Часть III

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ЖЕНЩИНЫ

М. Кокорева, М. Котовская

ЗЕРКАЛА ДУШИ

Для современной женщины мир - открытая книга. Различные философские течения, религиозные конфессии, виды искусств, художественные направления, социальные нормы, иерархии жизненных ценностей обрушиваются на нее в общем потоке информации. Любая выработанная мировым сознанием мысль может быть постигнута, принята во внимание и выбрана в качестве жизненного ориентира. Наконец-то и наши соотечественницы в самоопределении своего внутреннего мира достигли желаемой свободы. Но что именно выбирать? Как выбирать? На "чистом листе" может быть написано все, что угодно, но для того, чтобы прочитанное "в жизни ли, в книге ли имело позитивный результат, перерабатывалось бы в положительный опыт, оно должно быть творчески переработано и усвоено относительно каких-либо установок, канонов, "табу".

Ответить на этот вопрос нам отчасти помогут письма-сочинения девушек и социологический опрос москвичек в возрасте 16-25 лет, проведенный летом 1992 года. Эта когорта девушек, вышедших из различных социально-профессиональных сред, и обладающих разными уровнями образования и культуры, особенно нас интересовали. Ведь именно они и формируют тот тип женщины, который будет доминировать в XXI в.

Сначала обратимся к письмам девушек и выясним, как же они сами представляют образ идеальной женщины: работает ли она, или же она домохозяйка; каковы ее роль и место в нашем обществе. Наиболее типичны следующие ответы: "...для меня Идеальная женщина - это женщина, которая сумела противостоять нашей действительности, нашему убогому быту, несмотря ни на какие трудности она сумела остаться женщиной". Это письмо

типично. Самое главное, самое ценное, по представлениям девушек, в женщине - женственность! Эта мысль звучит практически в каждом письме. Об этом желанном качестве мечтает каждая третья из опрошенных девушек.

Женственность... Но что же это такое? Как по-разному воспринимается она всеми нами! Судите об этом сами. К примеру, одно из писем: "...мне кажется, что Идеальная женщина, которой природой предназначено любить и быть любимой, - существо нежное и хрупкое. Женщина должна нравиться! Нравиться всем: своим близким, мужчинам, детям, другим женщинам (насколько это возможно), всем, кто ее окружает постоянно, но и тем, кто сталкивается с ней случайно. Женщина должна радовать! Должна быть такой, чтобы мужчины дарили ей цветы, писали ей стихи (или хотя бы читали их!). А вот еще мнение: "...женщина должна быть женственной, чувствительной, тактичной, терпимой, мягкой, интеллигентной, но и обязательно широко образованной и начитанной", а так же:"...Идеальная женщина должна обладать даром понимания, быть милосердной, а может быть, даже жертвенной". Для многих девушек идеальная женщина - прежде всего та, что обладает доброй и отзывчивой душой, умеет понять и простить. Читаешь письма девушек, разговариваешь с ними и удивляешься - неужели образ Татьяны Лариной опять в моде? В нашем обществе, сейчас - Татьяны Ларины и Наташи Ростовы?! И да, и нет. С одной стороны несомненно, что образ Татьяны привлекает наших девушек значительно больше, чем образ Паши Ангелиной. И это неплохо. Но вот беда! Неожиданно у некоторых девушек Татьяна становится похожей на Линду Евангелисту или Мерилин Монро. Вот письмо: "...моя Идеальная женщина темноволоса, темноглаза, похожа на героинь Толстого и Пушкина (Татьяну), но более точно - на Линду Евангелисту. Мне хочется назвать ее "Прекрасная любовь, дарящая мечты".

Но кто же, кроме Линды и Татьяны является символом женственности и красоты для наших девушек? Результаты нас удивили. Любопытно, что практически каждая шестая девушка-москвичка из ста опрошенных своим идеалом назвала Жаклин Кеннеди и Маргарет Тэтчер! В них, по мнению авторов, гармонично сочетаются нежность, женственность, элегантность, общительность, энергичность и напористость. И это не случайно. Анализ присланных нам писем-сочинений подтверждает, что одно из главных качеств современной женщины, по мнению девушек, - энергичность. Вот одно из писем: "...мне представляется, что сегодня с женственностью и нежностью в женщине должны сочетаться энергичность, деловитость и принципиальность. Иде-

альная женщина должна быть полна планов, зачастую необычных и экстравагантных". Оля К. (22 года, студентка) утверждает, что не важно, где живет женщина, ездит ли она на "Мерседесе" или ходит пешком. Важно другое. Мой Идеал интересуется всем на свете. Энергия жизни в ней просто неистощима". А вот подобное письмо: "...женщина должна иметь цель, жить с удовольствием, чтобы каждое производимое ею действие делалось с максимальным количеством положительных эмоций, и все окружающие заряжались этим. Она должна быть яркой индивидуальностью. Она легка на подъем, умеет владеть своими эмоциями, умеет обращаться с людьми, наделена чувством юмора". И как бы подводя черту под приведенными высказываниями, воспользуемся мыслями Наташи В. (педагог, 24 года): "...современная Идеальная женщина - романтик в душе и деловая женщина на работе".

И все-таки удается нашим молодым женщинам сохранять баланс между женственностью и напористостью, нежностью и энергичностью. По какому типу поведения они действуют в реальной повседневной жизни ? Вот мнение специалиста-психолога Т.А.Гайворонской (Московская клиника неврозов), принимавшей участие в исследовании и тестировавшей девушек. Психологическое тестирование показало, что 60 % девушек (из ста опрошенных), независимо от социального статуса и образовательного уровня, проявили следующие особенности личности: независимость, активность, завышенную самооценку, честолюбие, развитое чувство соперничества, стремление к доминированию, возвышению над окружающими, самоутверждение за счет других, прагматичность в чувствах. Поставленные во время тестирования в ситуацию ролевого выбора типа поведения, более 60% девушек, считающих себя женственными, показали, что они действуют не по женской, а по мужской модели. Более того, в ситуациях, смоделированных психологом, когда эти девушки были вынуждены проявлять свою женскую сущность, у них возникало чувство тревоги, неуверенности, нервозность, которые быстро исчезали, при обретении привычной для них доминантности поведения. И только менее 20 % девушек действовали по женской модели.

В ходе тестирования они проявили следующие женские качества: мягкость, дипломатичность, уступчивость, сдержанность в поведении, стремление найти опору и защиту, богатство оттенков и эмоций. Для таких девушек семья и дети, действительно, стоят на первом месте. Вот типичный ответ: "...моя Идеальная женщина - это прежде всего женщина, имеющая теплый, уютный дом, в котором живет дружная семья, любимый и любя-

щий муж и обязательно дети". Именно эти 20% опрошенных москвичек считают основной работой женщины создание семьи и воспитание детей. Но таких девушек все же только 20%! Подавляющее большинство опрошенных хотели бы сочетать работу и дом. Стоит отметить тот факт, что только пять девушек из ста захотели заниматься исключительно работой и карьерой. Следовательно, престиж семьи очень высок среди наших молодых современниц. Большинство девушек ответили, что не представляют своего счастья без полноценной семьи даже при условии блестящей карьеры, полного творческого самовыражения и материального благополучия.

Анализ ценностных приоритетов среди москвичек также показал, что большинство из них семью ставят на первое место (по пятибальной шкале), тогда как работа занимает 3-4 место, а карьера - 5. Это важно, и все же стоит учесть и то, что основная масса девушек не представляют сейчас своей жизни без работы. Светлана Д. (19 лет, учащаяся ПТУ) предполагает, что именно работающая женщина - символ нашей эпохи. Дина В. (20 лет, служащая) отмечает, что "...только работающая, самостоятельная женщина может быть сейчас любимой. Идеальная женщина прежде всего независима, а значит - она работает".

Независимая, энергичная, деловая, активная женщина - вот набор качеств, необходимых для современной женщины. Какие же профессии предпочитают наши девушки? Прежде всего - творческие, в которых заложена возможность самовыражения. Приведем характерное, в этом плане письмо:"...не быть частью толпы, пусть даже нарядной и праздничной. Ведь это же страшно, если ты не подаришь миру себя. Ты такая одна, единственная, другой нет и не будет. Это трагедия, если не найдено твое творческое "я". Вот еще одно высказывание:"...Идеальная женщина - это прежде всего творческая личность, идущая по жизни легко и быстро". И что показательно, по мнению девушек, преуспевающая женщина просто обязана всегда быть в центре внимания, должна восхищать и покорять. Таня С. (25 лет, студентка):"...Идеальная женщина всегда подтянута; она умная, энергичная и обладает шармом, она должна притягивать к себе всеобщее внимание". Или: "...женщина должна иметь цель, она должна быть яркой индивидуальностью, она всегда - центр".

И, действительно, стремление всегда быть в центре определяет набор профессий, которые выбирают девушки. По их представлению, наиболее престижными являются профессии, связанные с "работой на публику", но свои возможности и способности девушки не оценивают реально. Исследование показало, что су-

ществует значительная дистанция между их личностной самооценкой, творческим потенциалом и реальными возможностями и способностями. К сожалению, у большинства опрошенных девушек при выборе профессии был выявлен так называемый "комплекс ребенка". Ярче всего это проявляется в том, что реализация желаний и мечтаний происходит, прежде всего, на вербальном уровне фантазии. А в реальной жизни большинство девушек не предпринимают никаких шагов для реализации своих идеалов.

Психологическое тестирование также выявило, что у многих из них присутствует страх принятия самостоятельных решений. Свои успехи девушки, в первую очередь, связывали с протекцией и помощью как родителей, так и мужа или любимого человека. Любопытно, что при внешней деловитости и напористости, стремлений доминировать у многих из них присутствует, так называемый психологический "комплекс сироты", - попытка избежать трудных жизненных ситуаций, нежелание нести ответственность за свои поступки, вера в неожиданное чудо. У многих из них присутствует комплекс иждивенчества, паразитизма.

Поставленные в ходе игрового опроса в ситуацию конкуренции со своими сверстницами, большинство из них проявляли стремление к доминированию, агрессивному отстаиванию своих позиций. Неумение принимать самостоятельные решения с одной стороны, и нежелание подчиниться воле ведущего опрос - с другой, приводило к тому, что более 20 % не смогли справиться с элементарными заданиями.

В целом опрос и изучение писем-сочинений показали, что немало наших современниц несут в себе еще и "комплекс родителя", проявляющийся в стремлении к самоутверждению, авторитарности, подавлению партнера. Он проявляется в любви, работе, семье. Именно эти комплексы, по мнению психологов, приводят человека, и прежде всего женщину в возрасте 40-50 лет, в Клинику неврозов. Завышенные самооценки, несбыточные мечты, придуманные идеалы при столкновении с реальностью не только не помогают человеку, но и мешают ему быть счастливым в обыденной и отнюдь не романтической жизни. И тогда женщина начинает ощущать себя несчастной; у нее появляется страх перед одиночеством, перед потерей мужа и работы, приходит ощущение впустую прожитой жизни.

Безусловно, корни этого явления - в самой системе нашего общества, которое долгое время было проникнуто духом тоталитаризма, начиная с политических структур и кончая институтом семьи и брака. Кроме того, все мы переживаем определенный

невроз при переходе к новым формам социальной жизни. Смещение стереотипов и идеалов также осложняет выбор пути молодых девушек и женщин. И все же не будем отчаиваться, ведь несмотря ни на что, большинство наших девушек сумели в столь трудное время сохранить ясное понимание о добре и зле, вечном и проходящем. Последнее письмо:... Я считаю, что Идеальная женщина не та, которой все дается легко, которая имеет все - власть, деньги. Для меня Идеальная женщина - это женщина, которая сумела противостоять нашей действительности, убогому быту. Смогла остаться человеком и женщиной!!!"

Сегодня в Москве это безумно трудно для каждой женщины. "Художественный канон", относительно которого ощущали себя женщины различных социальных слоев (прежние, скажем, домохозяйки, служащие, жены высокопоставленных административных работников и т.д.) - пошатнулся. Ведь самоуправление нашего внутреннего "я" образуется не в результате того или иного волевого решения или поворота судьбы, но в течение всей предыдущей жизни. В настоящее же время идет процесс не только политической и экономической ломки, но и социальной, сопровождающейся резкой сменой духовно ценностных стереотипов. То, что представлялось нормальным 5, 10, 20 лет назад в плане быта, жилищных условий, воспитания детей, отношений со старшими поколениями, а также общего эмоционально-психического самоощущения, сейчас либо исчезает вместе со сносимыми революционной перестройкой старыми формами жизни, либо подвергается негативной переоценке и уходит из разряда позитивных ориентиров.

