 1964. Об «иноплеменниках» см.: Березкин Ю. Е. Две группы иноплеменников на изображениях мочика (Перу). — СЭ, 1978, № 1, с. 126—137; Schuler-Schömig I. von. Die «Fremdkrieger» in Darstellungen der Moche-Keramik. — BA, 1979, Bd 27, H. 1, S. 135—213.

⁷ Kutscher G. Nordperuanische Keramik. — In: Monumenta americana, Berlin, 1954, Bd 1, Abb. 60a; Lapiner A. C. Pre-Columbian art of South America. New York, 1976, pl. 291; Larco Hoyle R. A cultural sequence for the North Coast of Peru. — In: Handbook of South American Indians, Washington, 1946, vol. 2, fig. 21a; Sawyer A. R. Ancient Peruvian ceramics. The Nathan Cummings collection. New York, 1966, fig. 75; Nordenskiöld E. The copper and bronze ages in South America. — In: Comparative ethnographical studies, Göteborg, 1921, fig. 17.

⁸ Valcárcel L. E. Símbolos mágico-religiosos de la cultura andina. — In: Miscelánea Paul Rivet, México, 1958, vol. 2 (далее: MPR), fig. 6; Anton F. Alt Peru und seine Kunst. Leipzig, 1972, Taf. 116.

⁹ Benson E. P. A man and a feline in Mochica art. — Studies in Pre-Columbian art and archaeology, Washington, 1974, N 14. 31 p.

¹⁰ Ibid., fig. 11—15, 19.

Metraux A. The social organization and religion of the Mojo and Manasi. — Primitive man, 1943, vol. 16, p. 12; Reichel-Dolmatoff G. The shaman and the jaguar. Philadelphia, 1975, p. 43—60.

¹² Doering H. U. Altperuanische Gefäßmalereien. Marburg, 1926, T. 1, Abb. 3.

¹³ Larco Hoyle R. Los Mochicas. Lima, 1939, t. 2, fig. 202.

¹⁴ Kelemen P. Medieval American art. Masterpieces of the New World before Columbus. New York, 1956.

¹⁵ Hollander E. *Åskulap and Venus*. Berlin, 1928, S. 129; Harcourt R. d'. *La médecine dans l'ancien Pérou*. Paris, 1939, fig. 12; Hagen V W von. *The desert kingdoms of Peru*. London, 1965, fig. 85; Larco Hoyle R. *Checan*. Gênevê; Paris; Munich, 1965, p. 119.

¹⁶ Hagen V W von. *The desert kingdoms*. ., fig. 17; Wassermann J. B. *Cerámicas*. . fig. 444; Kroeber A. L. *The Uhle pottery collections from Moche*. — Univ. of California publications in American archaeology and ethnology (далее: UCPAAE), 1925, vol. 21, N 5, pl. 54g.

¹⁷ Anton F. *Alt Peru*. ., Taf. 140.

¹⁸ Saitz R. L., Cervenka E. J. *Handbook of gestures: Colombia and the United States*. The Hague; Paris, 1972, p. 112.

¹⁹ Donnan C. B. *Moche art of Peru*. Los Angeles, 1978, fig. 42, 43, 229—236; Kosok P. *Life, land, and water in ancient Peru*. New York, 1965, fig. II-7; Kutscher G. *Chimu; eine altindianische Hochkultur*. Berlin, 1950, Abb. 40; Larco Hoyle R. *La escritura peruana sobre pallares*. — *Revista geográfica Americana*, Buenos Aires, 1943, año XI, vol. 20, N 122, p. 284 (нижн.); Lehmann W., Doering H. U. *Kunstgeschichte des alten Peru*. Zürich, 1924, Taf. 67.

²⁰ Donnan C. B. *Moche art*. ., fig. 232, 233.

²¹ По сообщению П. Съеса де Леона, побывавшего на северном побережье вскоре после конкисты, в местных храмах жили юноши, которые с детства воспитывались как женщины и носили женскую одежду. Во время ритуалов правитель совокуплялся с одним из трапезистов. Некоторые мочикские изображения на соответствующий сюжет вполне отвечают тем данным, которые содержатся в сообщении испанского хрониста; см.: Cieza de León P. de. *La crónica del Perú*, Bogotá, 1971, cap. LXIV (Ministerio de Educación, Instituto Colombiano de cultura Hispánica; T. 24).

²² Donnan C. B. *Moche art*. ., fig. 234.

²³ Lapiner A. C. *Pre-Columbian art*. . pl. 361.

²⁴ Murphy R. F. *Mundurucu religion*. — UCPAAE, 1948, vol. 49, N 1, p. 54.

²⁵ Schuler-Schömig I. von. *Die «Fremdkrieger»*. ., Abb. 17—29.

²⁶ Disselhoff H. D. *Alttag im alten Peru*. München, 1966, S. 105; Kutscher G. 1) *Chimu*. Abb. 32; 2) *Nordperuanische Keramik*, Abb. 77-d.

²⁷ Donnan C. B. *Moche art*. . fig. 235, p. 151, 154.

²⁸ Reichel-Dolmatoff G. *Notas etnográficas sobre los indios del Chocó*. — *Revista Colombiana de Antropología* (далее: RCA), Bogotá, 1960, vol. 9, p. 126—127, fig. 9.

²⁹ Strong W. D., Evans C. *Cultural stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru*. — *Columbia studies in archaeology and ethnology*, 1952, vol. IV, p. 150—167; Березкин Ю. Е. *Из истории древнего Перу: социальная структура мочика сквозь призму мифологии*. — ВДИ, 1978, № 3, с. 46.

³⁰ Nimuendaju C. *The Tukuna*. — UCPAAE, 1952, vol. 45, fig. 3, p. 15—16.

³¹ Lapiner A. C. *Pre-Columbian sculpture in wood, shell, and bone from Peru*. New York, 1966, fig. 42.

³² Lapiner A. C. *Pre-Columbian art*. ., p. 243.

³³ Wassermann W. J. *Cerámicas*. ., fig. 254, 263.

³⁴ Hanp.: Kutscher G. 1) *Chimu*. . Abb. 43; 2) *Nordperuanische Keramik*, fig. 80.

³⁵ Нанп.: Donnan C. B. Moche art. ., fig. 200, 206; Wassermann B. J. Cerámicas. ., fig. 255—257, 260.

³⁶ Anton F. Peru; Indianerkunst aus präekolumbischer Zeit. München, 1958, Bild. 40; Benson E. P. The Mochica. A culture of Peru. New York; Washington, 1972, fig. 3—25; Disselhoff H. D. Vicus. — Monumenta americana, Berlin, 1971, Bd 7, Taf. 42; Hagen V. W. von. The desert kingdoms. ., fig. 16; Prescott W. H. The world of the Incas. London, 1970, fig. 119 (нижн.); Horkheimer H. La cultura mochica. Lima, 1961, p. 55; Kosok P. Life. ., fig. XVIII-18; Seler E. Peruanische Alterthümer. Berlin, 1893, Taf. 15-1; Wassermann B. J. Cerámicas. ., fig. 376, 378—382, 386.

³⁷ Речь идет о плодах особой формы, явно имевших сакральное значение, но остающихся не идентифицированными ботанически. По предположению Р. Шедела (личное сообщение, 1981), это дикие плоды лесной папайи, растущей в ущельях предгорий.

³⁸ Osborne H. South American mythology. Feltham, 1968, p. 39.

³⁹ Baessler A. Altperuanische Kunst. Berlin; Leipzig, 1902—1903, fig. 102, 104; Anton F. Alt Peru und seine Kunst. Leipzig, 1972, Taf. 122; Becher Donner E. Indianer Kunst fra Mexco, Melleamerika og Peru. København, 1963, pl. 20; Bushnell G. H. S. The first Americans. New York, 1968, pl. 119 (левый); Harcourt R. et M. d'La céramique ancienne du Pérou. Paris, 1924, pl. 46b; Disselhoff H. D. Geschichte der altamerikanischen Kulturen. München, 1953, Taf. 13 (нижн.); Klemen P. Medieval American art, pl. 154b; Leicht H. Indianische Kunst und Kultur. Zürich, 1944, S. 223; Monfelli G. Dress and ornaments in ancient Peru. Göteborg, 1929, fig. 8; Schmidt M. Kunst und Kultur von Peru. Berlin, 1969, S. 136; Wassermann B. J. Cerámicas. fig. 372—375, 377, 383.

⁴⁰ Lapiner A. C. Pre-Columbian art. ., pl. 339.

⁴¹ Donnan C. B. A Pre-Columbian smelter from Northern Peru. — Archaeology, 1973, vol. 26, N 4, p. 294 (верхн.).

⁴² Березкин Ю. Е. Мочика. ., с. 135—136.

⁴³ Anton F. Alt Peru. ., Taf. 107; L'Harcourt R. La médecine. ., fig. 15d; Lehmann W. Doering H. U. Kunstgeschichte des alten Peru, Taf. 71 (слева).

⁴⁴ Hagen V. W. von. The desert kingdoms. ., fig. 20; Prescott W. H. The World of the Incas, fig. 51; Valcárcel L. E. Mujeres mochicas. — Guadernos de arte antiguo del Perú, 1937, N 4, fig. 1; Wassermann B. J. Cerámicas. ., fig. 452.

⁴⁵ С описанными изображениями отчасти сходны другие, на которых также показаны большая и меньшая фигуры с признаками «иноплеменников», однако глаза персонажей во всех случаях открыты, руки же большей фигуры хотя и перекрещены, но ладони не прижаты к плечам, а покоятся на коленях, так что пальцы направлены вниз (см.: Kutschner G. Arte antiguo de la costa norte del Perú. Berlin, 1955, Taf. 30—31; Valcárcel L. E. Mujeres mochicas, fig. 2; Disselhoff H. D. Alltag, S. 116, нижн.), либо даже руки лежат на коленях, не перекрещиваясь (Wiener Ch. Pérou et Bolivie. Paris, 1880, p. 624, сверху в центре). Вряд ли эти отличия случайны, однако смысл их пока невозможно установить.

⁴⁶ Izumi S., Sono T. Andes 2: Excavations at Kotosh, Peru, 1960. Tokyo, 1963, colour pl. 1, pl. 15-b, 16.

⁴⁷ Brown D. L. The origin and spread of Tiwanaku influence in the Southern Andes, fig. 4, в центре (я признателен Д. Броумену за возможность ознакомиться со статьей в рукописи); Chávez S. J., Mohr-Chávez K. L. A carved stela from Taraco, Puno, Peru,

and the definition of an early style of stone sculpture from the Altiplano of Peru and Bolivia. — *Nawpa-Pacha*, Berkeley, 1975, vol. 13, p. 56, fig. 12.

⁴⁸ Rostworowski de Diez Canseco M. El sitio arqueológico de Concon en el valle de Chillon; derrotero etnohistórico. — *Revista del Museo Nacional* (далее: RMN), 1972, t. 38, p. 315.

⁴⁹ Reichel Dolmatoff G. The loom of life: a Kogi principle of integration. — *J. Latin American Lore* (далее: JLAL), 1978, vol. 4, N 1, p. 5—27.

⁵⁰ Donnan C. B. Moche art. . . , pl. 9; fig. 113; Kroeber A. L. Peruvian archaeology in 1942. — *Viking Fund publ. in anthropology*, New York, 1944, N 4, pl. 48c—d; Schmidt M. *Kunst und Kultur*. S. 153, Abb. 2.

⁵¹ Lanning E. P. Peru before the Incas. Englewood Cliffs, 1967, pl. 4; Larco Hoyle R. 1) Pérou. Gèneve, 1966, fig. 34; 2) Los Mochicas, t. 2, fig. 216; Schmidt M. *Kunst und Kultur*. . . , S. 153, Abb. 1; Cuesta Domingo M. El sistema militarista de los mochicas. — *Revista Española de antropología Americana*, 1972, vol. 7, N 2, fig. 36—37.

⁵² Kutscher G. Nordperuanische Keramik, fig. 25b; Tello J. C. Observaciones del editor al discurso del profesor Seler. — *Inca*, 1923, vol. 1, N 2, fig. 2.

⁵³ С массивной несущей задней стеной и возведенными каркасно-столбовым методом передней и боковыми стенами, с дверью посередине передней стены.

⁵⁴ Barandiarán D. de. El habitado entre los indios Yekuana. — *Antropológica*, Caracas, 1966, N 16. 95 p.; Reichel Dolmatoff G. 1) *Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago; London, 1971, p. 104—110; 2) The loom of life, p. 527; Isbell W. H. Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial centers. — In: *Actes du 42 Congrès International des Américanistes*, Paris, 1976, vol. IV, p. 278—284; Furst P. T. House of darkness and house of light: sacred functions of West Mexican funerary art. — In: *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, *Dumbarton Oaks Conference*, 1973. Washington, 1975, p. 45—47; Preuss K. T. Bericht über meine archäologischen und ethnologischen Forschungsreise in Kolumbien. — *Ztschr. für Ethnologie*, 1921, 52. Jahrg., H 2/3, S. 125; Gasché J. L'habitat Witoto: «progrès» et tradition. — *J. Soc. Américanistes* (далее: JSA), Paris, 1972, t. 61, p. 211—212.

⁵⁵ Reichel-Dolmatoff G. *Amazonian cosmos*, p. 104—110.

⁵⁶ Некогда воды были заключены в стволе мирового дерева. Когда его срубили, ствол стал большой рекой (морем), ветви — притоками, щепки или листья превратились в рыб и водных животных (Chaves M. C. *Mítica de los Siona del alto Putumayo*. — *MPR*, p. 138—139; Stone D. *The Talamanca Tribes of Costa Rica*. — *Papers Peabody Mus. Amer. archaeology and ethnology*, Cambridge, 1962, vol. 43, N 2, p. 53—54, 56; Reichel Dolmatoff G. *Mitos y cuentos de los Indios Chimila*. — *Bol. arqueología*, Bogotá, 1945, t. 1, p. 21—22; Nordenskiöld E. *An historical and ethnological survey of the Cuna Indians*. Göteborg, 1938, p. 175—178; Rochereau H. J. *Nociones sobre creencias, usos, y costumbres de los Catíos del Occidente de Antioquia*. — *JSA*, 1929, t. 21, p. 87—89; Villamañán A. de. *Cosmovisión y religiosidad de los Barí*. — *Antropológica*, 1975, N 42, p. 5—6). Млечный Путь мыслится одновременно деревом и рекой, например у мокови (Lehmann-Nitsche R. *Mitología sudamericana*. La Plata, 1927, t. 12, p. 156—167); макиритае (Barandiarán D. de. *El habitado*. p. 25).

⁵⁷ Ср. мифы мундуруку (Murphy R. F. *Mundurucu religion*,

р. 79) и кубео (Goldman I. The Cubeo Indians of the Northwest Amazon. — Illinois Studies in Anthropology, Urbana, 1963, N 2, p. 147).

⁵⁸ Barandiarán D. de. Mundo espiritual y chamánismo Sana. — Antropológica, 1965, N 15, p. 9—14.

⁵⁹ Donnan C. B. Moche art. ., fig. 148; Schmidt M. Kunst und Kultur. ., S. 153, Abb. 2. Изображая змей, мочика всегда наделяли их головами хищных животных.

⁶⁰ В мифологии кечуа существует представление о двух мировых змеях, принимающих разный облик в нижнем, среднем и верхнем мирах. Одна из них имеет две головы, другая — одну. В среднем мире первая змея превращается в дерево от земли до неба, а вторая — в огромную реку. В верхнем первая становится радугой, а вторая — громом и молнией, к которым люди обращаются с молитвой о дожде. См.: Серов С. Я. Кечуа мифология. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 646; Valcárcel L. E. 1) Símbolos mágico-religiosos de la cultura andina. — MPR, p. 572; 2) Etnohistoria del Perú Antiguo. Lima, 1959, p. 141.