Каковы же новые ориентиры современной женщины СНГ? Где черпают они свои идеалы? В настоящем? В прошлом? В жизни или в искусстве?

Искусство более быстро, точно, иногда провидчески реагирует на жизнь, чем наше обыденное сознание. И взаимоотношение женщины с различными видами искусств, в частности с музыкой, позволяет многое раскрыть в ее внутреннем мире, заглянуть в потайные уголки ее души. Музыка сегодня - один из самых демократичных видов искусства, особенно для молодежи. Опрос, проведенный среди московских девушек 17-30 лет, дал интересные, но совсем неожиданные результаты. Большинство опрошенных так или иначе высказались по поводу музыкального искусства. 70% написали о том, что увлекаются музыкой Из них 19,1% предпочитают классическую музыку современной, 40% - наоборот, 35,7% - любят и классику, и современную музыку. Только 14% опрошенных высказались конкретно: люблю Баха,

Чайковского, тяжелый рок. Наибольшая определенность наблюдалась все же по отношению к классике: чаще других назывались имена Чайковского, Вивальди, Бетховена, Рахманинова.

Обилие информации в современном мире, и в частности музыкальной информации, дает возможность широкого выбора. И быть сегодня приверженцем того или иного музыкального стиля - я имею в виду действительно увлечения - факт весьма показательный. Существует огромная разница: ходить в католические храмы на концерты органной музыки, или посещать рок концерты, петь в народном хоре или любить русские романсы. Музыку нельзя слушать, не любя, это слишком утомительно. Она в своей сущности абстрактна и не несет никакой утилитарно полезной информации. Именно поэтому опросы женских аудиторий относительно музыкального искусства могут дать совершенно уникальные результаты. Ведь музыка апеллирует непосредственно к внутреннему миру, чувствам, эмоциям. И любить ту или иную музыку - значит принимать в той или иной мере всю культуру и эстетику, данное явление породившую.

Можно совершенно определенно заявлять, что если женщина любит и поет русские романсы,- это типаж. Скорее всего она чувствует себя уютно в патриархальных, по старому живущих семьях, с бабушками, застольями, гостями, где, собственно, эти романсы и поют. Если она - поклоннница какого либо рок ансамбля, о, вероятно, молодежный дух сказывается в ее собственном мироощущении, независимо от реального возраста. Если мы говорим о любительнице русского фольклора, то скорее всего ей близка и понятна русская деревня с ее специфической жизнью, проблемами. Точно так же невозможно приятия музыки иной национальной культуры, без увлечения ею в целом. Например, у почитателей американского джаза всегда присутствует нечто проамериканское в ориентациях, повадке, стиле одежды и т.д.

Наша анкета не была специально посвящена выявлению тонких градаций в этом плане. Но она позволила выявить один очень интересный и показательный факт: в большинстве случаев девушки четко противопоставляют так называемую легкую музыку серьезной. И связывают с этим совершенно различное отношение к музыкальному искусству в целом: а к отдыху, или собственно как к искусству, требующему определенных знаний, навыков, понимания. При этом оказалось, что под серьезной музыкой девушки понимают классическую музыку прошлого. А такие авторы современной серьезной музыки, как Штокхаузен, Булез, Ноно, Лигети, Кейдж, Пендерецкий, Лютославский, Шнитке, Губайдуллина, им неизвестны и в состав серьезной музыки не

включаются. Получается, что буквально вся совершенная музыка - развлекательна!

Вне поля зрения девушек оказались и современные композиторы, работающие в классических жанрах, а их сегодня немало, как у нас, так и за рубежом.

Тот факт, что современная серьезная музыка сегодня как бы не существует для демократической молодежной аудитории, нисколько не удивляет. Сегодняшний музыкальный авангард рассчитан на высокообразованную, а может быть, и элитарную аудиторию. Композиторы оперируют сложнейшими ассоциативными рядами, активно привлекая в этот круг живопись, поэзию, прозу, кинематограф, балет. Ее жанры перегружены значениями, идеями, кодами, символами. Она активно стремится к захвату иных, не собственно музыкальных сфер. Сегодня серьезная музыка оценивает и переосмысливает в себе всю историю музыкального искусства, используя стили в качестве самостоятельных художественных единиц для выражения той или иной идеи. Безусловно, прослушивание такой музыки требует высокого образования и не только в области музыки.

Но ведь, с другой стороны, уже много лет премьеры Шнитке, Денисова, Губайдуллиной идут в Москве при переполненных залах. А на репетиции приезжавшего несколько лет назад Штокхаузена было невозможно попасть! Кто же эти загадочные слушательницы столь сложной для восприятия музыки? Почему они предпочитают эту музыку, скажем, простому отдыху дома под приятную мелодию? На сегодняшний день мы не располагаем точными статистическими данными, поэтому вопрос остается открытым. Вероятно, назрела необходимость социологического опроса по направленности концертных аудиторий, что позволит прикоснуться к внутреннему миру женщин самых различных социальных слоев, понять, что же необходимо сегодня женщинам для ощущения полноценной духовной жизни.

На основании проведенного опроса можно сделать еще несколько выводов. С одной стороны, анкета отразила сугубо "западный" и одновременно коммерческий подход к жизни. Владение музыкой вошло в набор материальных, внешних качеств идеальной женщины. Музыка в большинстве случаев определялась как часть сугубо светского женского образа: она - в ресторане, на блестящем приеме, с мужем, и детьми в прекрасной квартире, в спортивной машине на автостраде, а также в музее, на выставке, на концерте, дома за роялем. В конечном итоге устремленность девушек, ответивших на вопросы анкеты, можно было бы упрощенно объединить понятием материальной обес-

печенности. В этом нет ничего плохого. Правда, когда в омут этого понятия попадает искусство, выходит как-то очень не по-русски. В наше время уже невозможно в рамках старой политики призывать к духовности, одухотворенности и образованности, игнорируя реальное, изматывающее напряжение жизни. Но все же не стоит терять и безусловных достижений нашей культуры. Одним из ее органических качеств является именно духовность, потребность в общении с литературой, живописью, театром, музыкой. И как это ни парадоксально, ощущение того, что музыка является именно *потребностью* складывается по прочтении всех тех же ответов, в которых молодые женщины пытаются убедить нас в том, что искусство в их жизни - лишь часть их внешнего облика, демонстрация высокого уровня жизни. Все-таки московские девушки, несмотря на острое желание приблизиться к западным стандартам, остаются московскими девушками. Они традиционно много читают, ходят в театры, на концерты. Очень многие из них пишут, что обязательно будут учить своих детей музыке. И, таким образом, оказывается, что внешние ориентации на женские образы, привнесенные в наше сознание западной рекламой прочно соседствуют с социальными, культурными, эмоционально-психическими стереотипами, выработанными нашим обществом. И одним из таких стереотипов является высокий престиж работников сферы культуры и искусства, людей пусть не профессионально, но владеющих каким-либо искусством (живописью, музыкой, поэзией и т.д.). Именно поэтому сейчас, как и раньше, детей отдают в музыкальные школы, хотя для большинства населения в условиях сегодняшнего кризиса это гораздо сложнее, чем, скажем, десять лет назад.

Можно с уверенностью заявить, что для многих девушек, особенно владеющих каким-либо инструментом, музыка есть средство психологической разрядки, снятия напряжения. Некоторые из них видят в музыке надежное средство уйти от обыденности, механистичности, однообразия жизни. Часть девушек безусловно осознает, что общение с искусством, в частности с музыкой, дает эмоциональную свободу, опыт духовного общения, возможность более высокого взгляда на вещи, и, соответственно, более глубинной в ней ориентации.

Искусство учит пониманию оттенков эмоциональной жизни; чувственно окрашенному ощущению ее течения в определенной автономии, независимости от реальности. Чем более граней, красок, динамики, экспрессии во внутренней жизни человека, тем более он независим от внешнего мира. Исходя из моего опыта работы с различными женскими аудиториями (например, девуш-

ками, обучавшимися в Имидж-центре), можно сказать, что все женщины, особенно молодые сегодня очень ощущают нехватку стимулов в области своей духовной жизни. И музыка для них одна из реальных, доступных возможностей внутреннего обогащения.

Но все же, чем выше уровень музыкального образования, тем больше возможностей в этом плане. И, как мне кажется, сегодняшние женские и детские аудитории нуждаются прежде всего в специалистах, которые могут помочь разобраться в сложных мирах старинной и современной музыки, научить слушать музыку различных стилей и направлений. В конечном итоге девушка, чувствующая оттенки музыкального романтизма, способная сравнивать с этой точкой зрения, например, музыку Шуберта, Шопена, Вагнера, определяет аналогичные явления в любых других видах искусства.

Кроме того, ощущение стилевых оттенков в искусстве дает реальную возможность чувствовать их и в обыденной жизни. Это необходимо каждой женщине. Современная жизнь требует от нее множества мгновенных внутренних перестроек. Что значит ощутить себя в романтическом стиле? Это ведь не только подбор костюма, но и внутреннее состояние, которое выражается в манере общения, взгляде, походке, реакциях на события. Романтизм может быть необыкновенно красив, и, девушка, нашедшая для себя этот имидж, будет сиять как драгоценный камень. Но только при условии, что она будет это чувствовать, иначе скатится на дурной тон. А этого сейчас в избытке: элегантно одетые девушки (в самых разных стилях) с одинаковыми улыбками, манерами, мотивациями.

Мода гораздо легче усваивается, да и менять ее проще, чем иметь внутреннюю культуру и потенциальные резервы собственной многокрасочности и яркости. Те девушки, с которыми я общалась, осознавали это очень остро. Имея совершенно различное образование и профессии, они заявляли о своем желании слушать лекции по истории искусств, например, истории музыки. Многие говорили о том, что через музыку им легче постичь стиль, чем через кино, театр, живопись.

Говоря о специфике нашей действительности, нельзя не отметить колоссального разрыва между уровнем культуры женщин различных социальных слоев и регионов. Поэтому, хотя тенденция к образованности и владению культурой и искусством характерна для России в целом, конкретная направленность в области музыки, кино, литературы, живописи резко различна в зависимости от социального статуса женщины. И нередко пустующие выс-

тавочные и концертные залы (равно как и переполненные) говорят о недостаточной неосведомленности социологов в области реальных потребностей в том или ином виде или стиле искусства, или конкретных произведениях. Такая информация сегодня необходима. И конкретные опросы должны быть проведены именно среди женщин, ведь не секрет, что концертные и выставочные залы, лектории, музеи на 3/4 заполняются именно женщинами.

Подводя итоги, зададимся вопросом, что могут и что должны получить сегодня российские девочки и девушки, чтобы стать в будущем прекрасными современными и счастливыми женщинами? В первую очередь необходимо искусство. Искусство в детстве учит достоинству, уважению и доверию к собственному внутреннему миру. Ведь без этого нельзя творить - хорошо танцевать, петь, играть, лепить. Искусство в конечном счете способствует умение мгновенно выбирать, опираясь на чувство, развивает интуицию - будь то звук, краска, жест или что-нибудь другое. И именно в этом - залог верности будущих выборов женщины в жизни, устойчивости и уверенности деталей ее поведения. Упустив такую возможность в детстве, позже невозможно ее наверстать! Эстетическое, художественное, как и естественный язык, усваивается с пеленок. Более взрослой девушке можно многое объяснить, относительно ее внешнего поведения, но мгновенно внутренне развить нельзя никакого.

Как общается с музыкой и каким образом получает сегодня музыкальное образование наша молодежь? Как правило, через прослушивание записей, т.е. пассивно усваивая предлагаемый музыкальный язык. Так же, как пассивно просматривают телевизионные программы и фильмы. Все это не оказывает на личность глубинного воздействия. Часто мы наблюдаем внешнее принятие того или иного музыкального стиля, по сути своей безэмоциональное и потому бессмысленное. Молодежь *соглашается* на данную музыку, например эстрадную, за неимением лучшего. Усвоение зарубежной музыки при таком подходе также очень поверхностно, потому, что накладывается на совершенно иной социум, иную интонационную культуру.

Мы сделали бы смелый вывод о том, что приятие внешних форм чужой жизни - будь то одежда, стиль общения, музыкальные ориентации - вещь далеко не безопасное. "Инородные тела" вступают в конфликт с генетически и социально обусловленным внутренним содержанием, внешне усвоенный чужой стиль нивелирует индивидуальность женщины уже по той простой причине, что она его не чувствует столь тонко, чтобы в его рамках выглядеть и ощущать себя оригинальной. И, вероятно, наша культур-

ная политика должна быть направлена сейчас прежде всего на то, чтобы каждый мог ощутить себя в рамках породившей его культуры. Вместе с тем мы наблюдаем обратное. Западная культура приходит сегодня и навязывается чисто внешне, через рекламу свойственного ей б ы т а. Я бы сказала, что бытом пытаются подменить культуру. И сегодняшняя девушка реально может оказаться в пропасти, потеряв "свои корни" и не впитав никаких иных. И эту "пустоту" она привнесет в свою семью. Результатом подобного процесса станет потеря исторически, национально и генетически обусловленных ориентаций, и в конечном итоге снижение творческого потенциала общества в целом.

Говоря об опасности нашей молодежи в области музыки, необходимо отметить, что многие понимают и достаточно верно оценивают уровень предлагаемого им музыкального искусства. Но где взять иное? Одновременно масса квалифицированных специалистов в области теории и истории музыки не имеют выхода на широкие аудитории, как взрослые, так и детские. Как мне кажется, особенно остро нехватка таких специалистов ощущается в средних и высших учебных заведениях. Ведь молодежь поголовно увлекается музыкой. Почему же не поднять это увлечение на совершенно иной уровень? Еще раз проакцентируем: собственные музыкальные и прочие ориентации девушки позже неминуемо скажутся на ее воспитании собственных детей. И если ее музыкальный идеал песни Юры Шатунова, то и будущие малыши будут ориентироваться в том же направлении.

Остается надеяться, что жажда самых демократических женских аудиторий иметь образование в области музыкального искусства не останется вне внимания наших культурных политиков. Должны быть найдены пути, на которых встретятся слушатели и специалисты, и невостребованные сегодня знания выпускников искусствоведческих отделений консерваторий, институтов искусств, институтов культуры и т.д. будут использованы по назначению.

Я. В. Чеснов

ПОЭТИКА ДЕВИЧЕСТВА

Авторы , пишущие о современной молодежной культуре, по-видимому, все еще находятся в шоке, вызванном тем фактом, что у этой культуры оказались свои ориентиры, под которым она

структурируется независимо от культуры других возрастов. В сущности результат изучения молодежной культуры свелся к констатации того, что этот возраст не есть только подготовка к более полноценной взрослой жизни. Но дальше такого справедливого положения дело продвинулось мало. Труды по данному вопросу состоят из описаний компонентов молодежной культуры: социального протеста и асоциального поведения, половых проблем и роли психотропных средств и т.п. Этнология, во многом зависящая от пульса западного общества, также мало что сделала в познании обособленных ритуалов и ценностей молодежной страты у народов мира.

1. *Бездомность и свобода девушки.* Однако сам по себе имеющийся материал огромен. Если взять только девичество, то можно перечислить множество странных обычаев, суеверий, сказочных образов и мифологических персонажей вроде девоительниц и девственной Артемиды. Конечно, и в самой народной традиции все, что относится к девушке, часто бывает скрыто тенью мужских институтов. Ее закрывают более видные фигуры юноши - будущего жениха, брата или отца. Высветлен более или менее образ девушки-дочери или сестры. Ее привязанность к брату или к отцу выражается прежде всего в труде во имя их блага. С позиций мужской идеологии женщина вообще должна быть ограничена кругом домашних работ. У американских индейцев (чироков) женщину обозначают словом , смысл которого - "та, которая готовит пищу". Аналогий этому можно найти много в других языках и культурах. Выход девушки замуж часто воспринимается как потеря рабочих рук. Девочка раньше, чем мальчик, начинает вносить свой вклад в семью, разделяя заботы с матерью.

Тогда очевидно, что не в сфере труда девушка обретает свой высочайший нравственный статус, интуитивно улавливаемый и оцениваемый фольклором любого народа. Происхождение образов безбрачных Великих матерей, хозяек зверей, породительниц домашних растений и животных, основательниц ремесел остается неясным. Этот образ рожающей девственницы в христианстве вознесен до уровня Богоматери.

Все, что обусловливает нравственный статус девичества и культовое к нему отношение заложена парадоксальным образом в народной эмбриологии, в представлении о родильных свойствах девушки.

Прежде чем перейти к изложению этого интригующего обстоятельства, подчеркнем в статусе девушки ее слабую связь с домом - ее внедомность. Это замужняя женщина всячески - и хо-

зяйственно и ритуально - связана с домом. Но не девушка. Действия девушки от момента полового созревания направлены к дверям, к воротам, во внешнее пространство. Цветник перед домом, устраиваемый девушкой на Украине или в Белоруссии, знак того, что она готова выйти замуж и покинуть родительский дом. О том же состоянии девушки у народов Северного Кавказа, например чеченцев, свидетельствует подметание участка перед домом. Девичьи игры на Руси (без участия парней) проходили на открытом пространстве вне дома, в роще, на лугу. Весенние девичьи игры предусматривали хождение по льну и катание ("чтобы он лучше рос"), еду яиц.

Такие обряды принято считать магией плодородия. Но мы сейчас отмечаем только сам факт внедомности девушки. И недаром при гадании о суженом у восточных славян девушка бросает башмачок за ворота.

Несомненно, что, оценивая внедомность девушки как черту ее ритуального статуса, мы должны учитывать ярко выраженную тенденцию у замужней женщины к полному слиянию с домом. Такое резкое различие положений девушки и замужней женщины женщины примечательно, и его надо постоянно иметь в виду.

Быть может, ритуально бездомный статус девушки несет в себе смутное указание на ту эпоху в жизни человечества, когда дома еще не было. Во всяком случае в структуре современной молодежной культуры проявляются древние общественные институты. Дискотека напоминает "мужской дом", где у народов с архаической культурой постоянно живут мужчины, у которых гостят девушки. Фактор этой девичьей свободы, по-видимому, главный для молодежной культуры и нашего времени, которое все больше выявляет исконно человеческую общественную и ритуально-мифологическую самостоятельность женского пола.

К кому же все-таки направлены действия девушки и что является причиной ее внедомности.

2. *Божественный избранник.* Для человечества основными загадками мира извечно остаются те, которые касаются его самого. Одна из главнейших - порождение человека. Древний каменный век решал эту проблему, оставив на стенах пещер изображение быка рядом с женщиной. В толковании этого сюжета мысль многих ученых не отходит от концепции тотемизма, или культа быка, хотя уже давно и тотемизм и культы животных стали в науке совершенно расплывчатыми понятиями. Не имея здесь возможности вдаваться в критику тотемизма и зоолатрии, вот что отметим в отношении палеолитических парных изображений женщины и животного. Каково бы ни было мировоззрение

древнего человека, ясно, что изображенная с быком женщина не нуждается в мужчине. Иначе говоря, она находится во внебрачном, т.е. девическом состоянии. В отношении мужчины она самодостаточна. В еще более древнем изобразительном материале, чем обсуждаемый позднепалеолитический, мы находим ритмизованные женоподобные фигуры (клавиформы - ряды вертикальных черточек с утолщением-грудью в верхней части). Это усиленная ритмом идея безмужних девических фигур, рядом с которыми нет места образу мужчины.

Мировой этнографический материал показывает, что такая реконструкция девичества для археологического прошлого правильна. Сошлемся на кавказский пример, где девственница находится в особых отношениях с быком. Так, в Дагестане, если семья после свадьбы удостоверится, что невеста была девственной, то эта семья жертвует населению всего квартала быка. В древних свадебных обрядах на Кавказе жених вступал в половое общение с невестой на шкуре быка. А в собственной полевой работе на Кавказе в 1980- начале 1990-х годов мне приходилось наблюдать ввод невесты в дом жениха по шкуре, положенной перед входом.

Мифология древних народов доносит сюжеты о соединении быка с женщиной. Сошлемся на шумерского бога луны Сина (Суэн, Нанна), у которого есть супруга Нингаль. В этой версии Нингаль выступает в образе коровы и ее союз с быком порождает плодородие города Ура. С точки зрения истории религиозных идей, образ такого быка должен передать концепцию жизненного начала (души). Не случайно еще в XIV в. до н. э. в Нубии рога быков, между которыми были помещены человечки, заканчивались изображениями кистей рук - в древнем Египте иероглиф душевного двойника человека. Идея такого двойника - итог целого долгого развития теологической мысли. Иероглифика показывает воздетые в молитве руки, направляемые к божеству. В упомянутых исходных палеолитических клавиформах - двойник человека, сам человек, целый строй таких двойников. Бычьи рога с кистями рук - указание не только на человеческого двойника, но и на двойника - сексуального партнера, причем обозначенного позицией сверху, которая наполнена сексуальным и небесно-мифологическим содержанием.

Бык сопровождает женщину в палеолите, в неолитическом Чатал-Хуюке, в языческих верованиях, в том числе и у восточных славян. У последних бык служит воплощением божества плодородия Рода, связанного с луной. Но повсюду бык - только знак, только визуальный заместитель небесного сексуального партнера безамужней женщины - луны. Почему бык ассоцииро-

вался с нарастающей и убывающей луной - целая научная проблема, могущая нас увести в сторону. Отметим только, что в евразийской огромной зоне от Западной Европы, Передней Азии и до Восточной Сибири, бык так или иначе символизирует периодичность времени: сезоны года, месяцы, нарастание и убывание луны. Раздвоенность его копыт и луноподобие рогов сыграли, конечно, свою роль. Но дело, очевидно, сложнее - с палеолита бык стал знаком половой деятельности безмужней женщины-девушки, в частности периодических кровотечений.

3. *Лунный свет.* В регионах вне ностратической зоны половое созревание и символика первых менструаций у девушки напрямую связаны с луной. Папуасы группы киваи убеждены, что мужчина-луна подбирается к созревшей девушке и вступает с ней в половое общение - от этого у нее появляются первые кровотечения. Таких же воззрений в Океании придерживаются квома, добуанцы, маори, в Австралии племя мурнгин, а также андаманцы, лепча Непала, многие южноамериканцы.

Иногда нет прямых мифологических указаний на роль мужчины - луны, а только косвенные. Так , у ногайцев, живущих на Северном Кавказе, менструации называются "след месяца". У тувинцев Луна ассоциируется с менструациями. Лунное происхождение менструаций утверждают также мифы народов Африки: у темне в Сьрра-Леоне термин, их обозначающий, переводится буквально "мыть луну".

Представление о том, что Луна - это мужчина, господствует у народов с самой архаической культурой, вроде австралийцев. У одного из племен (лардилов) Луна выступает большим любителем женщин и устроителем обрезания (мужского кровотечения). Изредка, особенно в развитых традициях, вроде урартийской или древнегреческой, луна считается женщиной. Эта черта явно вторична, ибо связана с тем, что женщина (кстати, в силу логики того, что луна-мужчина) оказывается поселенной на луне. В Китае на луне оказалась красавица Чан Э, у якутов там девочка с коромыслом на плечах. У маори, бурят есть мифологические сюжеты о похищении месяцем женщин. В общем и в русском фольклоре месяц выступает в такой же роли. В кавказской мифологии месяц - мужчина, якобы потому, что "он не боится ходить ночью один".

Эротическая связь девушек с месяцем устойчиво проходит через мифологию разных народов. Приведем такую латышскую историю. Когда ярко светил месяц, одна девушка заявила, что ее зад красивее и круглее. В наказание за непомерную гордыню она

оказалась на месяце, и вынуждена теперь так ждать Судного дня.

Таким образом, мысль о связи девичества с луной - одно из наиболее древних суеверий человеческого рода. И эта мысль мерцает в самых странных обычаях, объединяя порой самые удаленные друг от друга народы. Так, один из сильнейших запретов для беременной состоит в том, что ей нельзя находится в лучах луны. Это известно немцам и эскимосам. На севере Африки вообще недопустима супружеская близость при лунном свете, иначе ребенок будет больным. В таких обычаях скрыты как бы особые права мужчины-луны на женщину.