⁶¹ В мифологии такана (восточная Боливия) двуглавая змея-радуга, выгнувшись дугой, подняла над землей небо, которое было слишком низко (Hissink K., Hahn A. Die Tacana. Stuttgart, 1967, S. 77).

⁶² У варрау двуглавый змей с оленьими рогами, тело которого окрашено разноцветными продольными полосами, служит мостом, соединяющим зенит с мировой горой на восходе солнца, где живет «Мать леса» — Даурани. По этому мосту к богине направляются шаманы. См.: Wilbert J. 1) Eschatology in a participatory universe: destinies of the soul among the Warao Indians of Venezuela. — In: Death and the Afterlife in Pre-Columbian America: Conference in Dumbarton Oaks. Washington, 1975, p. 166, 175; 2) Navigators of the winter Sun. — In: The Sea in the Pre-Columbian World: Conference in Dumbarton Oaks. Washington, 1977, p. 24—25.

⁶³ Во время обрядов пространственной ориентации паликур в центре квадратной площадки устанавливали шест, мыслившийся мостом к небу. На вершине шеста в горизонтальной плоскости прикрепляли крест, ориентированный по сторонам света. Ось креста по линии восток—запад символизировала небесную змею (Nimuendaju C. Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn. Göteborg, 1926, S. 89, 95—99).

⁶⁴ Grieder T. The art and archaeology of Pashash. Austin; London, 1974, p. 138—142.

⁶⁵ Alencastre A., Dumezil G. Fêtes et usages des Indiens de Langui. — JSA, 1953, t. 42, p. 78.

⁶⁶ Tastevin C. Le haut Tarauca. — La Géographie, Paris, 1926, vol. 45, № 3—4, p. 173—174.

⁶⁷ Fernández de Piedrahita L. Historia general del Nuevo Reino de Granada. Bogotá, 1942 (1688), t. I, lib. IV, cap. IV—V, p. 243—244, 251.

⁶⁸ Anghiera P. M. De orbe novo. The eight decades of Peter Martyr d'Anghera. New York; London, 1912, vol. 2, dec. 6, book 6, p. 229—230.

⁶⁹ Farabee W. C. Indian tribes of Eastern Peru. — Papers Peabody Mus. archaeology and ethnology, 1922, vol. 10, p. 139—140.

⁷⁰ См., напр.: 1) Топоров В. Н. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам. — В кн.: Этимология. 1972. М., 1974, с. 12—13; 2) О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношения целостности — расчлененности и спасения. — Переднеазиатский сборник, М., 1979, вып. 3, с. 223.

Единственным исключением, может быть, является ритуально-мифологический комплекс «Юрупари» у араваков и тукано области Какета-Ваупес в юго-восточной Колумбии и прилегающих районов Бразилии, во всяком случае одна его версия, недавно отмеченная у макуна. Юрупари является патроном инициаций и обрядов «запугивания» женщин. В мифе рассказывается, что люди сожгли его, но из пепла выросла пальма, из которой были сделаны сакральные музыкальные инструменты, сохранившие голос Юрупари. У макуна, однако, этот образ имеет более широкое космическое значение. Юрупари был рожден в центре мира. Создатели мерили им радиус космоса и закрепили на нем ярусы мироздания. Все живые существа были созданы из его пепла и поэтому «получили Юрупари», понимаемого как жизненная энергия (Å r h e m K. Observations on life cycle rituals among the Makuna. Birth, initiation, death. — In: Göteborgs Etnografiska Museum, Årstryck 1978. Göteborg, 1980, p. 21—22).

⁷² У макиритаре (как, вероятно, и у других племен) при постройке общинного дома, части которого отождествляются с элементами космоса, фактически разыгрывается мистерия на тему сотворения мира. Однако она не находит адекватного выражения в словесных текстах. По ходу строительства шаман читает мифы только об обретении культурных растений, росших на ветвях мирового дерева, с которым отождествляется центральный столб *малоки*. Как появились первоначальное небесное дерево, опоры по краям мира, земной диск — эти вопросы не ставятся. Впрочем, ни в одной мифологии, насколько мне известно, создание мира демиургом не описывается как его постройка, хотя отождествление дома и мира — мотив, имеющий глобальное распространение. О жилище макиритаре см.: B a r a n d i a n D. de. El habitado.

⁷³ D o n n a n C. B. Moche art. ., fig. 135. Этнографами-южноамериканистами антропоморфизация жилища (храма) отмечена только у уитото (G a s c h é J. L'habitat Witoto) и в менее выраженной форме — у коги (Reichel Dolmatoff G. Templos Kogi. — RCA, 1975, vol. 19, p. 225—226).

⁷⁴ A r g u e d a s J. M., I z q u i e r d o R í o s F. Mitos, leyendas y cuentos peruanos. Lima, 1947, p. 130—134.

⁷⁵ O r t i z R e s c a n i e r e A. De Adanévá a Incarrí. (Una visión indígena del Perú). Lima, 1973, p. 185—186; A r g u e d a s A. M., I z q u i e r d o R í o s F. Mitos..., p. 113—114.

⁷⁶ H i s s i n k K., H a h n A. Die Tacana, S. 58—59, 62—65.

⁷⁷ Ср., например, ацтекский миф о создании Кецалькоатлем и Тескатлипокой неба и земли из тела чудовища, вероятно, гигантской жабы: F u r s t P. T. Hallucinogens in Pre-Columbian art. — Texas Tech Univ., The Museum, Special Publications, 1974, N 7, p. 88. Данный миф, скорее всего, развился из мифа о происхождении культурных растений (в этой форме он известен в Южной Америке) путем постепенной «космизации» масштабов деяний культурных героев.

⁷⁸ D i s s e l h o f f H. D. Zur Frage eines «Mittelchimu»-Stiles. — Ztschr. für Ethnologie, 1939, Bd. 71, H 1/3, Abb. 1; K u t s c h e r G. Nordperuanische Keramik, fig. 78; M u e l l e J. C., B l a s C. Muestrario de arte peruano precolombino. I: ceramica. Lima, 1938, lám. 13. Опубликовано и другие изображения, которые лишь в тех или иных деталях отличаются от описанного.

⁷⁹ B a e s s l e r A. Altperuanische Kunst, fig. 314; M o s e r C. L. Ritual decapitation in Moche art. — Archaeology, 1974, vol. 27, N 1, p. 34; S e l e r E. Peruanische Alterthümer, Taf. 34-1, 3; W a s s e r m a n n B. J. Cerámicas. fig. 545, et al.

Оскорбление и наказание:

слово и дело

(к истолкованию арнемлендского обычая миррири)

Оскорбляющий должен понести наказание — такова всем знакомая схема, защищающая нас (на деле или хотя бы в мыслях) от агрессивности и грубости. Однако арнемлендский обычай миррири предполагает совершенно иное поведение: наказывается не оскорбляющий (ругающий), а его жертва. Этот обычай, впервые описанный У Уорнером в 1937 г., до сих пор остается одним из загадочных явлений аборигенной культуры. *Миррири* (буквально «вещь для уха») — название обычая на языке мурнгин,¹ а далабоны, южные соседи мурнгин, называют его *магард*, однако ввиду близости этих обычаев мы будем в дальнейшем пользоваться вслед за К. Мэддоком словом «миррири» для обозначения сходного поведения, где бы оно ни было зафиксировано.² Как замечает Мэддок, племена, придерживающиеся миррири, до их нынешнего расселения жили в гораздо большей близости друг от друга,³ так что не исключено общее происхождение соответствующих обрядов, однако наличие обычаев, напоминающих миррири, на Новой Ирландии и на о. Гуадалканал⁴ говорит о том, что перед нами не только арнемлендский стереотип, но и некая более общая линия человеческого поведения.

Приведем кратко все описанные случаи миррири, чтобы увидеть, кто оскорбляет, и кого, кто наказывает, и кого, и, наконец, что может лежать в основе этого удивительного обычая.

С л у ч а й 1 (Уорнер). Маламбу́ну пришел домой и увидел, что его жена Дангра не приготовила ему поесть. Возникла ссора, в пылу которой он назвал жену словом *matamakmi* («инцестуозная»). Она же его не ругала. Бадунга, классификационный брат Дангры, услышал это и сильно разгневался. Он схватил несколько копий, приладил их все к копьеметалке и метнул в большую группу женщин, среди которых была и Дангра. Уорнер выяснил, что все эти женщины приходились Бадунге сестрами по клану.

С л у ч а й 2 (Уорнер). Балли, юная девушка, назвала собственную мать словом «*dalardumagu*» («большая *vagina*»). Натьюрили, брат по клану матери, слышал это.

Он метнул копья в своих сестер — родных и классификационных.

С л у ч а й 3 (Уорнер). В разгаре драки, в которой принимал участие весь лагерь, мужчина, желавший положить ей конец, закричал: «Перестаньте ругаться! Если вы не перестанете обзывать друг друга, мне придется бросить копья во всех своих сестер».⁵

С л у ч а й 4 (Мэддок). Мужчина бросил три копья в классификационную сестру. Она увернулась от них, а ее брата остановили уговорами люди, находящиеся с ним в той или иной степени родства: один из его половины, остальные из противоположной.

С л у ч а й 5 (Мэддок). Мужчина ранил копьем классификационную сестру в ногу после того, как ее муж при нем выругал ее во время ссоры за едой.

С л у ч а й 6 (Мэддок). Мужчина метнул 2—3 бумеранга в классификационную сестру, услышав, как ее муж выругал ее в ссоре из-за денег. Муж вывел жену из опасной зоны. Брат был остановлен двумя мужчинами из противоположной половины племени.⁶

С л у ч а й 7 (супруги Берндт). Женщина вызвала гнев у своего мужа, так как заглядывалась на другого мужчину; муж выругался в ее адрес, что услышал ее брат, который вскоре схватил свои копья и начал бегать по лагерю в поисках родных или классификационных сестер, чтобы наказать их или сделать вид, что наказывает.⁷

С л у ч а й 8—13 (Хайет). К сожалению, Л. Хайет, один из немногих исследователей, лично наблюдавших миррири, не приводит подробных описаний.⁸ В двух случаях нападения подверглась родная сестра, в трех — близкая классификационная сестра, в одном — более дальняя.⁹

С л у ч а й 14 (Хогбин). На о. Гуадалканал выражение «Съешь экскременты своей сестры», адресованное человеку из противоположной половины племени, требует наказания сестры оскорбленного.¹⁰

С л у ч а й 15 (Паудемейкер). В селении Лезу (о. Новая Ирландия) ругательство «*umba kigi po matonga*» («совокупись со своей сестрой») обязывает оскорбленного убить свою сестру, а не оскорбившего.¹¹ Г. Паудемейкер не указывает положения оскорбляющего и оскорбленного в структуре племени.

С л у ч а й 16 (Уорнер). Если мужчина застанет сестру и ее мужа в момент соития, он впадает в гнев и нападает на сестру.¹² Хотя Уорнер не описывает специального

случая подобного рода, а приводит лишь стереотип поведения, эти ситуации прямо относятся к миррири, тем более что оппоненты Уорнера именно в трудностях объяснения такого поведения видят слабости того или иного толкования миррири.

Таковы все известные нам случаи, которые можно отнести к миррири. Проследим в первую очередь, кто наносит оскорбление. Наиболее часто, по Уорнеру, ругательства произносит муж ругаемой, в особенности в пылу семейной ссоры.¹³ В случае 2 оскорбляющая — дочь. В случаях 8—13 не указано, кто произносит ругательство. Далабоны считали, что миррири может последовать и после оскорбления, нанесенного другим, кроме мужа, родственником, но Мэддок не зафиксировал подобных случаев.¹⁴ Нападение совершает, как говорилось, брат ругаемой. Уорнер сообщает, что отец тоже может включиться в миррири, но об этом нет прямых свидетельств.¹⁵ Мэддок обнаружил, что у далабонов в миррири теоретически вовлекаются люди из противоположной половины племени, классифицируемые как *гом* — различие между *гом* и братьями и сестрами хорошо видно уже из того, что аборигены выбрали английские термины «brothers-in-law» и «sisters-in-law» для объяснения термина *гом*. Эти люди должны были бы атаковать (или быть атакованы), как если бы они относились к категории братьев и сестер, но ни в одном случае это не имело места.¹⁶ Информанты Мэддока говорили ему, что к атакующему могут присоединиться другие родные или классификационные братья ругаемой, но он не зафиксировал таких случаев.¹⁷

Самое простое объяснение миррири — сведение его к бдительности брата, наказывающего сестру за недостойное поведение: даже если ее оскорбляют незаслуженно, она виновата уже потому, что допустила, чтобы ее выругали. Эта простая логика не позволила супругам Берндт распознать в описываемой ими ситуации (случай 7) признаков миррири.¹⁸ Уорнер же сразу отверг подобное толкование, настолько описанный им случай 2 поражал своей кажущейся нелогичностью. Балли выругала свою мать, так как последняя пыталась удержать ее от инцестуозной связи. Натьюрили знал об этом, когда наказывал свою сестру, и тем не менее сделал свое дело.¹⁹

Уорнер пытается разгадать тайну миррири, исходя из структуры племени мурнгин, полагая, что «структура может объяснить функцию».²⁰ Мужчина, услышавший

невыносимое для него ругательство, должен дать выход своей ярости. Но наказать ругающего, принадлежащего к другому клану, значило бы поставить под угрозу всю социальную структуру племени, привести в движение механизмы клановой солидарности и в конечном счете вызвать серьезный конфликт с группами, с которыми клан связан брачными обязательствами. Поэтому он вымещает свою ярость на невинной сестре, принадлежащей к своему клану, но в то же время «не имеющей рода» — «wakipu» — так буквально зовут ее все братья.²¹

Против гипотезы Уорнера Хайет выдвинул несколько возражений.²² Во-первых, он считает, и справедливо, что необходимо проследить все случаи, когда ругающим является не муж, хотя сам умолчал о личности ругающего во всех своих примерах. Во-вторых, Уорнер не объясняет, почему в миррири вовлекается лишь брат, а не отец, чье чувство ответственности за дочь и межклановую солидарность так же сильно, как у ее брата. На этом и на том, почему отец не называет дочь wakipu, мы остановимся немного позже. В-третьих, приведя случай 16 в ином контексте, Уорнер не думал, что тот будет противоречить его концепции: действительно, вряд ли нападение на сестру в момент ее соития с мужем может служить делу нарушения дружественных отношений с его кланом. И, наконец, Хайет считает странным, что аборигены не подтверждают толкования Уорнера, а апеллируют к своим чувствам. Последнее вряд ли на самом деле странно, поскольку в миррири, как мы попытаемся показать, по крайней мере два уровня: один — относящийся к сфере эмоций, другой — дошедший из прошлого (и потому не комментируемый), регулирующий отношения внутри группы. Еще одной помехой для гипотезы Уорнера Хайет считает то обстоятельство, что в случаях 8—13 четыре оскорбленные женщины принадлежали к группам, занимавшим другие участки племенной территории.²³ Однако если идею Уорнера о межклановых²⁴ отношениях применить к объемлющим кланы структурным единицам племени — половинам, то многое станет более понятным. В таком случае миррири может отражать некий стереотип поведения, присущий дуально организованному обществу, стереотип, продолжающий действовать и в более усложненном в структурном отношении обществе, когда первоначальные дуальные половины делятся на ряд субсекций.²⁵ Сравнительно недавнее введение системы субсекций

в структуру арнемлендских племен не вызывает сомнения у исследователей аборигенной культуры, хотя сами аборигены утверждают, что субсекции существовали всегда.²⁶ Новая система требует переоценки стереотипа поведения, поэтому в миррири вовлекаются члены субсекций из другой половины, но только теоретически. В таком случае практически все приведенные ситуации миррири не противоречат «дуальной» интерпретации. В случае 2 Балли принадлежит к противоположной по сравнению с ее матерью половине, потому и не наказывается своим дядей. По аналогичной причине механизм миррири не срабатывает, когда, по Хайету, ругают фактическую или потенциальную тещу мужчины, хотя она является после сестры единственной женщиной, по отношению к которой он испытывает стыд.²⁷ Особенно показательно, что альтернативой к случаю 14 является ситуация, в которой то же самое ругательство направлено на члена той же родственной группы, — в таком случае наказывается сам ругающий.²⁸ Показательно также, что все примеры миррири зафиксированы в обществах с ярко выраженной дуальной организацией. И еще симптоматично, что разгневанного брата в случаях 4 и 6 успокаивают и увещевают люди преимущественно из противоположной половины, с которыми, по интерпретации Уорнера (с «дуальной» поправкой), он и стремится не портить отношений.

По свидетельству Мэддока, миррири прекращается демонстрацией священных предметов и признанием за атакующим высоких ритуальных знаний.²⁹ Мэддок прослеживает также, что происходит далее с лицами, вовлеченными в миррири. Через некоторое время после случая 4 муж и брат умерли и женщина повторно вышла замуж. После случая 5 брат был арестован, сестра, вернувшись из больницы, оставила мужа и ушла к другому, который уверил ее, что не будет ее ругать. Вскоре после случая 6 муж-оскорбитель покинул поселение, чтобы служить в полиции. За это время жена ушла к другому. Новый муж имел репутацию ревнивого человека, и они часто ссорились. Отец женщины говорил Мэддоку, что собирается забрать ее обратно.³⁰ События, следующие за миррири, по мнению Мэддока, не подтверждают гипотезы Уорнера, так как добрые отношения между кланами не поддерживаются, а наоборот, ослабляются (семья распадается) как раз в результате миррири. Однако если иметь в виду «дуальную» поправку, случаи Мэддока также соот-

ветствуют этой интерпретации: новый муж (кстати, в одном случае еще более сквернословящий) также входит в нужную половину. Вообще структуралистская интерпретация Мэддока, хорошо показывая, какое место занимает миррири в структуре современного аборигенного общества, в принципе не разъясняет, почему именно имеет место миррири. Мэддок просто относит его к этикетным образцам поведения. Он считает, что миррири представляет собой элемент в общей структуре и лишь через нее может быть понят, подобно тому как цвет какого-либо квадрата на шахматной доске определяется цветом соседних квадратов, т. е. правилом организации шахматной доски в целом.³¹

По-видимому, для понимания механизма миррири необходимо обратиться к его эмоциональной стороне, тем более что этот обычай — не месть и не просто холодное предписание этикета, а акт необычайной эмоциональной силы, некий взрыв чувств, вспышка гнева, на мгновение как бы помрачающая разум. Уже Уорнер предложил психологический механизм миррири. По сути дела, его модель представляет собой образец типичной переадресованной активности, изучаемой в современной этологии. Нервное напряжение брата слишком велико, и копы, предназначенные для зятя, направляются в сторону сестры. Шок, переживаемый братом во время миррири, очевиден: «Это похоже на то, как если бы меня ударили дубинкой по голове»; или: «Мое сердце подпрыгивает и останавливается, подпрыгивает и останавливается», — так описывают аборигены свою реакцию на ругательство.³² О том, что идея переадресованной активности не чужда аборигенной культуре, может свидетельствовать эпизод в одном из мифов о трикстере Бамапаме: родители соблазненной и убитой им девушки, преследуя его, трижды наносят ему удар своим оружием, и каждый раз Бамапама тут же убивает по собаке. «Бамапама убивал собак, потому что сам вел себя, как собака, и он поступал с ними так же, как если бы они были теми, кто его бил».³³ Интересно, что мысль Уорнера о переадресованном на сестру наказании со стороны брата находит буквальное выражение у горных арапешей (Новая Гвинея): здесь проклятие брата способно сделать сестру бесплодной, убить плод в ее утробе или привести к смерти новорожденного, причем считается, что брат прокликает свою сестру, когда он сердит не на нее, а на ее мужа.³⁴

Однако поправка на дуальную организацию еще не все объясняет. Мы не рассмотрели еще двух возражений Хайета, причем если нападение брата на сестру, когда он застаёт ее в соитии с мужем, еще можно свести к переадресованной активности брата, шокированного открывшимся ему зрелищем,³⁵ то неучастие отца в миррири требует более пристального внимания. Правда, приведенное выше свидетельство Уорнера о возможности такого участия (о нем говорили исследователю лишь однажды, да и то вскользь) можно толковать как теоретическое осмысление миррири в соответствии с дуальной схемой: в отличие от случая с теоретическим вовлечением гомов в обычай отец «участвует» в соответствии со своим местом в древней структуре общества, однако, по-видимому, для переадресованной активности здесь недостает соответствующего шока. Например, в случае 2, как уверяет Уорнер, миррири не имел бы места, если бы Балли ругалась в адрес матери или дочери Натьюрили.³⁶ На о. Новая Ирландия ругательство «*umba kigi po pangga*» («совокупись со своей матерью») также не приводит к миррири³⁷ (ср. случай 15). Сходным образом на островах Тробриан эквивалентное выражение «*kwoy inap*» употребляется как добродушная шутка или, иногда, как выражение раздражения, но никогда — как серьезное оскорбление. Оно также выполняет роль безличной брани типа английского «*bloody*» или «*damn*». Однако направленное в адрес сестры, оно становится одним из самых страшных для тробрианца оскорблений.³⁸ Хайет считает, что хотя человек и возмущен фактом ругания при нем его матери, миррири не имеет места, так как он не чувствует себя обязанным демонстрировать публично свою непорочность — и без этого никто не подозревает его в инцесте с матерью.³⁹ Последняя мысль связана с первоначальным толкованием миррири у Хайета: по его мнению, таким образом брат публично демонстрирует отсутствие у него недозволенных мыслей о сестре.⁴⁰ На неучастие отца в миррири может пролить свет свидетельство одного пятидесятилетнего аборигена о том, что его пятилетняя классификационная сестра может в его присутствии отправлять естественные потребности, и это происходит без обоюдного смущения. Он допускал, что станет более осмотрительным, когда она подрастет, но в отличие от своих младших братьев никогда не будет считать себя обязанным метать в нее копыя, если вдруг услышит, что ее ругают.⁴¹

Все это показывает, что шок во время миррири в первую очередь связан с сестрой: выругать сестру в присутствии брата значит, как правильно считает Хайет, коснуться ее половой сферы,⁴² самой запретной для брата темы, и поэтому равносильно обвинению в инцесте. Р. Макариус вообще считает, что миррири имеет непосредственное отношение к инцесту и что поведение брата не покажется абсурдным, если принять, что он вовсе никого не наказывает, а поступает так, как, по мнению Макариуса, он и должен был поступить, чтобы искупить инцест, а именно: проливает кровь члена своей родственной группы.⁴³ Несмотря на некоторую умозрительность толкования Макариуса и ряд серьезных возражений со стороны его оппонентов,⁴⁴ в его подходе есть важный момент — он верно увидел в миррири инцест. Упоминание о гениталиях сестры в присутствии брата (и самой ругаемой) разрушает все запреты в их взаимоотношениях, т. е. создает ситуацию, равносильную инцесту. В случаях 14 и 15 уже прямо моделируется инцест, хотя сестра здесь и не присутствует. Можно предположить, что и в арнемлендских случаях все ругательства фактически сводятся к воссозданию инцестуозной ситуации. Одного лишь намек на гениталии сестры, как думает Макариус, еще недостаточно. Далабонское выражение «*balaboijeng*» (эквивалентное «*dalardumaŋ*» у мурнгин) означает не просто анатомическую аномалию, но и выражает, по свидетельству Мэддока, обвинение в нарушении половых запретов или хотя бы тягу к подобному поведению.⁴⁵ По Макариусу, «завуалированное обвинение в инцесте, конечно, ложно, но на него во всеуслышание намекают как на нечто установленное, что придает ему силу реальности».⁴⁶ На этом замечании Макариуса стоит остановиться подробнее, так как оно затрагивает вопросы, непосредственно относящиеся к механизму действия миррири.

Свойство слова становиться делом — хорошо известное в этнологии явление.⁴⁷ С этим свойством, в частности, связано предписание с осторожностью пользоваться словами, ибо даже сказанное в шутку не пропадает даром.⁴⁸ Слово и дело постоянно соседствуют в ритуале, соединяясь иногда в единое слово-дело.⁴⁹ Нередко творческая сила слова может породить новый ритуал — дело, соответствующее слову.

Мысль, явно или неявно присутствующая в последних двух случаях миррири (№ 14, 15), возвращает нас к обсуж-

даемому обычаю миррири, в котором тоже так или иначе присутствует мысль. На этом, как уже говорилось, строит объяснение обычая Хайет. Но если вначале он думал, что мужчина совершает нападение на своих сестер, чтобы показать всем, что у него в м ы с л я х нет инцестуозных помыслов, то впоследствии Хайет приходит к заключению, что брат поступает так потому, что истинной причиной его страдания является сама сестра, именно ее сексуальность.⁵⁰ Таким образом, в обоих своих толкованиях Хайет апеллирует к мыслям брата, причем во втором — фактически к его подсознанию. Это толкование Хайета вообще требует пояснения. Прежде всего Хайет призывает обратить больше внимания на факт переживания братом шока, как только он услышал ругательство, — аборигены говорили, что при этом их «пронзают копьем в ухо» («galata ngundaradja»). Аборигена с детства учат, что стыдно даже думать о сексуальности своей сестры, а теперь вдруг самым драматическим образом он сталкивается с ней.⁵¹ Уорнер тоже, как говорилось, отмечал шоковое состояние брата во время миррири; в его толковании, нервное напряжение снимается таким образом, чтобы сохранить структуру племени. Но, по Хайету, брат атакует сестру как источник с в о е й боли. Нетрудно видеть, что и в этом толковании налицо переадресованная активность, только на этот раз брат наказывает сестру не вместо ее мужа, а вместо с а м о г о с е б я. Об этом говорит уже то, как брат называет сестру. У мурнгин это слово wakipi, основное значение которого, согласно Уорнеру, — «не имеющая рода», вторичное значение — «никчемный», или, более экспрессивно, «вздор», «мусор» (англ. rubbish). Этим именем называют также врага во время боя или героя-трикстера Бамапаму, который нарушал все законы. В противоположность этому сестра называет брата тем же словом, с каким обращаются к нему его братья.⁵² Уорнер использует первое значение слова «wakipi», чтобы объяснить, почему в сестру можно метать копья, хотя она и из своей родственной группы.⁵³ Близко к этому толкование «wakipi» у Макариуса: указание «без рода» снимает опасность от контакта с сестрой, а о Бамапаме можно безболезненно рассказывать чудовищные истории.⁵⁴ У далабонов брат называет сестру «gigjang», т. е. «rubbish», тогда как сестра зовет его просто «bijangduju» («молодой парень»)⁵⁵ Мальчики-бурера с семилетнего возраста перестают называть сестер «djala» — собственно «сестра», используя вместо него

слово «*giriŋtɪn*», означающее обезображивающую болезнь или человека, страдающего ею. Хайет полагает, что «*wakɪnu*» у мурнгин, переведенное Уорнером как «*gubbish*», применялось в сходном значении, выражая степень отвращения, испытываемого братом по отношению к сестре.⁵⁶ Показательно также, что информанты Хайета, объясняя явление миррири, говорили, что их сестры вызывают в них чувство стыда. Слово «*ngguŋagadja*», которым они при этом пользовались, означает либо «стыд», либо «страх»; а возможно, и то и другое. Однако женщины не говорили ничего подобного о своих братьях, они произносили и слышали их имена без какого-либо смущения.⁵⁷ Все эти примеры позволяют сделать предположение, что значение «*gubbish*» слова «*wakɪnu*» не менее важно, чем «без рода», причем сестра в упоминании брата — это *rubbish* на самом низком уровне, это нечто отталкивающее, внушающее стыд и ужас. Показательно, что трикстер Бамапама патологически инцестуозен,⁵⁸ т. е. термин «*wakɪnu*» по отношению к нему должен в первую очередь быть направлен на это его качество, а не на его «бездородность». Таким образом, уже само название сестры выявляет скрытое отношение к ней как к искони инцестуозной. В этом смысле мнение Хайета, что брат наказывает при упоминании инцестуозной ситуации сестру как источник своих бед, как потенциального носителя инцестуозного начала, получает типологическое подкрепление. Однако асимметричность взаимоотношений между братом и сестрой показывает, что вина на самом деле в брате. Лишь постоянная запретная мысль, пусть неосознанная, о сестре способна породить такую резкую «терминологическую неприязнь» брата к сестре при «терминологической индифферентности» сестры к брату. И наоборот, отсутствие такой мысли у отца по отношению к дочери объясняет, почему он не называет ее «*wakɪnu*». В миррири вовлекаются все сестры мужчины, так как его запретная мысль направлена не на конкретную сестру, инцест с которой моделируется во время произнесения ругательства, а на сестру вообще, на всех кровных и классификационных сестер, «повинных» в его позоре.⁵⁹

Уровень мысли, который проявился в миррири, позволяет предположить о существовании еще одного механизма, обеспечивающего работу обычая. Речь идет о триаде «мысль—слово—дело», лежащей в основе многих ритуальных систем.⁶⁰ Миррири имеет место, когда мысль (неосознанная), присутствующая постоянно, дополняется

остальными членами триады — произносится роковое слово, становящееся в силу своих созидательных свойств делом. При наличии всех членов триады уже осуществляется наказание — о том, кого и почему наказывают, мы уже говорили.

Становится понятным, и почему брат нападает на сестру, застав ее в соитии с мужем. Здесь мы имеем случай неполной триады, в которой отсутствует слово. Но миррири все равно осуществляется, так как слово в миррири, мы видели, — лишь вспомогательный агент к делу. Однако иногда, чтобы последовало наказание, необходимо присутствие именно слова в структуре триады. Например, для традиционного тробрианского самоубийства еще недостаточно, чтобы дело было сделано (обычно здесь это тоже инцест) и общество знало бы об этом, т. е. присутствовал бы уровень мысли. К сфере мысли можно отнести и обычные в таких случаях сплетни и разные толки: члены общества обсуждают событие между собой, общество говорит как бы себе, что фактически равносильно думанию.⁶¹ Иногда о совершившемся проступке известно абсолютно всем. Например, Б. Малиновский сообщает об одном случае скотоложества, когда даже кличка собаки, не говоря уже об имени главного виновника, были ходячими словами в каждой деревне, однако никто никогда не упоминал при этом человеке о его проступке, иначе ему пришлось бы совершить *ло'у* (прыжок с высокой пальмы).⁶² И в остальных случаях, описанных Малиновским, провинившийся кончает жизнь самоубийством, лишь когда публично объявляется о его проступке,⁶³ хотя обычно он знает, что об этом известно всем, т. е. механизм традиционного тробрианского самоубийства срабатывает, лишь когда включается уровень слова. Разбирая один из случаев самоубийства, Малиновский отмечает ту особенность тробрианского общества, что оно пассивно узнает о самом страшном преступлении и наказание предоставляет осуществить над собой самому виновному.⁶⁴ Направленность на самого себя видна уже в самих ругательствах, в которых ругаемый обычно сам объявляется действующим лицом, причем обвиняется он в худшем грехе — в инцесте.⁶⁵ Таким образом, сам виновный (на деле или на слове-деле) себя и наказывает.⁶⁶ Малиновский описывает случай, когда человек высокого статуса во время ссоры с любимой женой бросил ей в лицо одно из самых страшных оскорблений — «*kwoy lumuta*» («совокупись

со своим братом»), в результате чего она тут же совершила самоубийство (ло'у).⁶⁷ Здесь, очевидно, нет поведения миррири, но затрагиваются чувства, которые в иных традициях, мы видели, приводят к миррири. Однако показательно, что если в Арнемленде сходное по смыслу ругательство привело бы в рамках миррири к наказанию ругаемой ее братом, то здесь при обвинении в преступной связи с братом сестра наказывает себя сама.