В других суевериях луна наоборот способствует деторождению. Здесь мы можем назвать племя охотников южноамериканских лесов хиваро, монголов, алтайских качинцев, а также белорусов, у которых месяц хвастает перед солнцем: "Я ведь делаю еще больше: я рожаю, выращиваю, содержу и умерщвляю".

В современных культурах белый цвет стал символом девичьего состояния. Объясняется это отношением белого цвета к чистоте, незапятнанности девичьего тела. Но это очень позднее суждение, один из видов современной мифологии. Изначально же у белого цвета было два противоположных аспекта: он означал порождение жизни и ее прекращение, смерть. И в этих двух значениях белый цвет был соотнесен с луной, дающей и забирающей жизнь. Последний аспект стал знаком траура, и в этом смысле он известен австралийцам, папуасам, китайцам, тибетцам, народам Юго-Восточной Азии. Некоторые народы Кавказа четко представляют, что белый цвет - цвет девичества и сватовства.

Сватающиеся посланники к невесте должны иметь белые головные уборы: платки у женщин, папахи у мужчин. Такое отношение к белому цвету вызвано тем, что он считается "лунным цветом бога".

В символике белого цвета есть еще один важный аспект - его связь с цветом материнского молока. Такая связь особенно подчеркнута в африканских культурах, в Индии, на Цейлоне. В этом смысле белый цвет - материнский. Но мы ищем происхождения девичьего белого цвета. Оно обязано цвету ночного светила – месяцу, т. е. цвету первого космического партнера созревшей девушки.

Зато солнце в народных традициях, как правило, ассоциировано с замужней, родившей девушкой. Солнце в грузинском мифе научило женщину рожать, лежа на соломе. У хевсур, горногрузинской группы, был обряд приглашения солнцу войти во

двор, где роженица. Вокруг нее исполняли хороводный танец, символизирующий солнце, пели песню мзе шина("солнце в доме").

Теперь понятно, почему при половом созревании девочек у многих народов их изолируют от солнца. У неваров до сих пор такую девочку заключают на 12 дней в темной комнате. Обряд завершается церемонией "видения солнца". Заключение девицы в доме (в тереме) лейтмотив лирической поэзии многих народов. Это тоже указание на избегание солнца, на принадлежность девушки луне.

4. *О светящейся красоте.* Об идеале девичьей красоты много думают и говорят. Но он остается непонятным внутри эстетических идеалов какой-то определенной культуры. Этот идеал космичен по своему содержанию и всемирен по распространению. Космический свет, исходящий от девушки - вот что наполняет этот идеал эротикой и эстетикой. Мы уже знаем, что этим светом наделяет девушку ее тайный космический партнер. Но рассмотрим девичий идеал поподробнее.

У самого северного народа Азии, нганасанов, эротическая привлекательность девушки ассоциируется со светом или с блестящим украшением баса. У темнокожих африканцев идеальна девушка со светлой кожей и стоячими полукруглыми грудями. Светоносны руки красавицы. Сияние исходит от рук Герды, дочери великана Гюмира, к которой сватается Фрейр в скандинавском эпосе. А в эпосе абазинском воспевается светлорукая красавица Кайдух, в адыгском - белолокотная Адиюх. С.Ю. Неклюдов пишет о светоносности эротического идеала у монгольских народов:"... У красавицы тело светится сквозь одежду, кость сквозь мясо, волосы сквозь шапку, видно как по костям и артериям переливается кровь и мозг, блек к ее красоты проникает через стены помещения и т.д. Свечение как символ типично для повествования, ориентированного на фольклорные образцы (у Пушкина).

В мировоззрении славянских народов светоносность девушки чуть ли не центральный мотив ее образа. Отметим только, что эта черта прежде всего возлюбленной, тайно состоящей с лирическим героем в интимной половой связи. К замужней женщине в восточнославянской традиции обращен запрет снимать головной платок ("не свети волосом"). Светоносность женщины гасится, она должна забыть о лунном избраннике.

5. *Полет в небо.* Если мы до сих пор выясняли концептуально-мифологическое отношение девственницы к небу, ночному светилу, то теперь нам нужно обратить внимание на ритуалы, реализующие "небесное" состояние девственности. В народных культурах подчеркивается мысль о том, что доступа к небу

лишена замужняя и беременная женщина. Поэтому-то последняя и именуется во многих традициях "тяжелой". В Грузии в старину женщина после родов 40 дней считалась нечистой. Она не должна была выходить за порог дома и видеть небо. В противном случае, считали, что град может побить поля. В одном балкарском заговоре недоступность неба для беременной выглядела условием, обеспечивающим успех лечения от сглаза. "Пока из сливочного масла хлеборобы не сделают шашлык на вертеле. Пока не вырастут на ослике рога. Пока беременная женщина на небо по лестнице не поднимется, до тех пор, чтоб тебя не поразил сглаз".

Зато небеса доступны девушкам. Состояние полета - это их естественное качество, которое разнообразно подчеркивается в обрядах и обычаях. Немецкая примета соотносит состояние девушки с птицей:" Если ласточки начинают летать вокруг дома, то живущая в нем девушка скоро превратится в невесту". Фольклорные сюжеты о девичьем состоянии, которое мы именуем "полетом в небо", многообразны. Они охватывают человечество от племен Океании до развитых абхазских и северокавказских сюжетов о девушках из конкретных фамилий, якобы поднявшихся в небо.

К числу ритуалов девичества, архетипически восходящих к полету в небо, следует отнести следующие:

1) прыганье девушек через огонь, известное у восточнославянских и западно-европейских народов;

2) подбрасывание обуви девушками с гадательной целью (тоже широко известно);

3) обряды типа прыжков на поле и подбрасывание ложек девушками у русских для заклинания хорошего роста льна;

4) вспрыгивание на лавку как один из ритуалов совершеннолетия девицы, рассмотренный Д.К. Зелениным;

5) обряды поднимания невесты женихом на коня (у народов Кавказа), перенос ее в дом на руках, поднимание девушки парнями как знак ее совершеннолетия и способности принимать ухаживания в Бельгии;

6) бег невесты, как одна из стадий свадебного обряда (известен обитателям Новой Гвинеи, населению Малайского архипелага, калмыкам, немцам, австрийцам, голландцам, французам, сардинцам и многим другим народам).

В сущности все упомянутые обычаи не свадебно-брачные, а возрастные. Они маркируют переход девушки в совершеннолетие и способность к половой жизни. Удивительно стабилен способ этой маркировки, состоящий в отрыве девушки от земли. У папуасов киваи этот обряд очень выразителен. На обряде совершен-

нолетия девушку несет на руках к воде ее дядя по матери. Земли касаться ей вредно. После купания девушке делают татуировку - возрастной знак. Через девичий "полет в небо" становятся понятны предбрачные обычаи, хорошо известные в науке, но всегда хранимые в дальних углах ее научного архива. Подчеркивание исходного девичества характерно для сути женских танцев. У народов Поволжья, у восточных славян легкие прыжки присущи в танце женской партии, присядка - мужской. Хороводные танцы вообще преимущественно женские. Обычно в них женщины идентифицируются с птицами , например, журавлями. В современном балете сохранилось со времен древнего Рима движение, символизирующее брак и свадьбу - жест, описывающий в воздухе большой круг. Смысл африканского (ндембу) обычая, когда вестница сексуальной удачи идет на цыпочках, все тот же - реализация "полета в небо", имеющего явно сексуальный смысл.

"Полет в небо" объясняет остававшиеся до сих пор загадочными свадебные ритуалы с ездой на граблях, помеле, шесте. У русских отмечен обряд, когда мать жениха "скакала" на вилах или граблях на свадьбе. Существуют другие странности русского свадебного обряда. Так, в некоторых местах русского Севера после первой брачной ночи женщины "скачут" на шесте по улице, причем первая держит испачканную кровью сорочку молодой. Очевидно, связан с эротикой, такой обряд, когда ряженные на помеле являются к молодым звать их в баню.

6. *От девичества к материнству.* Принадлежность девственницы миру не людей, а богов подчеркивается в античности, породившей помимо культа весталок массу других обрядов и верований аналогичного содержания. С христианской эпохи в западной цивилизации состояние девства стало наполняться символической соотнесенностью с образом Марии. Следствием этого стал высоким статус добрачного целомудрия.

Поразительно, что образ рожающей девственницы в христианской религии находится в одной и, очевидно, архетипической линии с образами безбрачных Матерей зверей, ремесел, всего сущего в иных традициях.

Конкретно-этнографический материал показывает, что к девочке с ее рождения начинают, в сущности, относиться как к матери: об этом говорят игры с куклами, примеры раннего собирания для нее приданого и другие обычаи. Понять их можно, обратившись к эмбриональным концепциям народов с самой архаической культурой. Здесь мы находим доказательства того, что девушка еще до начала половой жизни считается "рожающей" - так воспринимаются ее месячные. Ее сексуальным партнером

считается космическое существо: лунный мужчина на самых ранних стадиях, позднее божество или жрец. Идея, что девушка до брака с мужем должна принадлежать другому сексуальному партнеру, проходит через всю историю человеческой культуры, породив странные обычаи вроде "права первой ночи" и еще более широко распространенные обычаи добрачной половой свободы девушек.

Итак, целомудренная мать Бога и рожающая незамужняя девушка стоят в одном и том же отношении к идее космического вмешательства и соответственно равным образом обосновывают высокий статус материнства.

Поэтому семейно-родильная деятельность женщины, начинающаяся в стадии невесты, знаменует прекращение этого полета. В предсвадебных и свадебных обрядах тело девушки уплотняется, твердеет. Элементом этих обрядов повсюду выступает ритуальное "битье" невесты. Этому же служит погружение невесты в бассейн (Грузия) или мытье ее в бане (Восточная Европа). Тело девушки в состоянии невесты должно реализоваться как объем и масса. Поэтому в самых разных традициях невесту везут или вносят в дом на руках. С обретением собственной тяжести девушка становится готовой стать "тяжелой" уже в смысле обретения в себе нового тела, в смысле материнства.

Поэтика девичества убедительно показывает, что этот важный этап в жизни женщины вовсе не формируется в зависимости от мужских институтов. Девичество, наполненное высоким человеческим и космическим содержанием, само несет нам социальные и духовные ценности, на одном из первых мест среди которых стоит почитание Богородицы и матери. Не представляется, что современная молодежная культура выщепляет из наслоений тысячелетий не только архетип девичьей свободы, но и позволяет по-новому подойти к космическому архетипу человечества.

Н. И. Савушкина

РУССКИЕ СКАЗОЧНИЦЫ: ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ

Роль женщины в традиционной народной культуре весьма значительна: хранительница обычаев и вершительница многих обрядов, знахарка и повитуха, вопленица и сказочница... В этих областях женщине принадлежит приоритетное место. Творчество сказочниц в контексте народной культуры и быта еще не освещено достаточно полно, хотя о некоторых из них существуют исследования, изданы сборники их сказок. Я остановлюсь на традиционных сферах бытования женских сказок, их функциях в народном быту, а также репертуаре, манере исполнения и поэтическом мастерстве сказочниц.

Давно отмечено различие мужских и женских сказок прежде всего по сфере бытования. Мужские сказки издавна звучали на артельных работах и промыслах, на постоялых дворах и мельницах, в тюрьмах и солдатской среде. Исполнение сказок женщинами было по преимуществу камерным, они рассказывали дома, в узком семейном или соседском кругу, чаще всего - детям. Иногда сказки рассказывались на посиделках и вечерках хозяйками изб, где собиралась молодежь. Это было массовым явлением. По многочисленным свидетельствам XIX-XX в., умение сказывать сказки было присуще едва ли не каждой деревенской женщине, в репертуаре которой всегда находилось две-три сказки для домашнего употребления.

Более талантливые сказочницы, а таких было немало, становились известными в своей округе, а иногда и по всей России. Обычно известность сказочниц даже с большим репертуаром не выходила за пределы соседских деревень. Так, А. Н. Мелехова, из села Дворишное Архангельской области, от которой в 1959 г. было записано 77 сказок, рассказывала дома, в лесу на рубке, на озере во время рыбной ловли, в дни престольных праздников в своем и в окрестных селах. "Она полста вам наскажет, целый мешок",- говорили односельчане.[1] Сходные сведения о северных сказочницах приводит Д. М. Балашов.[2]

В русском городском и сельском быту в разных сословиях и слоях населения с давних времен установился обычай сказывания сказок детям. В дворянских семьях, где дети росли изолированно от родителей, в числе первых наставников непременно

были нянюшки из крепостных, иногда служившие не одному поколению семьи. Многие писатели, художники, деятели культуры, рассказывая о первых детских впечатлениях, обязательно упоминали о "няниных сказках". Своеобразным символом "литературной" няни стала Арина Родионовна Матвеева, сказками которой восхищался Пушкин. Творчество Арины Родионовны неоднократно исследовалось.[3]

Камерное сказывание сказок, о котором свидетельствуют Пушкин и Аксаков, Есенин и Горький, а также многие другие писатели, способствовало их приобщению не только к произведениям народного поэтического творчества, но и к духовному облику сказочниц, их исполнительскому мастерству.