Эта направленность в аборигенной культуре на самого себя позволяет приблизить к миррири другой удивительный обычай, описанный на этот раз у центральноавстралийских племен унматьера и кайтиш. Обычай связан с похоронным обрядом, а именно с волосами покойника. Эти волосы получает *гаммона* (муж дочери), что обязывает его отправиться на какую-либо отдаленную племенную территорию и вызвать на бой мужчину, тоже приходящегося гаммоной покойнику. Вызов не может быть отклонен, и после того, как противники наносят друг другу легкие раны, первый гаммона передает волосы покойного *икунтеры* (тестя) своему противнику, который позже в свою очередь вызывает на бой третьего гаммону, тот — четвертого и т. д., и таким образом ритуальный бой переходит из одной локальной группы в другую. Нередко гаммона из отдаленной группы, прослышав, что у кого-то имеется головная повязка покойного икунтеры, ищет его, повязав свои волосы повязкой, доставшейся ему от другого покойного икунтеры. Это также приводит к бою, после которого противники снимают свои повязки, смачивают каждый в своей крови, а затем обмениваются ими. Когда завершается бой старших, вступают в бой молодые гаммоны, которым в свое время достались меховые браслеты их икунтер. Они также обмениваются браслетами, обтерев ими свежие раны. Б. Спенсер и Ф. Гиллен, описавшие этот обычай,⁶⁸ подобного которому они не встретили в соседних племенах, не сумели найти ему удовлетворительного объяснения.⁶⁹ Гаммона ни в коей мере не подозревается в смерти икунтеры, более того, именно он обязан организовать экспедицию мести и убить «виновного», который может находиться с умершим в любой степени родства, принадлежать к данному племени или же быть чужаком.⁷⁰ Последняя обязанность гаммоны несомненно является одним из звеньев сложной цепи взаимобязанностей половин дуально организованного общества — гаммона и икунтера принадлежат к противоположным половинам.

Однако это относится лишь к наказанию «истинного» виновника смерти, но не к символической битве между гаммонами.

Простейшая историческая реконструкция описываемого ритуального поведения может основываться на предположении, что «виновником» первоначально был именно гаммона, т. е. член противоположной половины; тот же факт, что в бой вызывается гаммона из отдаленной локальной группы, может говорить о былой раздельности половин и об их враждебности. Правда, остается открытым вопрос, почему «виновник» наказывается руками такого же гаммоны. И здесь вспоминается переадресованная активность во время миррири. Можно сказать, что здесь тоже «виновник» наказывает сам себя, потому что другой гаммона — это как бы он сам. У аранда эта идея выражена еще более явно: в связи со смертью икунтеры гаммона не ищет боя с другими гаммонами, а наносит раны себе.⁷¹ Очевидно, в последних обычаях менее важную роль по сравнению с миррири играет момент аффектации, что неудивительно, если учесть разницу в отношениях брат—сестра и гаммона—икунтера.

Однако, как и в миррири, в этом ритуальном бое гаммон можно увидеть и другие скрытые пласты, сложный каркас аборигенной культуры, обеспечивающей действие всех этих странных, казалось бы, обычаев. Проследим в первую очередь взаимоотношения между гаммоной и икунтерой. У аранда, например, в случае, если гаммона не наносит себе порезов в знак траура по икунтере, родственники умершего могут отобрать у него жену и передать ее другому гаммоне, более верному своему долгу.⁷² Гаммона и икунтера вообще связаны друг с другом суровыми, «кровавыми» связями. Во многих племенах человек, произведший операцию обрезания, несколькими годами позже отдает свою дочь юноше, которого он оперировал,⁷³ т. е. на этот раз гаммоне наносит «рану» уже сам икунтера, причем все это имеет непосредственное отношение к гениталиям его дочери. В случае с наследованием волос покойника сходные связи проявляются на символическом уровне. Проследим, кто участвует в ритуале обрезания волос. *Итиа* (младший брат покойного) отрезает волосы и кладет их в *питчи* (деревянное корытце), которое держит *ункулла* (сын сестры отца). Итиа берет *питчи* из его рук и передает старшей сестре покойного. Она в свою очередь передает его вдове, а та — гаммоне. Немного позже гаммона воз-

вращает волосы итии, чтобы тот изготовил из них браслеты или другие украшения.⁷⁴

Волосы икунтеры, которые в конечном счете переходят к гаммоне, это фактически символ его дочери, некогда отданной гаммоне. Показательно, что у тех же кайтиш (и у аранда) периодически срезаемые волосы женщины также переходят к мужу ее дочери.⁷⁵ У целого ряда племен (варраунга, тынгилли, гнаны и др.) мужчины, на которых лежит обязанность обеспечить друг друга женами, обмениваются прядями своих волос. Правда, здесь они обмениваются не своими дочерьми, а дочерьми своих сестер.⁷⁶ Наконец, пропитывание волос икунтеры кровью гаммоны после ритуального боя в том же символическом плане может заменять супружескую близость гаммоны и его жены, в то время как обмен повязками можно сопоставить с церемониальным обменом женами — ср. также передачу волос противнику с переходом жены непочтительного гаммоны к другому гаммоне. (Мы не обращаемся здесь к необычайно богатому корпусу символических представлений о волосах в разных традициях).

Питчи, фигурирующее в обряде обрезания волос, — основной сосуд, используемый австралийцами. Подобно любому сосуду, он связан с символикой женского лона.⁷⁷ Питчи играет важную роль в магии роста груди и вообще в обрядах, направленных на быстрое половое созревание девочки: у варраунга, например, именно питчи, особым образом заговоренное мужчиной, превращает предназначенную ему в жены девочку в готовую к супружеской жизни женщину.⁷⁸ Таким образом, волосы в питчи приобретают еще более явную символику. А питчи в руках ункуллы в самом начале обряда обрезания волос может служить, если учитывать кросс-кузенность браков, символом его законной жены, т. е. сестры покойного. Показательно, что именно сестре передает затем ития питчи с волосами. Почему же это делает ития, и почему сестра покойного передает вдове символ своего лона, в котором фактически помещена дочь брата и вдовы? Именно итии достается вдова старшего брата,⁷⁹ именно ему предстоит занять место покойного. Тот же факт, что питчи с волосами оказывается до вдовы у сестры покойного и у ее потенциального мужа, может указывать на причастность и к ним «плода» питчи — жены гаммоны. Но тогда гаммона получает двойственную жену: она и «правильная», из противоположной половины (дочь икунтеры и вдовы), и «непра-

вильная», из той же половины, что и гаммона («дочь» ункуллы и сестры покойного). В последнем случае ритуальное «самобичевание» гаммон является как бы наказанием за нарушение экзогамии. В акте помещения волос в питчи уже можно видеть мотив инцеста: покойник «вкладывает» дочь в лоно своей сестры, причем за инцест икунтеры расплачивается муж его дочери. В арнемлендской традиции он сам, как и любой юноша, еще задолго до женитьбы неявным образом причастен к инцесту — мальчиков обрезают в знак того, что их предки, мальчики из мифологического времени, были наказаны так отцом за инцест.⁸⁰ Гаммону же «наказывает» отец его жены.

Таким образом, и здесь вдруг выявляется мотив инцеста. Но если в миррири мы имеем дело с инцестом, вечно присутствующим в сердце брата, то здесь перед нами инцест мифологический. В рассмотренном поведении скрыты как история племени, так и модель действия брачных правил с иллюстрациями их нарушения и последующего наказания. В миррири мы тоже увидели историю племени, две половины которого пребывали в согласии ценой переадресованной агрессии, но мы увидели также, что в этом перенесении, допущенном обществом ради самосохранения, таится богатый спектр эмоций, оно приводит в движение тайные механизмы, ведущие к тому, что «пронзенный в ухо» фактически обращает свое карающее копьё на себя самого.

¹ Warner W. L. A black civilization. New York, 1958, p. 66.

² Maddock K. A structural interpretation of the mirriri. — Oceania, 1970, vol. 40, N 3, p. 166.

³ Там же, с. 165. Обычай описан у мурнгин в Милингимби (Warner W. L. A black civilization, p. 66—67, 109—113), у бурера в Манингриде (Hiatt L. R. Kinship and conflict. Canberra, 1965, p. 112—118), в Йиркале (Berndt R. M. and C. H. Sexual behavior in Western Arnhem Land. New York, 1951, p. 21) и у далабонов и соседних с ними племен в резервации Бесуик (Maddock K. A structural interpretation. . ., p. 165—176).

⁴ Powdermaker H. Life in Lesu. London, 1933, p. 271; Hoggbin H. I. The hill people of N. Eastern Guadalcanal. — Oceania, 1937—1938, vol. 8, p. 68.

⁵ Warner W. L. A black civilization, p. 66—67.

⁶ Maddock K. A structural interpretation. . ., p. 168.

⁷ Berndt R. M. and C. H. Sexual behavior. . ., p. 21.

⁸ Возможно, это сделано в его диссертации «Conflict in Northern Arnhem Land» (Australian Nat. Univ., Sydney, 1962).

⁹ Hiatt L. R. Kinship and conflict, p. 116.

- ¹⁰ H o g b i n H. I. The hill people. ., p. 68.
- ¹¹ P o w d e r m a k e r H. Life in Lesu, p. 271.
- ¹² W a r n e r W. L. A black civilization, p. 65.
- ¹³ Там же, с. 67.
- ¹⁴ M a d d o c k K. A structural interpretation. ., p. 167.
- ¹⁵ W a r n e r W. L. A black civilization, p. 67, not. 7.
- ¹⁶ M a d d o c k K. A structural interpretation. . p. 172.
- ¹⁷ Там же, с. 166.
- ¹⁸ B e r n d t R. M. and C. H. Sexual behavior. ., p. 21.
- ¹⁹ W a r n e r W. L. A black civilization, p. 110—111.
- ²⁰ Там же, с. 111.
- ²¹ См.: там же, с. 110—113.
- ²² H i a t t L. R. 1) Incest in Arnhem Land. — Oceania, 1964, vol. 35, N 2, p. 125; 2) Kinship and conflict, p. 113.
- ²³ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 113.
- ²⁴ Кланом Уорнер называет патрилинейную группу, экзогамную в силу своей принадлежности к одной из половин (W a r n e r W. L. A black civilization, p. 16).
- ²⁵ Показательно, что любопытные трансформации в структуре мирри, зафиксированные Мэддоксом, не вносят изменений в клановое или субсекционное строение племени; см.: M a d d o c k K. A structural interpretation. ., p. 174. О субсекциях и их отношении к половинам у муринг см.: W a r n e r W. L. A black civilization, p. 116—123. О глубокой архаичности дуальной организации см.: З о л о т а р е в А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- ²⁶ См.: E l k i n A. The complexity of social organization in Arnhem Land. — Southwest. J. anthropology, 1950, vol. 6, p. 1—20; H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 49; ср. о недавнем введении субсекций у вальбири Центральной Австралии: M e g g i t t M. J. Desert people. Sydney, 1974, p. 168—169.
- ²⁷ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 117—118.
- ²⁸ H o g b i n H. L. The hill people. ., p. 68.
- ²⁹ M a d d o c k K. A structural interpretation. . p. 167.
- ³⁰ Там же, с. 168.
- ³¹ Там же, с. 175.
- ³² W a r n e r W. L. A black civilization, p. 66.
- ³³ Там же, с. 548—549.
- ³⁴ M e a d M. The mountain Arapesh. II. — Anthropol. papers of Amer. Mus. nat. history, New York, 1940, vol. 37 (III), p. 414.
- ³⁵ Тробрианский вариант подобной ситуации в идеальном случае кончается гораздо более трагически: все трое (третий здесь — возлюбленный сестры) кончают жизнь самоубийством (M a l i n o w s k i B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. London, 1948, p. 439). Здесь, конечно, нет мирри, но эта идеальная ситуация хорошо передает эмоциональный фон подобных событий.
- ³⁶ W a r n e r W. L. A black civilization, p. 67.
- ³⁷ P o w d e r m a k e r H. Life in Lesu, p. 271.
- ³⁸ M a l i n o w s k i B. The sexual life. ., p. 409.
- ³⁹ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 117.
- ⁴⁰ Там же; H i a t t L. P. Incest in Arnhem Land, p. 128.
- ⁴¹ H i a t t L. R. Kinship and conflict, p. 115.
- ⁴² Там же, с. 117.
- ⁴³ M a k a r i u s R. Incest and redemption in Arnhem Land. — Oceania, 1966, vol. 37, N 2, p. 150—152.
- ⁴⁴ Копья бросают только в сестер, а не в любую женщину из своего клана: часто наказывается классификационная сестра из другого клана.

Кровопускание необязательно — в качестве оружия могут использоваться и палки, вообще присутствие копий в обычае обусловлено в первую очередь предписанием поражения сестры на расстоянии, без телесного контакта с ней ввиду соответствующих запретов (см.: Hiatt L. R. A spear in the ear. — Oceania, 1966, vol. 37, N 2, p. 152; Maddock K. A structural interpretations. ., p. 167).

⁴⁵ Maddock K. A structural interpretation. ., p. 167.

⁴⁶ Makarius R. Incest and redemption. ., p. 150.

⁴⁷ О слове, превращающемся в дело, см., в частности: Абрамян Л. А. Беседы у дерева. — В кн.: Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979, § 26.

⁴⁸ Ср., напр., русскую сказку, в которой Змей говорит похищенной им Василисе, что его противником будет Иван-Горех, который родится от горошинки: «Змей в шутку сказал, супротивника не ждал. Надеется сильный на силу, а и шутка находит на правду» (Афанасьев А. Н. Народные русские сказки в трех томах. М., 1957, т. 3, № 560).

⁴⁹ См.: Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983, гл. 1, разд. 4.

⁵⁰ Hiatt L. R. 1) A spear in the ear, p. 153—154; 2) Kinship and conflict, p. 118—119, not 3.

⁵¹ Hiatt L. R. A spear in the ear, p. 154.

⁵² Warner W. L. A black civilization, p. 65—66.

⁵³ Там же, с. 112.

⁵⁴ Makarius R. Incest and redemption. ., p. 151—152.

⁵⁵ Maddock K. A structural interpretation. ., p. 171.

⁵⁶ Hiatt L. R. Kinship and conflict, p. 116.

⁵⁷ Ibid., p. 115.

⁵⁸ Warner W. L. A black civilization. ., p. 545—561.

⁵⁹ Уорнер толкует вовлечение в миррири нескольких сестер чисто количественно: эмоциональный фактор в обычае, по его мнению, настолько силен, что метание копий в нескольких женщин вместо одной приводит к более удовлетворительному результату (Warner W. L. A black civilization, p. 112—113).

⁶⁰ Подробнее см.: Абрамян Л. А. Первобытный праздник. ., гл. 1, разд. 4. О триаде и ее проявлениях в семантике и структуре текста см. в работах В. Н. Топорова.

⁶¹ Ср.: Айрапетян В. Толкование слова «думать». — Вестн. Ереванск. ун-та, Обществ. науки, 1975, № 2, с. 238—239.

⁶² Malinowski B. The sexual life of savages. ., p. 399.

⁶³ Malinowski B. Crime and custom in savage society. New York, 1959, p. 77—80, 95—97.

⁶⁴ Malinowski B. Crime and custom. ., p. 79—80.

⁶⁵ Следует отметить, что как в тробрианской «матерщине» неправомерно было бы видеть отголосок былого промискуитета, так и в русской матерщине нельзя усматривать следы прошлых социальных отношений, вопреки обыденному мнению, нашедшему отражение и в специальной литературе (см.: Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. — Сб. МАЭ, Л., 1930, т. IX, с. 18—19).

⁶⁶ К самонаказанию мужчины можно отнести и такой случай: брат, устыженный упоминанием о его половых органах в присутствии сестры, был вынужден выплатить ей определенную «сумму» ракушечными деньгами (Powdermaker H. Life in Lesu, p. 271—272).

⁶⁷ Malinowski B. Crime and custom. ., p. 95—96.

⁶⁸ Spenser B., Gillen F. The northern tribes of Central Australia. London, 1904, p. 510—511.

⁶⁹ Там же, с. 514.

⁷⁰ Там же, с. 511, 515.

⁷¹ Там же, с. 514—515. Следует отметить, что по принципу рефлексивности построены ритуалы разного типа, от упомянутых выше способов избегания конфликтной ситуации до, например, обычая не купать новорожденного, пока он не вырастет настолько, чтобы мыться самому (у аит садден Марокко), см.: Westermarck E. *Ritual and belief in Morocco*. New York, 1968, vol. 2, p. 386.

⁷² Spenser B., Gillen F. *The Northern tribes*. ., p. 514—515.

⁷³ Элькин А. Коренное население Австралии. М., 1952, с. 124; Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981, с. 89; Strehlow T. G. H. *Geography and the totemic landscape in Central Australia*. — In: *Australian aboriginal anthropology*. Nedlands, 1970, p. 126.

⁷⁴ Spenser B., Gillen F. *The northern tribes*. . p. 510.

⁷⁵ Ibid., p. 602.

⁷⁶ Там же, с. 603.

⁷⁷ См., напр.: Фрейденберг О. М. *Поэтика сюжета и жанра*. Л., 1936, с. 220—222.

⁷⁸ Spenser B., Gillen F. *The northern tribes*. ., p. 475—476.

⁷⁹ Ibid., p. 509—510. О символике обрядов, сопровождающих переход вдовы к итии, см.: Абрамян Л. А. *Первобытный праздник*. с. 173—175.

⁸⁰ Berndt R. M. *Djanggalwul*. London, 1952, p. 45, not. 3; Берндт Р. М., Берндт К. Х. *Мир первых австралийцев*, с. 125.

В. И. Жельвис

Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации

В данной статье под инвективами понимаются грубые, бранные слова, имеющиеся практически во всех этнических культурах и вводимые в речь с самыми разнообразными целями. Одна из основных целей — оскорбление собеседника, адресата инвективы.

Как известно, смысл любого оскорбления, в том числе осуществляемого вербально, заключается в том, чтобы вызвать у оскорбляемой стороны негативные чувства, причинить ей моральный урон, понизить уровень ее (само)-оценки. В качестве вторичной функции, которую оскорбление делит с упреком, можно назвать желание заставить другую сторону совершить определенное действие. Основной метод вербального оскорбления — обвинение адресата в нарушении им норм национально-культурного поведения, в пренебрежении определенными культурными цен-

ностями. Характер, отбор культурных ценностей, в пренебрежении которыми принято в таких случаях обвинять, имеет выраженный этнический характер. Хотя оскорбительности сказанного можно добиться, не прибегая к инвективе, наиболее характерно все же использование бранных слов и формул.

Как будет показано ниже, оскорбительность не является непременным коннотативным качеством инвективы. Гораздо более обязательным признаком ее является непристойность. А. У. Рид определяет ее как такой способ упоминания о некоторых телесных функциях, который вызывает в адресате шок, обычно возникающий, когда мы видим, делаем или говорим что-то «грязное».¹ В этом отношении реакция на непристойную инвективу резко отличается от нормальной реакции на простое («пристойное») упоминание о грязи, экскрементах или телесных функциях. Инвектива всегда воспринимается прежде всего эмоционально, причем соответствующая эмоция намного превосходит эмоцию, которая могла бы возникнуть от буквального понимания сказанного слова. Более того, эмоциональный компонент инвективы обычно настолько ярок, что денотативные признаки порой почти полностью оказываются вытесненными. Инвектива вполне может быть обращена к человеку, которого буквальный смысл ее коснуться заведомо не может. Так, бастардом можно назвать человека, о котором доподлинно известно, что его родители никогда не нарушали соответствующих норм; такое обвинение тяжело воспринимается, например, в Индии. Достаточно резко воспринимается во многих европейских культурах обвинение в гомосексуализме, даже если оно обращено на совершенно незнакомого человека или, наоборот, хорошо знакомого и безусловно не замеченного в какой-либо перверсии. Даже соответствующего вульгарного жеста, обозначающего понятие «рогоносец», в Италии достаточно, чтобы возник очень серьезный конфликт. Соответствие обвинения реальности не имеет при этом значения. Вульгарный инвективный синоним «проститутки» в очень многих культурах применяется к человеку любого пола; истинность обвинения и здесь не играет роли.

В этой связи уместно провести аналогию с детскими оскорблениями у самоанцев, которые могут, например, бросить европейцу или вообще человеку с явно европейскими чертами лица: «У тебя глаза, как у китайца!» или заявить: «А твоя мать ест китайских тараканов!».² Аналогичным

образом русские дети (а иногда и взрослые) называют «дураком» теле- или киногероя, который вызывает у них отрицательные эмоции — даже если своей глупости этот герой никак не проявил.

Если сила инвективы определяется прежде всего не прямым значением, а ее эмоциональностью, представило бы интерес выяснить, что сообщает инвективам тот или иной эмоциональный заряд. Очевидно, что сила эмоциональности инвективы находится в прямой пропорциональной зависимости от силы табу, нарушаемого с помощью инвективного словоупотребления. В национальных культурах, для которых особенно высок статус родственных отношений по материнской линии, большую роль могут играть сексуальные оскорбления матери («мат»); в культурах, особенное внимание обращающих на сексуальную жизнь общества, место наиболее грубых инвектив принадлежит сочетаниям с коитальным смыслом, необязательно обращенным на мать или других родственников оскорбляемого; таковы, например, англоязычные культуры. Итальянская, испанская, многие другие католические культуры для достижения сходного эффекта прибегают к оскорблению наиболее почитаемой святыни — Мадонны. Очень грубо звучат бранные слова, включающие нарушение табу, связанных с чистоплотностью, если именно это человеческое качество особенно высоко ценится в данной национальной культуре, например японской или немецкоязычной.

Показательно, что в некоторых случаях разная сила нарушаемых табу приводит к тому, что буквальный перевод той или иной инвективы на язык другой национальной культуры практически уничтожает оскорбительность инвективной формулы. Знаменитое-немецкое «Donnerwetter» (букв. «погода с громом», «гроза») или англ. «God damn» (букв. «Да проклянет бог!») в настоящее время вышли или выходят из употребления; однако было время, когда они воспринимались очень резко. Европейцам особенно хорошо видна национально-культурная разница в этом отношении, если сравнить их восприятие с восприятием таких народностей, как чукчи, в меньшей степени — эскимосы, а также аборигены острова Тикопия (зап. часть Тихого океана). Наиболее оскорбительные инвективы у чукчей и эскимосов в буквальном переводе означают что-то вроде «Ты — неумеха!». Нетрудно понять причину популярности этой инвективы. В исключительно трудных ус-

ловиях жизни, когда очень характерная для самого недавнего времени скученность жизни северных народностей практически снимала запреты на свободу взаимоотношений полов и отправления естественных потребностей, они не могли стать источником инвектив. Названия интимных частей тела нередко табуировались не больше, чем названия любого другого органа или члена. Одновременно наиболее ценным качеством считалась способность достойно встретить любое препятствие. Человек, пасующий перед обыденными трудностями, был достоин презрения. Женщина, не умеющая или не желающая накормить мужа, вернувшегося с охоты, не умеющая помочь ему переодеться в сухое платье и т. п., рассматривалась как очень низко павшая в моральном отношении, откуда и крайняя эмоциональная резкость соответствующих инвектив. Что же касается туземцев с Тикопии, то проблемы сексуальной жизни здесь уступают по важности проблемам добывания скудной пищи. Именно пища и отношение к ней лежит в основе местных религиозных верований. Естественно поэтому, что наиболее популярны инвективы, включающие наименование несъедобных предметов — прежде всего экскрементов. Тикопийцы даже пользуются своеобразным «матом», т. е. оскорблениями, связанными с поношением родственников адресата, однако ассоциируемыми со скатологическими, а не сексуальными понятиями. Таково, например, пожелание, чтобы отец или другой родственник оскорбляемого ел экскременты.³

Всякое нарушение запрета, по-видимому, преследует одну и ту же цель: достижение катартического разрешения от сильного эмоционального или физического напряжения. Не является исключением и нарушение табу на сквернословие, в котором нетрудно увидеть все основные признаки «карнавала» в том понимании, которое вкладывал в это слово М. М. Бахтин.⁴ Инвективизация речи явно преследует те же цели, что и другие примеры «жизни не по правилам»: всевозможные праздники, карнавалы, розыгрыши, шутовство, в основе которых лежит отступление от правил и норм как социальных, так и моральных, этических. Подобное отступление подразумевает кощунственный «карнавальный мезальянс»,⁵ когда «травестийная карнавальная стихия захватывала все самое почитаемое и святое, все подвергалось безудержному осмеянию, циничному пародированию и даже наглому оскорблению». ⁶ Именно такой мезальянс мы и видим в оскорбительных

инвективных сочетаниях мадонны и свиньи (испанский и итальянский ареалы), матери и коитуса (славянский ареал), человека и экскрементов (Япония), священного эфира и акта дефекации (Китай), могил предков и экскрементов (Кавказ) и др.

Совершенно очевидно, что имеет смысл нарушать только действующие табу. В применении к изучаемой теме это означает, что, по крайней мере там, где инвективы сохраняют яркую эмоциональную нагрузку, нарушаемые с их помощью табу в большой степени сохраняют сакральную силу. Таким образом, инвектива есть обязательное соединение в одном простом или сложном понятии сакрального и профанного. Фактически в инвективе эти ипостаси сливаются в единое амбивалентное понятие.

Объяснение этому феномену можно найти в следующем. По мнению В. Вундта, табу в сознании человека зародилось тогда, когда разделения одного понятия на сакральное и профанное вообще не существовало. Табуировалось то, к чему нельзя было прикасаться, и наоборот: табуированный предмет становился неприкасаемым. Именно неприкасаемость стала общим свойством всех табуируемых предметов, и когда сакральное отделилось от профанного, это разделение не помешало принципиальному сохранению табу.⁷

Общая судьба сакральных и профанных понятий может быть обнаружена в целом ряде случаев. Один из ярких примеров — отношение к *semen*. Во многих мифах (в частности, индийских) *semen* упоминается часто и очень естественно, без тени непристойности, более того, как священное понятие. Одновременно в некоторых древних национальных культурах соответствующее слово занимает место в составе наиболее грубых инвектив (ср. армянское: «Я тебя в семени утоплю!»).

Можно предположить такую цепочку последовательных превращений. Понятие, воспринимаемое как святое, т. е. наделенное божественной благодатью, со временем начинает рассматриваться прежде всего, как священное, глубоко чтимое, дорогое. В свою очередь священное, обладая значением неприкосновенного, становится запретным. Нарушение запрета связано с опасностью для нарушающего, откуда и переход запретный — опасный. Одна из главных опасностей — нечистота в прямом или переносном смысле, отчего опасное естественно связывается с нечистым. Переносный же смысл нечистого очень близок поня-

тию непристойного (ср. русское «грязные выражения» или английское название группы наиболее вульгарных выражений «the dirty dozen» — «грязная дюжина»). В результате всей этой цепочки переходов на одном ее конце оказывается понятие святого, на другом — нечистого и непристойного. Понятно, почему к обоим этим крайностям в определенном смысле вырабатывается сходное отношение: предпочтительнее держаться подальше как от первого, так и от второго (=табу).

Если же два явления, во-первых, противоположны, а во-вторых, вызывают одинаковую реакцию, это заставляет думать, что противоположный характер скорее связывает эти явления, чем разъединяет. Например, сакральный характер коитуса у древних обусловил возможность и необходимость профанного восприятия его в ряде ситуаций. Уже в древнегреческих мифах можно встретиться с профанированием ситуаций, которые продолжают оставаться сакральными (ср. известный миф о разгневавшейся Деметре, которую удалось развеселить только одному из богов, показавшему ей свои гениталии). Аналогичные грубые шутки отмечены и в более древних мифах других традиций.

Вообще же акт обнажения тайных частей тела есть одновременно акт смирения, выражения своего пренебрежения всему земному (обнаженная фигура христианского святого на иконе или фреске), но также и оскорбительное действие, имеющее целью шокировать, временно смутить, высказать пренебрежение чувствами адресата (ср. «заголение» и поворачивание спиной как непристойный, оскорбительный жест).⁸ В последнем случае перед нами положение, когда инвектант оскорбляет что-то, что он сознательно или бессознательно считает священным и опасным (т. е. он нарушает табу).

Обращение к инвективе — один из самых удобных и поэтому распространенных способов достичь определенного катарсиса. Именно с помощью инвективной лексики человек получает уникальную возможность нарушить чуть ли не все существующие социальные запреты и притом сделать это сравнительно легким способом, так сказать, «карнавализовать» событие, не дожидаясь карнавала. Среди исследователей проблем инвективного словоупотребления существует даже мнение, что в определенных жизненных ситуациях использование инвектив едва ли не оправдано: «В состоянии, когда его нервы натянуты

до предела орудийным огнем, противоестественным образом жизни, близостью ненавистной смерти, солдат может выразить овладевшие им чувства только таким путем, который, как учили его всю жизнь с самого детства, есть путь грязный и мерзкий».⁹

Имеется экспериментальное подтверждение предположения, что те, кто обнаруживает тенденцию к резкому осуждению ситуации, в которой они находятся, те, кто предпочитает жаловаться на судьбу, неудачи и т. п., обильно уснащая речь инвективами, как правило, обнаруживают меньшую тенденцию к повышению кровяного давления, чем те, кто в той же ситуации не жалуется и не сквернословит, а предпочитает «пережигать» свои эмоции молча.¹⁰ Как справедливо отмечает Дж. Х. Джексон, в определенном смысле все наши поступки содействуют восстановлению равновесия элементов расторможенной нервной системы путем необходимых энергетических затрат. В этом процессе инвективе принадлежит далеко не последнее место.¹¹ Человек не в состоянии без ущерба для здоровья слишком долго выдерживать сильные эмоции, не прибегая к «энергетическим затратам».