Крестьянская среда, несоизмеримая по бытовым условиям, тем не менее имела своих нянюшек-сказочниц. В тесной крестьянской избе, вмещавшей большую, из нескольких поколений, семью, была своя "детская" - полати. Там дети, в особенности зимой, проводили время за играми и слушанием сказок деда, а чаще - бабушки, обычно располагавшихся на печи.

Имена деревенских сказочниц впервые появились на страницах научных сборников в начале XX в. Так, в сборнике "Северные сказки" Н. Е. Ончукова помещены сказки, записанные им, а также А. А. Шахматовым и М. Пришвиным в 1880-1900-е годы от 34 сказочниц, их тексты составляют примерно половину сборника. Это были женщины разных возрастов, имена их чаще всего неполны: старушка Тараева, крестьянка Устинья 25 лет, старушка "Андреевна" 65 лет. От некоторых записано по 2-3 сказки, а от иных и по 10-15. Н. Е. Ончуков счел необходимым посвятить сказочницам целую главу предисловия к сборнику.[4] Он подробно охарактеризовал женский репертуар, отражение в нем "летописи", опыта женской жизни. Однако сведения о самих исполнительницах в этом обзоре отсутствуют: автор дал как бы собирательный облик севернорусской сказочницы.

Не всем собирателями начала XX в. удавалось услышать сказки от женщин и не во всех губерниях было одинаково их число. Так, Д. К. Зеленин отметил, что в Пермской губернии в 1908 г. он записывал сказки исключительно от мужчин и объяснил это застенчивостью женщин, их недоверием к "заезжему человеку".[5] Он пишет об исчезновении обычая сказывания сказок в "цивилизованных краях": так в Екатеринбургском уезде выдающиеся местные сказочницы скончались задолго до его приезда, даже рядовых сказочниц стало несравненно меньше. Сказки о животных детям "читают по книжке отцы и матери, а чаще - братья и сестры".[6] Сходную характеристику сказочной традиции

дал Д. К. Зеленин и в сборнике "Великорусские сказки Вятской губернии"(1915), отметив, тем не менее, бытование сказок в семейном обиходе. Однако спустя почти 100 лет участники экспедиции МГУ "по следам Зеленина" обнаружили интересных сказочниц с большим репертуаром.[7]

Впервые биографии и характеристики отдельных сказочниц появились в сборнике Б. и Ю. Соколовых "Сказки и песни Белозерского края"(М., 1915).

Массовое женское сказывание в крестьянской среде было важнейшей частью народной педагагики. Ю. М. Соколов в предисловии к сборнику И. В. Карнауховой писал о том, каким благодарным материалом является сказка "для суждения о педагогических, воспитательных приемах, выработанных многовековой бытовой традицией в крестьянских массах. Хорошая сказочница-воспитательница прибегает к той или другой сказке, применительно к отдельным поступкам в поведении своих воспитанников. Такая сказочница-воспитательница не только утешает или развлекает своих питомцев, но и поучает, наставляет, воспитывает".[8]

Так, мезенская сказочница И. А. Шурыгина, не пожелавшая специально исполнять сказки, адресовала их исключительно своим внукам:"...первая сказка была рассказана с нравоучительной целью: внук отказался принести ей прялку, бабка назвала его "Отетью" и рассказала историю про Лень и Отеть. Вторая сказка-Небылица тоже была вызвана реальным случаем: младшая внучка требовала, чтобы разожгли печку, бабка ответила ей, что спичек нет и, желая предотвратить слезы, сказала "Сядь, я тебе скажу, как без спицок Иван добра нажил"".[9]

Собиратель и исследователь сказок А. И. Никифоров, как и И. В. Карнаухова, выделял в особую группу "ребячьи", или "нянечьи", сказки, которые обычно рассказывали женщины, оставшиеся дома с детьми, девочки-подростки, нянчившие братьев и сестер или нанятые в чужие семьи. А. И. Никифоров выделил и ядро их репертуара - сказки о животных "драматического жанра" с присущим им кругом сюжетов, поэтикой и манерой исполнения.[10] Сказочница была призвана не только привить нормы этики, правила поведения, принятые в общине, но и воспитать чувство ритма, юмора, обнаружить красоту народного поэтического языка, словесную игру, столь свойственные "детской" сказке как составной части поэзии пестования.

Помимо "рядовых" сказочниц в народе существовали подлинные большие мастера, знатоки не только детских сказок. Имена некоторых из них вошли в историю фольклористики, всей русской культуры. Таковы пинежская сказительница М. Д. Кривопо-

ленова, сибирская сказочница Н. О. Винокурова, воронежские сказочницы А. К. Барышникова и А. Н. Королькова. Сведения о них появились в научных изданиях 1920-30-х годов. Они же первыми (за исключением Н. О. Винокуровой) предстали перед новыми, городскими слушателями, перенесли свои сказки в научные, студенческие и школьные аудитории. Еще в 1915-1916гг. М. Д. Кривополенова с огромным успехом выступала в Москве и Петрограде, других городах. А. К. Барышникова и А. Н. Королькова скоро стали известны не только узкому кругу специалистов-фольклористов, но всем любителям народной поэзии Воронежа и Москвы. Они так же перенесли свои сказки на сцену, в школу, в пионерский лагерь. Богатый репертуар, умение сохранить в непривычной обстановке естественность исполнения, живое общение со слушателями, способность оценить их интересы и "откликнуться" на них позволяют говорить о высоком мастерстве сказочниц. Об этом же свидетельствуют и тексты их сказок, опубликованные в разное время в отдельных изданиях и антологиях.[11]

Этих сказочниц роднит нелегкая судьба. Все они выросли в бедных многодетных семьях, с детства служили в няньках, а то и ходили, побираясь, по деревням. Бедствовали и в молодости, в невеселом замужестве, постоянных невзгодах. И вопреки всему на такой скудной, суровой почве они духовно "благоустраивали" окружающую жизнь, были, еще не став широко известными, своеобразными "культурными центрами" своей деревни, к ним тянулись люди. Постоянная потребность в творчестве, преображающем действительность и вместе с тем помогающем ее понять, позволяла им, простым крестьянкам, с легкостью сниматься с насиженных мест, ехать в далекие неведомые города, к незнакомым людям, в иную среду. В этом они видели свое призвание, как и "камерные" сказочницы-нянюшки, часто не выходившие со своими сказками за порог родного дома.

Репертуар женских сказок достаточно широк - от детских сказок о животных до авантюрных, новеллистических и бытовых сатирических. Однако есть в нем излюбленные сюжеты, мотивы и персонажи. Так, женщин-сказочниц во все времена, естественно, волновали семейные проблемы: отношения супругов, родителей и детей, брата и сестры, мачехи и падчерицы. Почти исключительно в женском исполнении записаны сказки о невинно оклеветанных жене или сестре ("Оклеветанная жена", "Два купца", "Безручка", "Оклеветанная сестра"), о нелюбимой и невинно гонимой падчерице ("Морозко", "Мачеха и падчерица").В сказках, как отметил Н. Е. Ончуков, "женщина невольно отражает то, что

ее особенно интересует, все, что касается быта ее жизни. В сказках верные жены трудами кормят мужей, выручают и спасают их".[12]

Подробно повествует Н. О. Винокурова о том, как жена доказывает свою невиновность или хитростью избегает домогательств; идеальная супружеская пара обрисована А. Н. Корольковой в сказке о Петре и Февронии. Центральное событие в жизни каждой женщины - свадьба - описывается в сказках очень подробно, со всеми предшествующими и последующими за ней событиями. Это справедливое наблюдение сделал также Н. Е. Ончуков.[13]

Женская сказка отличается от мужской и особой повествовательной и исполнительской манерой, будь то игра на голоса в сказках о животных, или проникновенность бытовых новелл. Типовые особенности исполнения первых хорошо описала И.В.Карнаухова: "Рассказывает она(сказочница) быстро, выразительно и эмоционально. Иногда даже играет действующих лиц(прикладывает ладони к макушке, изображая поводящего ушами зайца и т.д.). Диалог ведет разными голосами: медведь говорит у нее низким басом, медленно и запинаясь, лиса быстро тараторит сладеньким голоском а заяц заикается".[14]

Братья Соколовы впервые обратили внимание на особый "тон" женских волшебных и новеллистических сказок: "Если мы вообще в женской поэзии находим свои типичные особенности, господство чувства, тонкость и нежность задушевного тона, то весьма сходное мы обнаруживали и в сказках, говоримых женщинами",[15] У многих сказочниц обнаруживается и еще одна особенность - стремление связать сказку с реальностью, внести в нее своеобразную наглядную "поучительность". Так, Д. М. Балашов описывает исполнение сказок Е. И. Сидоровой из поморской деревни Кузомень: "Сказку Елизавета Ивановна чувствовала удивительно живо и подчас, отвлекаясь, поясняла сказочные эпизоды и примерами из окружающего, даже из собственной жизни. Сказка была для нее и поэзией и одновременно реальностью, лишь поэтически преображенной".[16] Сходны наблюдения участников фольклорных экспедиций МГУ в Кировской области. Сказочница А. А. Мукачева, рассказывая классические волшебные сказки, "постоянно соотносит их с конкретными ситуациями из жизни, а героев сказок - с окружающими людьми".[17]

О том, что это не случайные явления, а процесс своеобразной адаптации сказки к действительности, свидетельствует исследование Е. И. Шастиной творчества сибирской сказочницы Н. О. Винокуровой и ее сказительской "школы", которая передавалась по женской линии.Е. И. Шастина выделяет стремление сказочниц

к социально-биографическим обобщениям, свойственное как общерусской, так и местно-сибирской традиции. Оно проявляется в особенностях манеры изложения, деталях, определяемых конкретными бытовыми и производственными чертами какой-либо общественной группы.[18] "Осовременивание" сказок - длительный и естественный исторический процесс, отразившийся в женской сказке особыми способами внутреннего и внешнего "подключения" к действительности, обусловленного воспитательной направленностью сказок.

Естественно, приведенными примерами и типами исполнительниц не исчерпывается их разнообразие. У известных сказочниц - Кривополеновой, Барышниковой, Корольковой - заметна тяга к развлекательному, юмористическому "тону". Это было обусловлено, помимо творческих устремлений и интересов, отчасти и их "концертной" деятельностью. Большая аудитория, как известно, более восприимчива к смешному и неожиданному, нежели к поучительно-назидательному. Шутливый раешный стиль, рифмованные формулы широко вводились сказочницами не только в сатирические сказки. Они насыщали ими и волшебный сказки, создавая своеобразные "портреты" героев. Таково, например, у Корольковой описание царевны:"...глазки черные, с отливом, губки пахнут черносливом". Большими мастерами комического диалога были М.Д.Кривополенова и А. К. Барышникова.

Итак, традиция сказывания сказок женщинами и ее особенности, выявленные собирателями и исследователями начала XX в., позволяют сделать вывод о преимущественно дидактической направленности женской сказки. Массовое женское исполнительство, сохранившееся во многих районах России до наших дней, выявляет "воспитательное" призвание сказочниц.

Своеобразный же профессионализм состоит не в придумывании сюжетов и индивидуальных чертах стиля, а в свободном владении богатым арсеналом традиционных приемов и средств, искусстве исполнения, приспособлении к любой, самой непривычной аудитории, умении увлечь ее, заразить своим настроением, донести "намек" и "урок" сказочного повествования.

1 *Макашина Т. С.* Современная севернорусская сказочница А.Н.Мелехова // Современный русский фольклор/Под ред. Э. В. Померанцевой. М., 1966. С. 80.

2 *Балашов Д. М.* Сказочники и сказочная традиция на Терском берегу // Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подг. Д. М. Балашов. Л., 1970. С. 11-13.