В этом обстоятельстве легко увидеть и необходимость богохульственных, кощунственных формул для человека глубоко религиозного. Религиозность и вообще любая вера — явление комплексное, противоречивое, далеко не всегда и не во всем согласующееся с инстинктивными устремлениями человека. Вместе с тем необходимость каких-то этических ограничений очевидна. Добровольно надеваемые человеком на себя путы остаются путами, ощущаемыми на бессознательном уровне как таковые. Отсюда осмеяние самого священного как составная часть всех древних религиозных обрядов. Отсюда и существование средневековой пародийно-кощунственной литературы, сочиняемой и одобряемой искренне религиозными людьми: пародийных Евангелий, пародийных литургий, пародийных праздников и обрядов.¹² В настоящее время в прагматическом плане разница между богохульными и, скажем, сексуальными инвективами часто минимальна: с помощью как тех, так и других достигается катартическое облегчение. Ср. в этой связи известный пример из книги Р. Роллана «Кола Брюньон», где главный герой видит свои скульптуры, изуродованные богачом-заказчиком: «Будь он здесь, мне кажется, я бы его убил. Я стонал. Я глупо сипел. Я долго не мог ничего вымолвить. Шея у меня стала

вся багровая, жилы на лбу вздулись; я вылупил глаза, как рак. Наконец, несколько ругательств вырвались-таки наружу. Пора было! Еще немного, и я бы задохнулся. Раз пробку выбило, уж я дал себе волю, бог мой! Десять минут кряду, не переводя духа, я поминал всех богов и изливал свою ненависть» (пер. М. Лозинского).

В пользу признания катартической роли инвективы говорит и неслучайная бедность инвективного лексического слоя в каждой национальной культуре. Катарсис наступает в результате взламывания табу, причем для достижения соответствующего эффекта необходимо (и обычно достаточно) просто обнаружить намерение нарушить тот или иной запрет. В таких обстоятельствах чрезмерная изощренность инвективной идиоматики чаще всего производит впечатление некоторой выпренности, надуманности, неподлинности гнева. В экстремальной ситуации человек обычно обходится буквально несколькими инвективами, годящимися на все случаи жизни.

Еще более обнажает катартическую сущность инвективного словоупотребления особый характер инвективного общения, роднящий его с общением карнавальным. Народный карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей, его участники не играют, они живут — подобно тому как, скажем, участники народной свадьбы не просто исполняют по традиции те или иные ритуалы. Эти последние — способ осуществления свадебной церемонии, другого способа сочетаться браком не существовало. Точно так же и инвектант и адресат инвективы как бы живут в особой атмосфере — нарушенном равновесии, попранной гармонии окружающего их обычного мира. Оскорбляющий действует отнюдь не как актер на сцене, он «вовлечен» в общение ровно настолько же, насколько адресат. Их объединяет шокирующее ощущение нарушенных запретов. Поэтому, хотя инвектива, по крайней мере интенционально, должна воздействовать прежде всего на адресата, целесообразно помнить о ее влиянии и на самого инвектанта. Даже в своем слабом варианте инвектива способна сообщить говорящему в той или иной мере ощущение чего-то не чуждого священному ужасу. Ср. у А. Адлера: «Есть такие мысли и слова, которых человек, как правило, избегает. Их вульгарный и грубый смысл отдается в каждой фразе и, случается, устрашает самого говорящего».¹³ Можно даже считать, что испуг адресата — это частный случай, который может и не иметь места, в то время как

испуг инвектанта — обязательное свойство, если инвектива не приобрела чисто эксплетивный смысл.

Наконец, карнавализация жизни и инвективное общение сближаются через наличие у них сразу двух противоположных тенденций: избежать контакта с табуированными понятиями и получить этот контакт. Заменяя прямое действие, которое может быть воспринято как оскорбительное, насильственное и т. п., соответствующими инвективами, человек осуществляет, с одной стороны, стремление придерживаться запрета «нельзя, невозможно трогать», а с другой стороны — прийти к выводу «а все-таки трогаю».¹⁴

Тесно связана с этим свойством инвективы еще одна ее особенность, вытекающая из общественной необходимости называния, упоминания в речи табуированных частей тела и отправлений организма. Очевидно, что, с одной стороны, жизнь требует обсуждения определенных проблем, связанных с функциями человеческого организма, но с другой — все соответствующие понятия жестко табуируются. Выход находится в остроумном использовании факта своеобразного сигнификативного раздвоения определенных понятий на сакральную и профанную ипостаси. Выше, когда этот вопрос уже рассматривался, упор делался на определенные неудобства, вызванные таким «расчленением нерасчленяемого», в то время как у него имеются и несомненные положительные свойства. Заключаются они в возможности существования двух (или более) имен для одного и того же понятия с разделением функций каждого имени, т. е. существовании отдельного имени для сакрального аспекта понятия и отдельного — для профанного. В результате возникает возможность упоминать табуированные органы, действия и выделения в общении с родными, врачом, в специальной литературе, не опасаясь нарушить общепринятые табу, так как для нарушения этих табу существуют другие, «неприличные» названия тех же самых сигнификатов. Инвективы играют здесь роль, если можно так выразиться, мусоросборника, своеобразного сигнификативного ассенизатора. В результате такого приема другое слово, обозначающее то же самое, как бы очищается от запретного смысла, в силу чего может произноситься относительно спокойно, не вызывая неудовольствия общества, — как медицинское, психологическое, просто бытовое понятие. Ср. в этой связи неоднократно приводившийся в специальной литературе анекдотический случай с англ-

лийским солдатом викторианских времен, которого дама из высших слоев общества спросила, куда он получил ранение. Так как рана была в ягодицу, солдат замялся и ответил: «Простите, мадам, я не знаю. Я никогда не изучал латынь».¹⁵

Можно было бы подумать, что такая пуританская стратегия сформировалась в сравнительно недавние, цивилизованные времена. Однако это не так. Как отмечает У. Э. Рот, в быту племени австралийских аборигенов в районе Куинсленда чрезвычайно важную роль играют запрещенные слова, обозначающие гениталии и вообще части телесного низа. И что особенно существенно, для называния соответствующих органов существуют два слова, одно из которых просто обозначает соответствующую часть тела и не вызывает решительно никаких лишних эмоций, не связанных с обсуждаемым предметом, зато второе слово (иногда несколько слов) вызывает резко негативную реакцию и воспринимается как в высшей степени непристойное.¹⁶

Таким образом, можно не сомневаться, что если бы из современного языка исчезли все табуированные слова, не оставив адекватной замены, произошло бы немедленное «очернение», «загрязнение» слов, которыми в настоящее время пользуются врачи и ученые для обозначения табуированных понятий.

Анализ тем, избранных для использования в составе инвективных идиом и слов, показывает, что при всех национально-культурных различиях эти темы регулярно повторяются в большинстве культур. Укажем в этой связи следующие темы.

1. Названия различных животных, которым приписываются те или иные недостатки, — зоонимы, при инвективном употреблении относимые к адресату инвективы. Часть животных используется с этой целью приблизительно одинаково в разных культурах: инвектива «Собака!» имеет в общем то же значение почти во всех ареалах, хотя, скажем, в славянском ареале она звучит намного мягче, чем в арабском, где является одним из сильнейших оскорблений. В инвективном ряду популярен «Осел!», однако если в большинстве европейских национальных культур это символ тупости и упрямства, то у сербов он носитель ряда положительных качеств, и оскорбить серба, назвав его ослом, невозможно. Зато у тех же сербов «Конь!» — достаточно грубая инвектива, что странно для

русского восприятия. В национальных культурах, где корова — священное животное, поименование «Корова!» никак не может быть воспринято с обидой, русское же «Корова!», обращенное к женщине, звучит достаточно оскорбительно. Известное гомеровское определение Геры «имеющая глаза, как у коровы» заменяется в русских переводах на «волоокая Гера», ибо более точный вариант никак не может быть воспринят русскими в мелиоративном смысле. Распространенное имя девочек новогвинейского племени моту — Борома, т. е. «свинья». «Обидного здесь ничего нет: свинья, одно из немногочисленных домашних животных в папуасском хозяйстве, всегда ценилась очень высоко».¹⁷ Одновременно «Свинья!» — очень тяжелое оскорбление, особенно в мусульманских культурах. Характерное синалурское проклятие «Ты — последыш свиньи!», «Свинячье отродье!».¹⁸

Некоторые животные чрезвычайно популярны в качестве сюжета инвективы, другие очень редки. Одно из самых сильных китайских оскорблений — «(Зеленая) черепаха!», а также «Заяц!». Оба оскорбления имеют сексуальный смысл. Одно из сильнейших оскорблений монголки — «Волчица!». Этот список можно было бы сделать очень длинным.

2. Важное место в списке инвективных тем занимает кровь. Упомянем в этой связи английский эпитет «bloody», нем. «blutig», франц. «sanglant», польск. «песья кровь!», монг «кровь!» и многие другие. Как и слова первой группы, инвективы группы «кровь» обладают самой различной эмоциональной силой.

3. Существенная часть инвективной стратегии многих национальных культур — обвинение в незаконнорожденности («бастард!», а также оскорбления типа «ублюдок!», «сукин сын!», «сын кобеля!» и многие другие, в том числе крайне непристойные инвективы). Естественно, что обвинение в незаконнорожденности звучит тем сильнее, чем сильнее нарушаемое табу в данной национальной культуре. Особенно тяжело воспринимается это обвинение там, где незаконнорожденных очень мало, т. е. в странах, где возможно многоженство, существует статус наложниц и т. д. В таких условиях незаконнорожденный — это, очевидно, ребенок от женщины, которая не пожелала выйти замуж, не захотела стать наложницей, но ребенка все-таки родила и тем самым бросила вызов общественной морали.

В культуре же бансо (Камерун) брачные и семейные отношения таковы, что незаконнорожденных в европейском понимании существовать не может; естественно, что это исключает и возможность соответствующего оскорбления. С другой стороны, группа, возникшая в результате смешанных браков, так называемые «цветные» в Намибии, в некоторых поселениях с гордостью называют себя «bastaards».

Особняком стоит реакция на это оскорбление в национальных культурах, где, с одной стороны, оно воспринимается всегда денотативно, т. е. именно как сомнение в безупречности происхождения, а с другой — относится не в адрес непосредственно оскорбляемого, но в адрес его семьи, рода, родителей. Там, где культ отца, матери традиционно велик, подобное оскорбление оказывается настолько тяжелым, что применяется исключительно редко и только в самых критических случаях, ибо неизбежно ведет к кровопролитию и вендетте. Таково отношение к этой инвективе на Кавказе (например, балкарцы). Очень серьезно она воспринимается в национальных культурах народов Индии и Средней Азии. Отец семейства народности сонгай (Мали) имеет право изгнать из дома жену, которая в его присутствии выругала его сына незаконнорожденным: предполагается, что только она знает истину и в таком случае признается в неверности.

4. Практически во всех национальных культурах есть инвективные обвинения скатологического характера. Национально-культурные различия в применении этих инвектив отражают то место, которое чистоплотность занимает на шкале культурных ценностей данной нации. Народы, в национальной культуре которых чистоплотность и опрятность занимают особенно высокое место, охотно пользуются скатологизмами там, где другие народы прибегают к сексуальным инвективам. Так, в русской и латышской культурах распространено отсылание адресата в телесный низ; однако в русском употреблении предпочтение отдается *tembriņ virile*, в то время как в латышском — ряду *sasage*. Своеобразное соединение скатологической и коитальной инвективы представляет собой испанское оскорбление, которое соединяет мать и экскременты. Варианты этой инвективы соединяют экскременты с мадонной (устар.) и даже с самим инвектантом. Армянские скатологизмы могут сочетаться со ртом, головой и т. п. Сходные инвективы встречаются во французском языке.

5. Чрезвычайно распространены в качестве строительного материала инвектив и названия гениталий. Национально-культурные различия здесь очень велики. В калмыкском языке слово, обозначающее *muliebgia*, может употребляться даже женщинами — в том числе как досада на саму себя, в отсутствие собеседника. В то же время в языке ашанти (Гана) это — очень сильное ругательство. Одно из самых сильных оскорблений в языке сонгай — «*Muliebgia* твоей матери!». Почти точно такая же инвектива встречается в башкирской культуре. Есть она и у ненцев. В чечено-ингушской практике это оскорбление воспринимается настолько резко, что практически неупотребимо. По несколько другой причине неупотребительны в балкарском языке инвективы, обозначающие *penis*, а также *glans penis*: эти слова известны каждому носителю языка, но произносить их считается настолько некультурным, что инвектант фактически унизил бы этим самого себя. В болгарском же словоупотреблении мужское обращение к товарищу с использованием наименования *penis* считается дружелюбным. В чукотском языке одно из ласкательных обращений к мальчику выглядит как *penis* + уменьшительный суффикс. В хантыйском языке тоже нет соответствующей инвективы.

В азербайджанской практике бытует оскорбление, мало характерное для большинства национальных культур. Обращенное к мужчине, оно означает приблизительно «Дурацкий клитор!» и, по-видимому, преследует цель двойного поношения: адресат обвиняется сразу и в глупости и в принадлежности к другому полу. Ср. аналогичную инвективу на суахили: «Ты — клитор своей жены!».

Другая редкая инвектива этого рода — долганское со значением «половина *muliebgia*».

6. Наконец, наиболее сильные инвективы в ряде культур связаны с интимными отношениями полов и представляют собой различные сочетания понятий «коитус» с адресатом, его родственниками и т. п. В англоязычной культуре оскорбление направлено главным образом на самого адресата, в русской — на его мать. У ряда кавказских народов имеется инвектива, оскорбительно связывающая коитус и отца, причем она расценивается как тягчайшее оскорбление всего рода адресата. Во многих азиатских культурах (Средняя Азия, Индия и др.) возможны обращенные непосредственно на адресата коиталь-

ные инвективы в трех временах, причем каждое время достаточно серьезно изменяет прямой смысл инвективы. Существуют также аналогичные оскорбления в адрес любого родственника адресата по женской линии. В чечено-ингушской практике оскорбление в адрес сестры — исключительно тяжелое. Оно подразумевает, что оскорбляемый дошел здесь до последней границы нравственного падения: он не был в состоянии постоять за честь сестры, которая видит в нем свою защиту и опору. В азербайджанском языке есть инвектива — коитальное поношение жены оппонента. Оскорбляющий честь жены этим самым оскорбляет честь мужа, объявляет его неспособным защитить жену, быть ей настоящим мужем и т. п. Такое оскорбление обычно предполагало кровавый исход.

Нетрадиционное коитальное оскорбление встречается у народности коя в южной Индии: отвергая ухаживания молодого человека, девушка может издевательски посоветовать ему пойти и вступить в связь с его старшей сестрой.¹⁹ Здесь представляет интерес и то, что подобное ругательство может исходить от девушки, и что, по видимому, особенно оскорбителен совет обращения к сестре, и притом непременно старшей.

Все шесть перечисленных выше групп инвектив могут быть использованы прежде всего как оскорбления и как катартическое средство. Можно сказать, что катарсис лежит в основе инвективы как социального явления. Однако у инвективы есть и более конкретные цели, к которым инвектант стремится более сознательно, чем к катартическому очищению. Назовем наиболее популярные из них.

Один из самых древних видов инвективного словоупотребления — ритуальное сквернословие с его относительно невинными модификациями — ритуальным смехом, ритуальной пародией и шутовством. Речь здесь идет об осмеянии с заградительными целями, когда позор фиктивный имеет целью предотвратить позор истинный, когда оскорбление наносится доброжелателями, для того чтобы помочь адресату избежать «зависти судьбы».²⁰ Именно с этой целью на свадьбе принято петь так называемые корильные песни, содержащие всевозможные обвинения в адрес жениха, часто непристойные. С той же целью римские солдаты осыпали оскорблениями полководца-триумфатора.

В настоящее время ритуальное сквернословие практи-

чески исчезло, во всяком случае у народов, находящихся на сравнительно высокой ступени развития. Следы этого приема можно увидеть в стремлении некоторых западно-европейских деятелей стать сюжетами политической карикатуры. Принципиальное отличие политической карикатуры на деятеля политической партии, помещенной в печатном органе этой же партии, от средневекового *ritus pashalis*, пародийных евангелий и т. п. — минимально. С определенными оговорками сюда можно отнести и доброжелательное отношение многих литераторов к публикуемым на них едким и злым пародиям, которые воспринимаются только как признак растущей популярности пародируемых.

Как видим, во всех этих случаях теперь можно говорить лишь о ритуальном смехе, пародии, но не инвективе в узком смысле.

Другой древний способ использования инвективы — непосредственное обращение к демону, вызывание его («Черт!») или отсылание адресата к демону, передача адресата во власть злых сил («Иди к черту!», «Черт бы тебя побрал!», «Леший бы тебя унес!», «Чтоб тебя черти съели!», «Лихоманка тебя забери!»). Разумеется, приводимые примеры — отнюдь не самые непристойные из возможных в этой группе. Среди этих последних — отсылание в различные места человеческого низа и коитальные оскорбления. К. Заводько утверждает, что крестьяне-костромичи были убеждены, что «черт боится матюгов» и «как только его заматеришь, сразу отстанет».²¹ Многочисленные примеры из разных языков, приводимые Д. К. Зелениным (сербо-черногорский, польский, эстонский), подтверждают, что использование инвективной лексики как оберега действительно вполне возможно. Подтверждает это и опрос носителей культуры Крайнего Севера.

В большинстве культур сегодня этот метод в значительной степени утратил свое прежнее значение, превратившись в простой вариант достижения катарсиса через нарушение табу на употребление непристойных наименований.

Возможно обращение к инвективе с целью «сбить противника с курса», отвлечь его внимание от чего-то, что необходимо скрыть (например, собственный страх или уязвимость). Порой этот способ очень напоминает только что рассмотренный, так как представляет собой практи-

ческое исполнение тезиса «Лучший способ защиты есть наступление». Сюда могут относиться наиболее грубые инвективы, особенно связанные с оскорблением родственников, а также наиболее древние вульгарные жесты типа фиги, задирания подола платья, оголения нижней части тела и пр. В определенной степени подобные жесты и идиомы, несомненно, идут от шаманских ритуальных плясок и выкриков.²² Брань нередко сочетается с плевком, а у арабов — со скрежетом зубов. Именно в этой связи находится народное название лихорадки — «проклятая», черта — «проклятый» и «окаянный» волка — «клятой». В настоящее время следы подобной стратегии можно обнаружить в смягченном или полном виде среди детских дразнилок. Что-то подобное встречается и в современной тактике спортивной борьбы. Классический пример — скандальное поведение на ринге Мохаммеда Али. Правда, вполне возможно, что этот последний преследовал и другие цели. Ср.: «Когда король ринга Мохаммед Али перед боем затевал словесную перепалку с противником, то, видимо, целью его была скорейшая эмоциональная перестройка: он стремился возбудить у себя чувства, при которых выделяется больше норадреналина, т. е. избавиться от тревоги и вызвать злость».²³

Поношение противника может использоваться как прямое провоцирование его к действию, к драке, сражению и пр. Общеизвестно, что взаимные оскорбления входили составной частью в ритуал рыцарского боя. Подобная практика продолжается и в настоящее время среди племен, задержавшихся на первобытной стадии: враждебные группы перед боем некоторое время изощраются в инвективном оскорблении противника, подвергают сомнению и осмеянию его сексуальные возможности и пр. Ср. описание быта туземцев Новой Гвинеи: «В прежние времена мужчины какой-либо деревни собирались где-нибудь на вершине холма и начинали всячески ругать и поносить воинов соседнего племени. Эта ругань продолжалась обычно до тех пор, пока возбуждение не достигало предела и не разряжалось перестрелкой или набегом на соседнюю деревню. Такие „ругательные“ войны могли продолжаться целыми днями, как перед Троей во времена Гомера».²⁴

Оскорбление противника может хорошо сочетаться с подбадриванием инвектантом себя самого. В. Адамс предполагает, что такое словоупотребление идет от жела-

ния заглушить голос сомнения в успехе.²⁵ Если это предположение справедливо, становится понятным, почему в таких случаях популярна именно инвективная лексика: нарушая табу, первобытный человек мог надеяться запугать или задобрить демонов, угрожающих успеху предприятия. В настоящее время сознательное нарушение табу в данном случае — способ убеждения себя в собственном бесстрашии.

В некотором родстве с этим типом находится другой: непристойная ругань может дать ощущение власти инвектанта над «демоном сексуальности».²⁶ Другими словами, обращение к инвективе может отражать подсознательную тревогу инвектанта за свое сексуальное здоровье. Этот тип проявляется, в частности, в пристрастии к непристойным куплетам, частушкам или сальным анекдотам, особенно если инвектант — человек среднего или пожилого возраста.

Следующий тип инвективного словоупотребления роднит его с жаргонизмами и арготизмами. Свободное владение инвективным пластом лексики может говорить о принадлежности к определенной социальной группе, заставляет помнить о социальной принадлежности инвектанта даже в нейтральной, нестрессовой ситуации. Ср. отрывок из современного рассказа: «Они разложили маленький огонь от комаров, вывалили на газету разваренную рыбу. По кругу гулял родимый граненый. Говорили они, употребляя в десятках вариантов одно и то же слово. Меня они застеснялись, но я употребил еще один вариант того же слова и стал как бы свой».²⁷ Небезынтересно, что такое «социальное сквернословие» сокращается при отсутствии аудитории, которая способна оценить его, или в присутствии тех, кто заведомо не сквернословит: таким образом, обращение к инвективе в данном случае носит определенно сознательный характер, объединяя общающихся чувством общей вины — нарушением табу. Представляет значительный интерес и следующее «полевое наблюдение» Х. Росс: когда в группе геологов часть группы ушла на особое задание, причем среди ушедших были все те, кто не одобрял инвективизацию речи, оставшиеся стали сквернословить вдвое чаще. По мнению наблюдателя, это можно объяснить сознательной попыткой оставшейся части группы как-то компенсировать сокращение отряда и увеличить сплоченность коллектива.²⁸

Разновидностью только что рассмотренной группы

можно считать обращение к инвективе с целью демонстрации непринужденности общения.²⁹ Этот тип в некоторых культурах (например, азербайджанской) наиболее характерен для подростков и молодежи.

В какой-то мере примыкает к этому типу использование инвективы с целью выглядеть «человеком без предрассудков». Такова причина сквернословия среди образованной и относительно культурной части населения.

Любопытно, что иногда инвективу видят там, где ее нет — во всяком случае, в эксплицитном виде. Театральный режиссер, например, объясняя психологический настрой героя, может дать актеру приблизительно такой совет: «У тебя герой говорит своему оппоненту: „Да что ты в этом понимаешь!“». Автор здесь явно имел в виду эмоционально насыщенную ситуацию. Поэтому данную реплику следует произносить так, как она написана, но имея в виду что-нибудь вроде: „Что ты в этом, твою мать, понимаешь!“».

В ряде культур (например, североамериканской) инвективизация речи может служить признаком сочувствия угнетенным классам. В таком случае инвектант как бы отказывается от своей более высокой субкультуры, отрицает элитарность в принципе и заявляет о своей принадлежности к новой группе.³⁰

Особого внимания заслуживает употребление инвективы в смысле похвалы. Ср.: «Жена его положила сына (новорожденного, — В. Ж.) в хомут, а я, кажется пятилетний, пришел с мороза погреться и вытереть сопли, увидел такое дело и, считая нормой русского языка все матерные слова, восхищенно сказал: „Ну, Анна, в такую мать, ты и придумала!“». ³¹ В словоупотреблениях такого типа как нельзя лучше видна амбивалентная сущность инвективы. Комплиментарный смысл высказывания здесь несомненен. Но первоначальное инвективное значение вовсе не исчезает, и оно-то и создает специфический характер всего высказывания. «Ругательство и похвала — два аспекта одного и того же двутелого мира». ³²

Очевидно, что связь инвективного и комплиментарного словоупотребления настолько тесная, что разорвать их просто невозможно, как невозможно разъединить два аспекта одного и того же явления.

Можно увидеть интересную связь такого типа инвектив с небольшой, но очень выразительной группой «неблагозвучных» звукосочетаний, широко используемых в ин-

вективном смысле в некоторых национальных культурах (например, французской и индонезийской). Такие звуко-сочетания абсолютно бессмысленны по содержанию, но зато, как правило, составлены из звуков, воспринимаемых в данной культуре отрицательно. В индонезийском языке это, в частности, голландское слово, аналогичное по значению английскому «God damn!», которое не понимается индонезийцами, но зато привлекает грубостью звучания. Такие инвективы воспринимаются достаточно резко и часто табуируются.

Именно лексическая непонятность таких инвектив и повышает их амбивалентность: слово, выразительно звучащее и не имеющее прямого отрицательного смысла, легко получает такой смысл. Его стилистическая немаркированность содействует такому пониманию, так как яркость образности слова тем сильнее, чем более «не по назначению» оно используется.³³ Автору довелось слышать об изобретенной «на случай» русской инвективе «Амбидекстер!», ставшей неожиданно популярной в среде людей, для которых подлинный смысл слова остался непонятным.

До сих пор речь шла главным образом об инвективах, направленных от одного человека (инвектанта) к другому (адресату), т. е. социально ориентированных. Но вполне возможна ситуация, когда инвектант и адресат инвективы — одно и то же лицо. Дело в том, что для создания ситуации, благоприятствующей инвективному словоупотреблению, часто необходимее стресс, а не постороннее лицо, на которое может быть обращена инвектива. Инвектива в таком случае будет реакцией на стрессовую ситуацию. Такова брань, которая вырывается у человека, ударившего себя молотком по пальцу или обнаружившего, что опоздал на поезд. Такой человек одновременно испытывает боль и досаду на собственную неловкость или неожиданно возникшее препятствие к дальнейшей деятельности. По мнению некоторых исследователей, нарушение табу в данном случае представляет собой попытку как бы ответить ударом на удар, насилием на насилие. Облегчение, которое при этом получает человек, — отнюдь не кажущееся. Бранящийся взламывает интердиктивный барьер и выпускает на волю тщательно табуируемые обществом понятия; физическая боль частично компенсируется резким восклицанием.³⁴ Понятно, что к инвективам такого типа можно прибегать и в полном одиночестве.

Для такого своеобразного использования годятся самые разнообразные инвективные типы. Уронив на ногу камень, представитель племени, стоящего на ранней ступени развития, почти наверняка обратится к имени демона; носитель языка ашанти (Гана) скажет приблизительно «Боже мой!» или упомянет местное божество; латыш воскликнет «Черт побери!»; русский в большинстве прибегнет к нарушению сексуального табу. Грубость инвективы во всех случаях будет, скорее всего, одной и той же, как одной и той же будут боль и досада потерпевшего.

В ряде национальных культур, особенно европейских, происходит, выражаясь словами Ю. Манна, «демонизация inferнальных представлений»,³⁵ когда демонические образы, столетиями утешавшие человека, употребляются «всуе», в качестве простых, хотя и крайне вульгарных, эмоциональных эксплетивов, заполнителей паузы. Надо отметить, что культур, пошедших по пути такого использования инвектив, сравнительно немного, но зато это — очень сильные культуры. К ним относятся, например, британская, американская, итальянская и русская. Наиболее распространенная итальянская вульгарная эксплетива — обозначение *tembrum virile*, английская — прилагательное или глагол из ряда *futuege*. Особенно характерен в этом отношении американский военный жаргон, где вульгарный коитальный эпитет, аналогичный «чертов», сопровождает речь чуть ли не в любой ситуации и отнюдь не ограничивается военнослужащими из малообразованных слоев населения. М. М. Бахтин отмечает широкое использование непристойных эксплетивов в русском, прежде всего мужском языке, где они функционируют в «шаблонизированной и нетворческой форме».³⁶ Как пишет Дж. Х. Джексон, у определенной категории людей употребление инвектив стало автоматическим, служа, так сказать, «детонирующими запятыми».³⁷ Процесс «девальвирования» может происходить так быстро и казаться внутри культуры настолько естественным, что представители соответствующих культур, оказавшись в условиях другой культуры, с другим, более архаическим отношением к инвективам, искренне удивляются тому, что здесь употребление грубой инвективы может легко привести к серьезному, а то и кровавому конфликту, так как подлинный смысл идиомы, а стало быть, и ее шокирующий смысл сохраняется. Ср.:

В запале я крикнул им: «Мать вашу, мол!»
Но кибернетический гид мой
Настолько буквально меня перевел,
Что мне за себя стало стыдно.

(Высоцкий В. С. Тау-Кита).

В культурах, использующих инвективы в эксплетивной функции, имеется много примеров такого «усыхания» инвектив. Так, английская инвектива «blast» в свое время была настолько крепкой, что требовала эвфемистической замены; до 1934 г. в Великобритании за употребление слова «bloody» можно было подать в суд; за последующие десятилетия это слово резко уменьшило шокирующую силу. Это же можно сказать о французском «Merde!», которое, буквально являясь вульгарным наименованием экскрементов, воспринимается в настоящее время как полный эквивалент русского «Черт побери!», и т. д.

Как правило, использование инвективы в эксплетивной функции является следствием чрезмерной популярности инвективной лексики в национальной культуре и желания сделать речь как можно более эмоциональной при относительной бедности собственного активного словаря инвектанта: напряженность описываемой ситуации делает невозможным описание ее с помощью немногих и стилистически нейтральных слов, имеющих в распоряжении инвектанта. Дополняя словарь или даже заменяя нейтральные слова и выражения, инвективы придают высказыванию необходимую эмоциональную окраску: «девальвирование» смысла инвективы вовсе не означает ее обесценивания, а лишь снижение шокирующей силы. Ср. в этой связи указание Ф. Энгельса: «Одни лишь крепкие выражения не всегда придают достаточную силу языку, и при постоянном повторении одних и тех же выражений, вроде негодяи и т. п., их эффект слабеет».³⁸

Ослабление эмоциональной силы инвективы в разных культурах может быть разным, разной бывает и роль ослабленных инвектив. Так, испанские инвективы весьма многочисленны, испаноязычные народы часто и охотно к ним обращаются; тем не менее в испаноязычной практике «девальвация» инвектив редка, по крайней мере в сравнении с русско- или англоязычной культурой.

Таким образом, анализ инвективной стратегии многих национальных культур позволяет установить, что роль инвективы в человеческом общении значительнее, чем это обычно принято считать. Очевидно, что неоднократно

предпринимавшиеся попытки уничтожить этот слой лексики были обречены на неудачу, ибо определенное положительное значение инвектив несомненно как в историческом плане, так и для жизни современного общества. Более ста лет тому назад в одном английском медицинском журнале было написано: «Достоинства бранной лексики как предохранительного клапана для выхода наших чувств и использование ее вместо физического воздействия на противника в соответствии с известным законом преобразования сил исследованы еще мало. Между тем человек, которому вы наступили на мозоль, либо вас обругает, либо ударит; обращение к тому и другому сразу происходит редко. Так что верно мнение, что тот, кто первым на свете обругал своего соплеменника вместо того, чтобы, не говоря худого слова, раскрыть ему череп, тем самым заложил основы нашей цивилизации».³⁹

Одновременно следует отметить, что безоговорочная реабилитация инвективизации речи тоже невозможна. В той же мере, в какой инвектива помогает снять напряжение, она провоцирует человека на определенные нежелательные, иногда и вовсе социально опасные действия, опасные для самого существования общества и данной национальной культуры. Как справедливо отмечает Р. Адамс, неясно, что собой представляет инвектива: лечение болезни или саму болезнь.⁴⁰ Отсюда можно сделать вывод, что проблема инвективного словоупотребления заслуживает дальнейшего внимательного изучения.