3 *Азадовский М. К.* Сказки Арины Родионовны // Азадовский М. К. Литература и фольклор. М., 1938. С. 273-292; *Зуева Т.В.* Сказки А.С. Пушкина. М., 1989. С.13-17

4 *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. СПб., 1908. С. XXXVI-LXIII.

5 *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Пбг., 1914. С. XXXI.

6 Там же. С. XXXII.
7 *Добровольская В.* Сказочная традиция в Котельническом районе: Ее прошлое и настоящее // Проселки. 1992. N 10. С. 6-8.
8 См.: *Карнаухова И. В.* Сказки и предания Северного края. М., 1934. С. XVII.
9 Там же. С. 420.
10 *Никифорова А. И.* Народная детская сказка драматического жанра // Сказочная комиссия за 1927 г. Л., 1928.
11 *Озаровская О. Э.* Бабушкины старины. М., 1916; "2-е изд. М., 1922; *Азадовский М. К.* Русская сказка: Избранные мастера. М.; Л., 1932; Сказки Куприянихи / Сост. *А. М. Новикова, И. А. Оссовецкий.* Воронеж, 1937; *Кривополенова М. Д.* Былины, скоморошины, сказки / Сост. *А. А. Морозов.* Архангельск, 1950; Русские народные сказки, рассказанные А. Н. Корольковой / Сост. *Э. В. Померанцева.* М., 1969; Русские сказочники /Сост. *Э. В. Померанцева.* М., 1976 и др. издания.
12 *Ончуков Н. Е.* Указ. соч. С.XXXVI-XXXVII.
13 Там же. С.XXXVII.
14 *Карнаухова И. В.* Указ. соч. С. 382-383.
15 *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. С.LXXXI
16 *Балашов Д. Н.* Указ. соч. С.13.
17 *Добровольская В.* Указ.соч.С.9.
18 *Шастина Е. И.* Сказки, сказочники, современность. Иркутск, 1981. С. 250-251.

Е. А. Самоделова

СИСТЕМА ЖЕНСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В РЯЗАНСКОЙ СВАДЬБЕ

Женские образы в свадебном обряде, хотя и входят в общую систему действующих лиц, в то же время образуют свою, особую систему (или подсистему), обладающую определенной иерархией. Ее ядром, организующим центром (но не организатором свадьбы) является невеста. На протяжении свадебного обряда она постепенно и последовательно изменяет свой статус - в этом и заключается основная цель ее участия в свадьбе: официально утвердить свое новое социально-возрастное положение. Изменение статуса невесты проявляется на нескольких уровнях, среди которых можно выделить три главных: 1) терминологический, 2) материальный, 3) поведенческий. Каждый уровень содержит в себе несколько подуровней, задающих более конкретные направления перехода невесты в разряд молодых замужних женщин. Рассмотрим эти уровни подробно.

Терминологический уровень состоит из двух рядов, которые возникли в различные исторические эпохи и до сих пор продолжают существовать автономно, не перекрещиваясь в процессе

долгого совместного бытования. К первому ряду относятся такие определения лиц женского пола, как "беспанёвница" и "панёвница". Границей перехода девушки из одного поло-возрастного состояния в другое является обряд первого надевания понёвы. В своей реликтовой форме, сохранившейся на Рязанщине в начале XX в. и, возможно, восходящей к родовому строю, этот обряд проводился на Пасху (Велик день), Троицу или Успение для целого коллектива девушек при наступлении их физиологической зрелости.

С возникновением свадебного обряда первое надевание понёвы стало индивидуальным, было приурочено к сватовству и служило выражением согласия девушки быть просватанной за конкретного парня. Однако во многих местностях сохранившаяся форма обряда получила дополнительное значение - сигнализировать о возможности сватовства. Определение "панёвница" стало многозначным: а) взрослая девушка, готовая быть просватанной или "навязанной"; б) невеста; в) представительница женского пола любого семейного положения, преодолевшая рубеж совершеннолетия - старая дева, мужняя жена, вдова. И только местные традиции в большей или меньшей мере конкретизируют название *панёвница*. Отметим здесь два наиболее показательных и существенных момента: 1) возглас "Вон панёвница идет!" как знак одобрения включения девушки в новую для нее поло-возрастную группу возможен только вскоре после совершения обряда первого надевания понёвы - неважно, входит ли он в число свадебных ритуалов или является самостоятельным обрядом; 2) определяющим оказывается внешний вид понёвы (наличие и количество орнаментации либо соотношение цветов линий клеток или фона (для обозначения возраста ее обладательницы). Определение *беспанёвница* допускает двузначность: а) девочка, не достигшая совершеннолетия (однако подразумевается - близкая к нему); б) непросватанная девушка. Как видим, этот терминологический ряд напрямую с невестой не связан, так как основан на учете двух моментов: 1) наличия понёвы как видимого всем, "зримого" показателя; 2) совершения обряда надевания понёвы.

Зато другой ряд исходит непосредственно из свадебных ритуалов: *девка - просватанная, коренная - пропитая - невеста - новобрачная - молодая*[1]. Каждое такое определение возникает только в результате проведения определенного ритуала: сватовства - сговора - пропоя - венчания, и существует краткий период до совершения следующей ступени свадебного обряда (причем в данном плане не все ритуалы являются значимыми для невесты). К примеру, термины *молодая, молодка, молодуха* применимы

строго до рождения первенца; иногда - до появления сына (дочери в счет не идут). На таком же - строго ритуальном - принципе основана терминология, касающаяся некоторых других участниц свадьбы: 1) подруги невесты во время шитья ее приданого и подготовки даров родне жениха именуются *швеями, обшивалками*, при созывании гостей на свадьбу - *позывалками*; 2) сваха невесты при встрече поезда жениха обозначалась как *встречальная* и т.д.

Возникает вопрос, связан ли этот принцип последовательной смены определений участников свадьбы только с лицами женского пола или он распространяется и на мужчин, но налицо большее разнообразие терминов, относящихся к невесте, чем к жениху. Последний определяется так: *парень - жених - новобрачный - молодой* (отсутствуют ступени, соотносящиеся с ритуалами сговора и пропоя). Таким образом, ясно, что бо́льшее разнообразие женской свадебной терминологии определяется ведущей ролью невесты в ритуалах свадьбы. Однако достаточно разнообразна и подвижна вся система обозначений участников свадьбы. Некоторые из них получали свои термины только на время проведения определенного ритуала: например, родители молодой именовались на свадебном пиру *вечеровыми*, ее родня - *повечерниками* (от названия пира - *вечерни*). Во все остальное время родители молодой входили в общий состав *сватов*, в широком смысле понимаемых как представители породненной стороны.

Обратим внимание на разницу характера изменения статуса невестой и другими участниками обряда. Первая с приобретением нового статуса навсегда теряет все предыдущие, это процесс линейный, он необратим; вторые могут проходить всю цепочку изменения своего статуса еще много раз - до тех пор, пока не изменится их роль в обряде (например, пока девушка из разряда *подруги* сама не перейдет в разряд *невесты*, или пока родители не выдадут замуж всех дочерей), процесс цикличен.

Заметим, что при описании первого уровня изменения статуса невесты все терминологические ряды (числом два) имеют хождение в свадебном обряде (в обращениях участников свадьбы друг к другу и в мемориальных описаниях обряда), но не в фольклоре свадьбы, хотя некоторые из них, самые распространенные, употребляются и там. Важно подчеркнуть, что поэзия свадьбы дает свою терминологию. Наиболее частотные это *князь молодой* с *княгинею молодой* в приговоре дружка во время обряда разнесения каравая, *игреи* в песенках игриц с просьбой о награждении их за обыгрывание гостей, *ярка* в формулах сватовства и присло-

вьях, произносимых на второй день после венчания при совершении ритуала *поиски яркн* и т.д. Наблюдаемые различия в ритуальном и поэтическим терминологическом рядах могут объясняться различными историческими эпохами их возникновения и - изредка - их принадлежностью разноплеменным носителям свадебных традиций. Однако время образования любого термина является индивидуальным, и нельзя сказать, что вся поэтическая терминология возникла позже обрядовой, ритуальной.

Второй уровень характеристики изменения статуса невесты - материальный - имеет тоже два подуровня: 1) обозначенный прической; 2) выраженный компонентами одежды и даже целыми ее комплексами. Первый подуровень базируется на естественной, природной основе: каждая девушка имела, сколь возможно, длинные волосы. Это - показатель ее зрелости. В плачах - обращениях к отцу или в песне "Во (Не в) трубушку трубят рано по заре..." невеста просила родителей не отдавать ее замуж, а сваху - не расплетать косу, нарочно мотивируя тем, что ее коса "недорощена" и т.п.

В ходе свадебного обряда прическа невесты изменялась в такой последовательности: одна девичья коса - распущенные волосы (во время причитаний и венчания) - две женские косы, уложенные на голове в форме двух "рожек" (жительницы соседних сел, где эта древняя традиция утрачена, прозвали замужних женщин села Секирино Скопинского р-на "рогатками"); в позднейшее время отмечаются женские прически - пучок, чуб и др. Т.А.Бернштам особо указывает на переходную форму прически - две косы, одна из которых заплетена по-девичьи, другая - по-бабьи[2] (по Рязанской губ. такие сведения нам не встретились). А.К.Байбурин и Г.А.Левинтон считают отсутствие прически признаком нечеловеческого, звериного, природного[3]. Отсюда распущенные волосы девушки, женщины в критические моменты существования семьи, крестьянской общины воспринимаются как своеобразный возврат представительницы женского пола в первоначальное природное состояние - в противовес культурному, что маркирует лиминальную, "пороговую" фазу таких переходных обрядов, как свадьба, родины, и отмечает символическую, знаковую принадлежность исполнительницы ритуала к потустороннему миру в обрядах и ритуальных действиях - при опахивании седения от смерти, оплакивании покойника или рекрута и т.д. Кроме того, важно учитывать мнения других ученых насчет ритуально распущенных волос: они ("виски") являются универсальным символом представлений о жизненной силе, обеспечивающей плодовитость и плодородие в широком

смысле слова, а также знаком верховной власти; обладают свойством соотнесенности с голосом - плачем, пением и приговором, и выражают связь с иными мирами[4].

В обычное, необрядовое время важным показателем возрастного статуса является наличие или отсутствие платка, а также способ его ношения, что относится уже ко второму подуровню нашей классификации. Девушка могла оставаться с непокрытой головой, пока она не надела понёву. В дальнейшем появляться "на люди" без головного убора "позорно", осмеют "непокрыткой", "раскосматкой" (село Большие Озерки Сараевского р-на). В число свадебных ритуалов входит раскрывание невесты, когда свекор или дружок после венчания приподнимал платок, надвинутый на лицо молодой. такое расположение платка, шали, полотенца на голове невесты, когда это головное покрывало или кусок ткани, преимущественно белый, было только наброшено на голову невесты или завязанный спереди платок особым хохолком в виде нарочито замятой складки опускался на глаза, - также использовалось во время причитаний невесты и венчания.

Надо сказать, что в данных обстоятельствах головное покрывало прятало только одну невесту (на этой почве возникали случаи ее подмены перед венчанием). Между тем в особом довенчальном ритуале прятания невесты одна большая шаль скрывала ее среди остальных девушек, и жених или свекор должен был отыскать, "отгадать" суженую. С покрытием головы невесты соотносится набрасывание платка или шали свекровью на елку - в дар молодой после венчания. Характерно, что платок во всех этих ситуациях оставался неподвязанным, и, следовательно, переход в иное состояние мыслился еще не завершенным. Об этой незавершенности можно также судить по надеванию невестой к венчанию понёвы и сарафана одновременно (в тех селениях, где бытовал еще и сарафан и считался девичьей одеждой), т.е. невеста находилась как бы сразу в двух мирах, не принадлежа конкретно ни к одному.

Полное вхождение невесты в положение молодой обнаруживается в обряжении ее в одежду замужней женщины. В церковной сторожке две свахи (со стороны жениха и невесты) делали ей женскую прическу и надевали головной убор - кичку, сороку, кокошник и т.д.; после первой брачной ночи сваха демонстрировала рубаху молодой со следами ее девичьей целомудренности, а молодая надевала наряд второго дня свадьбы - "годовую" праздничную одежду. Подчеркнем, что изменение социально-возрастного статуса влекло за собой изменение всего костюма, так как согласно крестьянским нормам ношения одежды нельзя было

сменить только ее часть, какую-либо деталь; но большая протяженность свадьбы во времени и разнесенности единого обряда по множеству ритуалов обусловили плавный переход от девичьего наряда к женскому.

Остальные участники свадьбы не меняли свою праздничную одежду, но момент скрывания своего лица также присутствовал. Во-первых, во время свадебного стола, когда молодая пребывала в чулане, появлялась "мнимая невеста" (в селе Шостье Касимовского р-на это ее подруга с закрытым подвенечной шалью лицом); во-вторых, на утро после венчания родня невесты (иногда и жениха) вымазывалась сажей и рядилась в разнообразные личины костюмы, среди которых представляющие зверей - "медведь" и др. Попутно напомним, что вымазывание сажей характерно и для колядующих; Л.Н.Виноградова видит в этом их связь с иным миром[5]. Звериный облик имела свекровь или иная представительница стороны жениха, встречающая молодых из церкви: она была одета в вывернутую мехом наружу шубу и именовалась "медведем" или "пужавой" (деревня Деево Клепиковского р-на и деревня Добрый Сот Пронского уезда).

Третий уровень изменения статуса невесты - поведенческий - обнаруживается в ее обрядовом поведении на протяжении всей свадьбы, особенно же в довенчальный период. Здесь можно выделить два характерных признака: 1) девушка плачет (не только из-за реальной печали, но и специально напоказ - "плачи по зорям"); 2) сторонится людей. Сирота еще посещает могилы своих родителей в обычные, не "родительские" поминальные дни. Приведем примеры проявления обрядового поведения невесты: 1)узнав о просватанье, девка "хлопается" на пол и плачет (село Шостье Касимовского р-на); 2) не посещает церкви; при встрече с будущими родственниками "ходит затылком" (ср.: в Пермской обл. так возвращаются с кладбища - устное сообщение Т.С.Макашиной); остается дома после девичника, когда подруги отправляются к жениху "за брагой"; прячется в простенок около печки при "поисках ярки" на другой день, и т.д.

Если обрядовое выражение последовательных изменений статуса невесты можно считать знаковым, то поэтическое изображение этого процесса хотелось бы назвать символическим, или символьным. Свадебные поэтические тексты несут в себе самостоятельный, отличный от обрядовых, хотя и дополняющий их, уровень перевоплощений невесты. Этот поэтический уровень воплощается в смене древних символов, характеризующих невесту: сначала она *белая лебедушка* (в плачах сироты еще и *горькая кукушечка*), затем - *сизая голубушка*. Песенные птичьи символы

без уточнения конкретной породы птицы подчеркиваются и обрядовыми атрибутами: 1) элементами одежды - сарафан-"перышки", занавеска-"крылышки" и т.д.; 2) хлебными изделиями - курник, какурьги и др. Облик девы-птицы не одинок в свадебных песнях и приговорках: а) белую лебедушку занесло бурьпогодую к серым гусям - родне, возможно, более точно - родственникам жениха; б) у свахи братцы-соколы; на свахе-перепелке рябые перья; сама она - что соловей, еще стаканчик - и в кусты (село Секирино Скопинского р-на). Интересно, что по довенчальным песням жених представляется противником невесты: млад ясён сокол ищет и ушибает белую лебедушку (т.е. здесь показано нападение хищной птицы на беззащитную водоплавающую), а затем образуется пара: "У голубя сизого золотая голова, у голубушки его - позолоченная". Т.А.Бернштам высказала предположение о наличии брачных тотемных классов в древности у славян[6]. Свадебная поэзия в большей степени, чем обрядовая атрибутика, выражает взгляд на невесту и других участников свадьбы как на представителей животного мира. В разных свадебных текстах присутствуют иносказания такого рода: "Сидят две ласки, целуются в глазки"; "Медведь в углу - Ивана Петровича люблю"; "Укажи-ка, как голубь ходит вокруг голубки" (приговорки после пира); "У вас есть ярочка - купить, а у нас баранчик - будет парочка" (формула сватовства) и т.д.

Соотношение растительных образов с невестой и женихом отражает более позднюю, чем охотничья, стадию (окультуривания растений и зарождения сельского хозяйства). В свадебной поэзии с такой образностью нет прямого отождествления человека с растением (т.е. нет именно символа), но есть скрытое сравнение: вьюн, осот над рекой увивается - жених у ворот убивается, дожидается; хмель по лугу расстилается - муж милует-целует жену; яблонька без верху - невеста без родителей (мотивы песен) и т.д.

Система (подсистема) свадебных женских персонажей членится на две противоположные друг другу подсистемы (группировки): одна во главе с невестой; другая во главе со свахой со стороны жениха. Первичность возникновения одной подсистемы относительно другой определяется типом начального этапа организации свадьбы. При "навязывании" невесты более рано организованной является подсистема - с ее обязательными членами "невеста - ее подруга - подружки - родная мать (и отец) - посаженная или крестная мать (и отец)" и дополнительным - "сваха со стороны невесты". При сватовстве невесты первичной

оказывается подсистема "сваха от жениха - золовки - родная мать (и отец) - посаженная или крестная мать (и отец) - игрицы".

Распределение членов подсистем внутри них дано в хронологическом порядке участия персонажей в ритуалах свадьбы и учитывает в основном представительниц женского пола, что обусловлено их особой значимостью для свадебного обряда. Сами подсистемы выделены на основе территориального критерия - их принадлежности стороне невесты или жениха; наиболее действенны они в довенчальный период (исключение составляет группа *игриц* - молодых замужних женщин, приглашенных семьей жениха). В это время происходят их постоянные контакты и обмены визитами: подруги невесты идут "за брагой" к жениху, будущие свекровь и золовки приносят гостинец невесте, посаженная или крестная мать с отцом сажает каравай в печь, сваха привозит в дом к невесте родителей жениха на пропой и самого жениха на девичник и т.п. Любопытно, что со вступлением молодой в дом мужа указанные подсистемы не сливаются воедино, но утрачивают свое взаимодействие, обретая взамен относительную обособленность.

Участницы свадьбы со стороны невесты обращают свою направленность в основном на молодую. Раньше предметом забот и внимания подруг была как невеста (ей помогали шить приданое и готовить дары будущей родне, принимали участие в ритуалах бани невесты и расплетания косы и т.д.), так и жених (ему везли постель и елку в селе Николаевка Касимовского р-на; ходили с березовым веником "парить жениха" в деревне Асаново Рязанского уезда; на девичнике, или вечерушке, устраивали совместные развлечения с товарищами жениха и т.п.).

Теперь же все ритуальные действия подруг подчеркнуто направлены только на молодую: в селе Шостье Касимовского р-на собирался "табун 5-6 девок, каждая несет по какурке невесте"; в других селениях подружки проведывали молодую во время ее переодевания в клети в женский праздничный костюм. Сваха невесты (если таковая имелась - в зависимости от местной традиции) сопровождала ее при поездке к венцу, участвовала в создании женской прически в церковной сторожке и прибывала в дом молодого - как бы временно заменяла невесте мать. Родная мать молодой привозила ей наряженную живую курочку, которая становилась собственностью новобрачной в ее новом хозяйстве. Родственницы невесты вместе с родственниками тщательно разыскивали молодую в ритуальных "поисках ярки" на следующий день после венчания. Однако абсолютизировать направленность обрядовых действий участниц свадьбы со стороны ново-

брачной лишь на нее одну нельзя: "повечерники" и в их числе особенно мать невесты привозили молодым жареную курицу и сундук с добром и вручали их зятю и дочери. Единственное, что совершенно исключено, это ритуальные действия подруг невесты с новобрачным (и его товарищами, не участвующими в послевенчальном ритуалах), как это было до венца.

Существование двух подсистем женских персонажей определяет и поэтические особенности свадьбы. Известно, что свадебные песни исполнялись только женскими коллективами - подругами невесты и замужними родственницами жениха. Кстати, это отчасти объясняет тот факт, что во многих селениях обрядовые свадебные песни не звучали на пиру, куда не допускались девушки. Например, в селе Николаевке, деревне Инкино Касимовского р-на "корение" (величание) происходило утром в день свадьбы при приезде свадебного поезда жениха за невестой. Однако после пира исполнялись песни вроде "Шелковая ниточка ко стенке льнет, Иван Марью ко сердцу жмет" или "Как по погребу бочоночек катается, как Иван-сударь над Марьюшкой ломается", сопровождающие ритуал укладывания молодых спать, - их пели замужние женщины.

Наличие двух женских хоров, не исключая других причин, создало предпосылки для появления жанра корильных песен, об исполнении которых носители фольклора говорят: "дражнить сваху, страмить, корить невесту". Корильными песнями обменивались стороны жениха и невесты у нее на дворе во время прибытия свадебного поезда утром в день венчания. На Рязанщине известны ругальные песенки в адрес свата и свахи, жениха и его поезжан, высмеивалась и невеста. Песни с мотивами женской нерукодельности и неумелости, неопрятности и потери девичьей чести предназначались именно женским персонажам: невесте пели "Увезли нашу комчатницу, она не умеет ни ткать, ни прясть", свахе - "Эй, ты, сваха, куда вырядилась... ай на нож, ай на кол... ай на виселицу", родственницам жениха из его поезда - "Приехали к нам все рагожницы..." (здесь могли иметь в виду не только бедную одежду из рогожи, но и обычай любовника "нечестной" девушки стлать перед ней эту грубую ткань на церковной паперти при венчании).

Наличие на свадьбе системы женских персонажей не только обусловлено предназначением нести определенную функциональную нагрузку, но и подкреплено присутствием чисто женской ритуальной территории. Как в крестьянском доме имелась особая женская половина - место за занавеской, у печи, так и на свадьбе ее участницы обладали собственным, еще большим ритуальным

пространством. Так, на "второй запой" за неделю до свадьбы невеста в двумя-тремя подругами уходила в дом знакомых (село Б.Ардабьево, Б.Мутор, Федоровка Касимовского уезда), на запое игрицы стояли у порога во время столов и обыгрывали гостей (село Мишино Зарайского уезда), невеста пряталась от жениха "в рогачах" (село Секирино Скопинского р-на); посаженная мать совместно с отцом сажали каравай в печь, хор игриц встречал свадебный поезд во дворе, "встречальная" сваха появлялась на пороге дома и т.д. В отдельных селениях, например в селе Березово Шиловского р-на, даже если не проводился ритуал мытья невесты в бане (вероятно, был утрачен), сохранялся термин "бани" как обозначение собрания девушек на девичнике.

Подводя итоги сказанному, отметим два основных типа свадебных ролей: 1) прямые (условно говоря) и заместительные - посаженная или крестная мать вместо родной матери, подруга вместо молодой за столом после венца (см. выше о "мнимой невесте") и т.д.; 2) обязательные и необязательные - вроде местной колдуньи, которая может наслать порчу на молодых. Многие функции в свадебном обряде могут исполняться только женщинами: например, в противовес "игрицам" не существует мужского коллектива исполнителей песен, - следовательно, важную организующую обрядовую нагрузку несут на себе именно женщины.

[1] Сведения о рязанской свадьбе почерпнуты из печатных и архивных (городов Москва и Рязань) источников и добыты в ходе полевых экспедиций; список литературы и рукописей см.: *Самоделова Е.А.* Образы и мотивы русской свадебной поэзии: поэтическая семантика и этнографический контекст (на материале Рязанской области). Дис. канд. филол. наук. М., 1992. С. 242-270.

[2] *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XXв.: Поло-возрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 88.

[3] *Левинтон Г.А.* Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб, 1991; С. 217; *Байбурин А.К.* Обрядовые формы половой идентификации детей // Там же. С.261.

[4] Разные точки зрения см.: *Ревуненкова Е.В.* Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 108-113.

[5] *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 231.

[6] *Бернштам Т.А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Сов. этнография. 1982. № 1. С. 32.

Е. В. Минёнок

РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Наши наблюдения и обобщения сделаны на основе экспедиционных фольклорных материалов, собранных в течение 1985-1992 гг. в южных районах Калужской области.

Женщина-знахарка - фигура необычайно значительная для традиционного крестьянского социума: от знания и умения знахарки зависят жизнь и здоровье не только отдельных людей, но и всей общины. Бесчисленная вереница лекарок и повитух, берущих на себя ответственность за здоровье и продолжение рода человеческого, уходит вглубь русской истории, из туманной дали которой до наших дней доходит свет поэтического образа Премудрой девы Февронии, дочери крестьянина -"древолаза", "уврачевавшей" мазью из целебных трав язвы своему будущему супругу, муромскому князю Петру.

Распределение между двумя полами всех трудовых процессов и форм обрядового и бытового поведения, столь характерное для традиционного крестьянского устоя, на первый взгляд, не затронуло знахарство: знахарка-женщина и знахарь-мужчина равноправны в отношении овладения и применения своего "лекарского ремесла". Вплоть до настоящего времени носителями заговорной традиции являются как мужчины, так и женщины. Однако, внутри традиции устойчиво сохраняются сферы мужского и женского участия. Они, как правило, не пересекаются и не подменяются. Те составляющие заговорной традиции, в которых особенно ярко проявляется дифференциация знахарских знаний по половому признаку их носителя, представляются нам особенно интересными для научного обсуждения.

Сам источник получения лекарских познаний существенно различается в "женском" и "мужском" вариантах. Мужчина-знахарь, по народным представлениям (и по признанию самих лекарей), узнает тексты заговоров преимущественно из рукописных тетрадей (а также из так называемых книг "Черной магии"); учится своему ремеслу у священников, у прохожих людей. В то же время наследование знаний от родственников, как правило, нетипично для "мужской" заговорной традиции. Знахарь-мужчина получает "знание", условно говоря, *со стороны и по случаю*: мальчик "болел ногами", его пожалел местный священник - дал книгу "Черной магии", прохожий (иногда - нищий) отблагодарил хозяина за ночлег "заветной тетрадочкой", старик-

знахарь взял в ученики смышленого соседского мальчика и т. д. Ситуация с женщиной-знахаркой прямо противоположна. Ее "умение пользовать людей" *предопределяется изначально* особой способностью к заговариванию, а главное условие наделения женщины такой способностью - рождение первым ребенком в семье: "Если ты первое дитя у матери, то тебе пойдет, тебе можно лечить, если до тебя у нее дети были, даже если умерли, не берись, толку не будет, твое не пойдет"[1]. (Реже встречается вариант - необходимость быть рожденным последним ребенком).

Второе условие - знахарка сама должна быть матерью. Даже в таких простейших случаях, как заговаривание зубной боли, люди стараются не обращаться к той женщине, у которой никогда не было детей: "К неродихе я не пойду. Говорят, что она знает, но я не верю. Кабы знала, себе б дите добыла"[2]. Перед нами логичная мотивация поступка: если женщина не может вылечить себя, то как она будет помогать другим? Но за этой реалистической мотивировкой отчетливо проступает обязательное требование своеобразной "включенности" знахарки в непрерывную цепь сменяемых друг друга поколений. Приобщенность к роду - главное условие, при котором женщина может обладать даром заговаривания недугов[3]. Не будучи матерью, она не получает статус "полноценной" женщины и, соответственно, не может исцелять больных. В то же время дочь-первенец во временном отношении ближе остальных детей к матери и поэтому в большей степени, чем они, наследует ее "энергию созидания". (В поверье, выделяющем последнего ребенка у матери как потенциального обладателя знахарского знания, по всей вероятности, реализуется представление о своеобразном "накоплении" материнской "силы" и наделении ею именно "последыша"). Не случайно для знахарок основным источником получения заговорных текстов является их семья, а именно - их матери и бабушки: "Сперва мать лечила, я без внимания, а мать умерла, от нее тетрадочка осталась, ну я и решила, - мне можно, я у ней первая - и пошло, и пошло, и пошло!"[4]

Если мы сравним женский и мужской заговорные "репертуары", то увидим, что подавляющее число текстов в равной мере используется как знахарями, так и знахарками: это заговоры социальной тематики (на службу в армии, на подход к начальству, к судье), бытовой приуроченности (от пожара, на дорогу, на сон), от недугов взрослых (в том числе - от тоски, от сглаза и порчи), на разведение и от болезней скота. Но внутри заговорной традиции легко вычленим пласт текстов обиходного назначения. Подобные заговоры не представляют какого-либо секрета для окружающих, ими охотно делятся даже с незнако-

мыми людьми, в отличие от заговоров, функционально сакрализированных, знанием которых владеет ограниченный круг собственно знахарей.

Частью "повседневной" заговорной традиции являются заговоры от детских болезней, и именно они составляют исключительную прерогативу женщин: "Каждая женщина старалась знать универсальные заговоры, призванные оберечь малых детей..."[5] "Над детями шептать - это бабьи пригудки", - приходилось нам слышать неоднократно. Известный на всю округу знахарь даже обиделся, когда его спросили, как лечат детские "криксы": "Я по-серьезному лечу, а это каждая баба знает, у них и спрашивай!"[6]

С одной стороны, это можно объяснить тем, что в первые годы жизнь и здоровье ребенка преимущественно зависят от женщины и, в первую очередь, от матери. Показательно, что лечить детей, по народным представлениям, может любая женщина, независимо от того, каким по счету ребенком она родилась в семье (кроме случаев заговаривания грыжи), но требование самой иметь детей остается неизменным.

Становясь матерью, женщина оказывается причастной к святому таинству сотворения человеческого рода и, приняв родовые муки, приобщается к святому образу Божественной Матери, Богородицы: "Первой до Богоматери доходит молитва материнская"[7], "Кто на родах умрет - то баба достойная, ее Богородица к себе взяла"[8]. Теперь женщина выступает не только в роли просительницы Божьей помощи, но и в роли "посредницы" между больным ребенком и сакральными действиями самой Богоматери: "От младенчика я сама же и лечила своих. Закричал у меня мальчик, притикался, я взяла крещенской воды, мы ее берем на Крещенье и бережем. Поныркала три раза и говорю:

- Не я тебя умываю, а умывает тебя Божья Мать святою водою; не я тебя утираю, а утирает тебя Божья Мать своею пеленою! И вытерла, и он затих"[9].

Подобное вербальное обозначение собственного поступка как непосредственного действия высшей силы свидетельствует об осознании женщиной права в исключительных случаях замещать себя всесильной заступницей, Богородицей.

В то же время, появление ребенка на свет уже сопровождается заговорами, и в большинстве случаев повитуха является одновременно и знахаркой, поэтому лечение детских болезней становится неким продолжением такого рода деятельности. Это подтверждается одним из самых распространенных способов снятия сглаза с ребенка - "перерождением": "Если молитвы не помогают

- надо его перераживать"[10]. Знахарка три раза пропускает ребенка через пазуху головкой вниз, тем самым имитируя его "новое" рождение. Элементы "перераживания" сохранились и в заговорах от "младенческого" (детских судорог): "А еще вот с бане моешься с ребеночком, три волосины ребеночку на головочку положи, он плохой не будет, прям из своей матины выдерни три волосины и положи ему на головочку, и так двенадцать раз сделай, и на Чистый Четверг надо сделать, когда случится с ребенком. Он плохой не будет, он утихает. Своею матиною прям на него садись и говори:

- Чем ты порождался, тем прикрывался, чем порождайся, тем прикрывайся!

И перейди через него, он отойдет, на темечко положи три волосины. Только, чтоб вниз лицом не лежал, чтоб вверх"[11].

Сам акт заговаривания никогда не исчерпывается произнесением только текста заговора. Это полиэлементное действие, синкретическое в своей основе, включающее магические манипуляции знахаря с различными предметами, его особую жестикуляцию, мимику и пластику. К тому же, как правило, заговор применяется в комплексе с использованием трав и массажа. "Для человека, пользующегося заговорами, текст без действа не имеет силы"[12]. Лечение детей отличается особой "сплавленностью" всех компонентов заговорного действия: беззащитность ребенка требует от знахарки применения всего арсенала магических средств. Так, заговаривание грыжи осуществлялось путем массажа ("загрызания грыжи") и ведения ритуального диалога с матерью ребенка:

"И вот грыжа заедается. И вот ты будешь мать ребенку, понесешь к бабке ребенка, примерно... Бабка будет гладать, а ты спрашивай у бабки:

- Бабка, бабка, что ты делаешь?

Она скажет:

- Грызь грыжу.

А ты говори:

- Грызи больней!

Опять, а ты ее пытай:

- Бабка, бабка, что ты делаешь?

Она будет отвечать:

- Грызь грыжу.

- Грызи больней!

Вот три раза так, опять так же"[13].

Подобная сложность обрядового поведения знахарки характерна практически для всех заговоров от детских болезней. Но

помимо нее детские заговоры и обереги отличаются особой "обращенностью" к миру животных:

от *крика* - "Я вот ходила к курам на вечернюю зорю. Идешь туда и читаешь:

- Куры белые, куры серые, куры черные, куры рябые, возьмите свои криксы-вериксы, возьмите криксы денные и полуденные, ночные и полуночные. Куры рябые, куры красноперые, куры космоногие, куры хохластые, возьмите свои криксы-вериксы. Куры спят, и люди спят, и этот человечек спит, ну и называешь его"[14];

- от *всех болезней* - "Вот моешь его и с последним ковшиком говоришь:

- С гуся вода, с Сереженьки худоба! И так три раза, возьмешь водички в рот и плюнешь под печку"[15];

- от *щекотуна* - катают по спине ребенка тесто, потом пекут из него лепешку и отдают съесть собаке[16];

- от *бессонницы* - кладут в колыбель кошку[17];

- от *пупочной грыжи* - разрезают пополам лягушку, и верхнюю часть ее туловища привязывают на пупок ребенка[18];

- *чтоб выросли хорошие зубы* - выпавший зуб "через голову на печку кидают и говорят:

- Мышка, мышка, на тебе железной,
Дай мне костяной!"[19];

- *чтоб выросли хорошие волосы* - первые срезанные волосики закапывают в навоз[20]. Можно привести еще множество заговоров и оберегов, в которых знахарка косвенно или непосредственно обращается за помощью к животным. Лошади, коровы, собаки, кошки, гуси, куры, петухи - вся домашняя (и отчасти лесная) живность способна вернуть, или сохранить, или наделить ребенка силой, красотой и здоровьем. Именно женщина, в силу определенных социальных условий, возложивших на нее основные обязанности по уходу за скотиной, выступает в роли "посредника" между ребенком и миром животных, покровительствующих маленькому человеку.

Объем данного сообщения не позволяет остановиться подробнее на всех специфических аспектах "женского" знахарства, но хотелось бы привести еще одно наблюдение, касающееся дифференциации бытования заговорной традиции по половому признаку: это вопрос денежной оплаты лечения. Речь в подобных случаях идет исключительно о знахарях -"профессионалах", одинаково хорошо владеющих как искусством лечения, так и "искусством" порчи. (Согласно народным представлениям, "сильный" лекарь одновременно является и колдуном). Нам ни

разу не встретился текст былички с мотивом взимания денег за лечение женщиной-знахаркой, но такой мотив достаточно широко распространен в текстах, где центральным персонажем является знахарь-мужчина:

"У одного мужика, у его чтой-то с скотом было плохо, вот, он и шел несколько километров, сюда, к нему (к колдуну - Е.М.), ну, к ему ездили и со всех стран, он был дед у нас такой - все знал! Ну, и вот пришел к нему, идет и думает, что:

- У меня сто рублей бабка дала, а я ему дам только пятьдесят, а пятьдесят я затаю!

Ну, он затаил пятьдесят рублей, пришел, ему рассказал, ну, он, ну, все - сделал он ему, что надо. Тогда говорит:

- Ну, все?

- Все!

- Ну, я пошел!

- Ну, иди, - говорит.

- До свидания!

- До свидания!

Пошел... Зашел, во, за нашу, за деревню, вот тут недалеко, а где, во, сидели мы, песни пели-то. Не дают вороны ему пройтить! Он - туды, он - сюды, мужчина ж, ну, не мог ничего отбиться! Прямо стелют вот все, все, все поля, усе поле, ну, и назад вернулся, идет, догадался:

- Ну, Хрол Егорович (имя колдуна - Е.М.), я вернулся!

- Ха, - засмеялся, - а что ж ты?

- Воронья не дали мне, - говорит, пройтить! Застелили все поле!

Засмеялся:

- А! Я знаю, что ты отставил! Выложить надо все, что, ты значит, обещал!

Ну, пятьдесят рублей выложил ему.

- Ну, теперь, - говорит, - иди!

Пошел - нет ничего: ни воронья, нет ничего!"[21]

Бытование подобных мотивов в быличках о мужчинах-знахарях (и, разумеется, в реальных