Полезным оказывается сравнение инвективной стратегии с противоположной ей стратегией поведения — в соответствии с принятыми правилами этикета. В определенном смысле вежливые и инвективные идиомы способны замещать друг друга. Кажущаяся парадоксальность этого утверждения исчезнет, если принять во внимание, что вежливость есть тоже своеобразный субститут агрессивности, если можно так выразиться, понижающий трансформатор агрессивных тенденций. Это хорошо видно на примере оригинальной стратегии японского языка, где, как известно, инвективный слой лексики развит очень слабо. Одновременно японский этикет, как по существу, так и в отношении вокабуляра, представляется по сравнению с европейской тенденцией изощренным, чрезмерным, даже малодоступным пониманию иностранца. Есть осно-

вания считать, что одновременное существование в японской национальной культуре двух столь неевропейских феноменов — «избыток» идиом вежливости и «недостаток» идиом инвективных — не случайно и что чрезвычайно разработанный японский этикет может рассматриваться как компенсация за отсутствие в национальной культуре большинства традиционных для европейца инвектив. Эти две системы — вежливости и оскорбления — видимо, существуют по принципу взаимодополнения: если в языке мало возможностей замещения физической агрессивности с помощью инвектив, развивается система идиом вежливости; при относительной слабости вежливой идиоматики усиливается инвективный слой.

Однако в обоих случаях — и там, где охотно и часто пользуются табуированной лексикой, и там, где предпочитают формулы изысканной учтивости, — в принципе преследуется одна и та же цель: подавить или сублимировать физическую агрессию, т. е. наиболее естественную реакцию на стрессовую ситуацию. Чем больше в национальной культуре инвективных — или учтивых — формул, тем очевиднее стремление данного общества справиться с антиобщественными тенденциями.

Изучая природу вербального оскорбления, исследователи, как правило, уделяют основное внимание оскорбителю, инвектанту. Между тем роль адресата оскорбления, инвектируемого участника общения, тоже заслуживает самого пристального внимания. Эта роль может быть самой разнообразной, от открытого недовольства, принятия в свою очередь роли агрессора («От такого слышу!», «Ты на себя погляди!», «Сам хорош!» и т. п., в том числе непристойные варианты) до покорного восприятия своего подчиненного, зависимого положения и даже почти мазохистического удовольствия от получаемого оскорбления.

Вероятно, что во всякой национальной культуре оскорбление предполагает немедленную реакцию оскорбляемой стороны. «Создается впечатление, что это почти игра, одно из правил которой гласит, что тот, кто неспособен к быстрой и достойной реакции, теряет очки».⁴¹

Однако «быстрая и достойная реакция» — это не что иное, как смена ролей: адресат инвективы превращается в инвектанта. Если это — полное превращение, то анализ его действий был бы простым повторением сказанного о первом инвектанте. Поэтому обратим здесь внима-

ние только на различия таких инвектив, одна из которых исходит от агрессора и является вербальным субститутотом физической расправы, а вторая, ответная, идет от более слабого оппонента. В этом случае она может не быть спровоцирована в данный момент данным конкретным лицом и может быть не столь агрессивной, по существу имея несколько другой смысл. К таким «неагрессивным» инвективам относится, например, жестовая инвектива «нос» (палец, подпирающий нос снизу, рука с растопыренными шевелящимися пальцами, большим пальцем приложенная к носу и др., часто в сопровождении высухнутого языка). Таково же кольцо из пальцев, через которое движется палец другой руки, кукиш и т. д. Все эти жесты носят подчеркнуто фаллический характер и среди прочих значений призваны обозначать реакцию на агрессию: «Я тебя не боюсь!», «Я знаю, что ты сильнее, но меня это не пугает!», «Я могу с тобой что угодно проделать!» и т. д.

Совсем другое дело, если оскорбляемый покорно принимает свое подчиненное, более слабое положение. В этом случае для него характерна умиротворяющая или покорная поза и какие-то слова, произносимые для разрядки обстановки и с целью продемонстрировать миролюбие.

Наконец, возможна и вовсе положительная реакция на агрессивное инвективное поведение. В таком случае она напоминает поведение женщин, любящих, как отмечают психологи и психотерапевты, выражать позитивную реакцию на различные фаллические символы у мужчин. К таким привычкам относится, например, привычка поправлять мужу галстук.⁴²

В прямой связи с подобным поведением находится способность человека реагировать не только на уже проявившуюся, реально организованную против него агрессию, но и агрессию только возможную, гипотетическую. Можно, например, утверждать, что именно эту цель преследует стремление женщин выглядеть привлекательно, следить за своей внешностью, манерами и т. п.

Рассмотренная в данной статье тема, естественно, не может быть исчерпанной в результате проведенного исследования. Среди вопросов, которые еще предстоит разрешить, можно назвать следующие.

О характере связи агрессивности поведения и склон-

ности к употреблению инвективной лексики можно сказать, что у человека, привыкшего решать свои проблемы с помощью грубой физической агрессии, запас инвектив должен быть ниже, чем у завязного сквернословя, в кризисной ситуации обращающегося к инвективе.

Представило бы значительный интерес исследование возможной зависимости между падением эмоциональной силы инвектив, уменьшением их катартической роли и использованием их вместо физической агрессии, с одной стороны, и увеличением физического насилия, ростом преступности во многих обществах — с другой. Если верно, что возникновение вербальной агрессии явилось сигналом начала цивилизованных отношений между людьми, то уменьшение роли такой агрессии вполне может привести к обратным результатам. Например, можно было бы попытаться найти связь между превращением грубых инвектив в затертые эксплетивы и одновременным увеличением случаев вандализма, беспричинных преступлений и общей грубости молодого поколения в том или ином обществе.

Совершенно неисследованная область — инвективная интонация. На основании того, что уже известно, можно выдвинуть следующую гипотезу. Ценностная шкала инвективных интонаций у разных народов должна быть разной: интонация, кажущаяся очень мягкой в одной культуре, звучит очень грубо в другой. Однако в конкретной культуре должна существовать более или менее строгая шкала таких интонаций. Было бы очень важным и интересным делом попытаться создать типологию инвективных интонаций и поискать возможные универсалии.

Эти и другие проблемы еще ждут своего решения. Как совершенно справедливо отмечает М. М. Бахтин, серьезная проблема «неистребимой живучести» инвективной лексики почти во всех языках мира по-настоящему еще никем не ставилась.⁴³

Read A. W. An obscenity symbol. — Amer. speech, 1934, vol. IX, N 4, p. 264.

² Mitchell Kernan C., Kernan K. T. Children's insults: America and Samoa. — In: Socio-cultural dimensions of language use. New York, 1975, p. 312.

³ Firth R. Symbols public and private. New York, 1973, p. 249—250.

⁴ Бахтин М. М. 1) Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; 2) Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 4. М., 1979. 471 с.

- ⁵ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского, с. 142.
- ⁶ Михайлов А. Д. Средневековый французский фарс. М., 1981, с. 21.
- ⁷ Wundt W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung Entwicklungsgesetze von Sprache. Leipzig, 1906, Bd II, S. 308.
- ⁸ Лихачев Д. С. Смеховой мир Древней Руси. Л., 1976, с. 119.
- ⁹ Read A. W. An obscenity symbol, p. 275.
- ¹⁰ Ross H. E. Patterns of swearing. — Discovery, Nov. 1960, vol. XXI, N 11, p. 481.
- ¹¹ Jackson J. H. On affections of speech from disease of the brain (1879—1880). — In: Selected writings of John Hughlings Jackson. New York, 1958, p. 179.
- ¹² Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. — В кн.: Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975, с. 334.
- ¹³ Adler A. Understanding human nature. New York, 1927, p. 254.
- ¹⁴ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). М., 1980, с. 464.
- ¹⁵ Graves R. Lars Porsena or the future of swearing and improper words. London, 1927, p. 19.
- ¹⁶ Read A. W. An obscenity symbol, p. 266.
- ¹⁷ Дридзе А. Д., Минц Л. М. Люди и обычаи. Этнографические очерки для школьников. М., 1976, с. 34.
- ¹⁸ Келлер Г. Остров красавицы Си Мелю. Мифы, легенды и сказки острова Сималур. М., 1964, с. 153.
- ¹⁹ Bruckman J. «Tongue play»: Constitutive and interpretive properties of sexual joking encounters among the Koya of South India. — In: Socio-cultural dimensions of language use, p. 252.
- ²⁰ Бахтин М. М. Формы времени. ., с. 361.
- ²¹ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1, 2. — Сб. МАЭ, Л., 1930, т. IX, с. 19.
- ²² Adams R. M. Bad mouth. Fugitive papers on the Dark Side. Berkeley, 1977, p. 5.
- ²³ Лук А. Н. Эмоции и личность. М., 1982, с. 42.
- ²⁴ Гржимек Б. Австралийские этюды. О животных и людях Пятого континента. М., 1971, с. 72.
- ²⁵ Adams R. M. Bad mouth. ., p. 10—11, 12.
- ²⁶ Ross H. E. Patterns of Swearing, p. 479.
- ²⁷ Крупин В. Колокольчик. — Новый мир, 1981, № 4, с. 31.
- ²⁸ Ross H. E. Patterns of Swearing, p. 481.
- ²⁹ Райнов Б. Массовая культура / Пер. с болгарского. М., 1979, с. 467.
- ³⁰ Adams R. M. Bad mouth. ., p. 128.
- ³¹ Крупин В. Колокольчик, с. 35.
- ³² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. ., с. 214.
- ³³ Леонтьев А. А. Понятия «стиль речи» и «стиль языка» в ряду других понятий лингвистики речи. — Сб. научных трудов МГПИИЯ им. М. Тореца, М., 1973, вып. 73, с. 49.
- ³⁴ Adams R. M. Bad mouth. ., p. 69.
- ³⁵ Манн Ю. В. Поэтика Гоголя. М., 1978, с. 23.
- ³⁶ Бахтин М. М. Формы времени. ., с. 386.
- ³⁷ Jackson J. H. On affections of speech. ., p. 179.
- ³⁸ Энгельс — Эдуарду Бернштейну в Цюрих. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 35, с. 283—284.

³⁹ J a c k s o n J. H. On affections of speech. p. 179.

⁴⁰ A d a m s R. M. Bad mouth. . ., p. 72.

⁴¹ M i t c h e l l K e r n a n C., K e r n a n K. T. Children's insults.
p. 311.

⁴² F e l d m a n S. S. Mannerisms of speech and gestures in everyday
life. New York, 1973, p. 246.

⁴³ Б а х т и н М. М. Творчество Франсуа Рабле. ., с. 34.

Список сокращений

АИЭ ЛЧ	— Архив Института этнографии, Ленинградская часть
ВДИ	— Вестник древней истории
ВФ	— Вопросы философии
ГМЭ	— Государственный музей этнографии народов СССР
ДИ	— Декоративное искусство
ЖС	— Живая старина
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии
ОРЯС	— Отделение русского языка и словесности Академии наук
СбНУ	— Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.
СЕЗб	— Српски етнографски зборник. Београд.
СЭ	— Советская этнография
ТИЭ	— Труды Института этнографии
ЭО	— Этнографическое обозрение
FFC	— Folklore Fellows Communications. Helsinki.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Байбурин А. К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения	7

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ПОВЕДЕНИЯ

Старовойтова Г. В. Этнические особенности поведения и внешности в восприятии горожан	22
Коган М. Э. Поведенческие индикаторы этнокультурных ориентаций у горожан	34
Осорица М. В. О некоторых традиционных формах коммуникативного поведения детей	47

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РЕГУЛЯЦИИ ПОВЕДЕНИЯ

Альбедиль М. Ф. Регламентация поведения в связи с четырьмя стадиями жизни в индуизме	65
Рабинович Е. Г. Выработка стратегии поведения в поздней античности (Феб — Люцифер)	95
Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX—начало XX в.)	120
Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни	154

ЭТИКЕТ

Бгажноков Б. Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов	179
Ревуненкова Е. В. Заметки о малайском этикете.	202
Топорков А. Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян.	223

ВЕРБАЛЬНЫЕ И НЕВЕРБАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА КОММУНИКАЦИИ

Р о д и о н о в М. А. Этнокультурные особенности языка жестов у арабов Сирии и Ливана	243
Б е р е з к и н Ю. Е. Жесты у древних перуанцев	250
А б р а м я н Л. А. Оскорбление и наказание: слово и дело	279
Ж е л ь в и с В. И. Инвектива: опыт тематической и функциональ- ной классификации	296
Список сокращений	323

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ

*Утверждено к печати
Институтом этнографии АН СССР
им. Н. Н. Миклухо-Маклая*

Редактор издательства И. П. Палкина
Художник Л. А. Яценко
Технический редактор М. Э. Карлайтис
Корректоры О. В. Олендская, Л. А. Привалова и Т. Г. Эдельман

ИБ № 21350

Сдано в набор 25.01.85. Подписано к печати 15.05.85. М-18291. Формат $84 \times 108^{1/32}$. Бумага для глубокой печати. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Фотонабор. Усл. печ. л. 17.22. Усл. кр.-отт. 17.52. Уч.-изд. л. 19.69. Тираж 6400. Тип. зак. 70. Цена 1 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука». Ленинградское отделение.
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, 1.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.

**КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»
МОЖНО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ЗАКАЗАТЬ
В МАГАЗИНАХ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»,
В МЕСТНЫХ МАГАЗИНАХ КНИГОТОРГОВ
ИЛИ ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЙ КООПЕРАЦИИ**

*Для получения книг почтой
заказы просим направлять по адресу:*

117192 Москва,
Мичуринский пр., 12,
магазин «Книга — почтой»
Центральной конторы «Академкнига»;
197345 Ленинград,
Петрозаводская ул., 7,
магазин «Книга — почтой»
Северо-Западной конторы «Академкнига»

*или в ближайший магазин «Академкнига»,
имеющий отдел «Книга — почтой»*

- 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);
232600 Вильнюс, ул. Университето, 4;
690088 Владивосток, Океанский пр., 140;
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
734001 Душанбе, пр. Ленина, 95 («Книга — почтой»);
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»);
420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
252030 Киев, ул. Ленина, 42;
252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»);
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга — почтой»);
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
191104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
199004 Ленинград, 9 линия, 16;
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);
103009 Москва, ул. Горького, 19а;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга — почтой»);
142284 Протвино Московской обл., «Академкнига»;

142292 Пушкино Московской обл., МР «В», 1;
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
450025 Уфа, Коммунистическая, 49;
720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»).



ИЗДАТЕЛЬСТВО
„НАУКА“

Ленинградское
отделение

Если чудеса и существуют, то только потому, что мы недостаточно знаем природу, а вовсе не потому, что это ей свойственно. Привычка притупляет остроту наших суждений. Дикари для нас несколько не большее чудо, нежели мы сами для них, да к этому и нет никаких оснований; это признал бы каждый, если б только сумел, познакомившись с чуждыми для нас учреждениями, остановиться затем на привычных и здраво сравнить их между собой. Ведь все наши воззрения и нравы, каков бы ни был их внешний облик, — а он бесконечен в своих проявлениях, бесконечен в разнообразии — примерно в одинаковой мере находят обоснование со стороны нашего разума.

МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ

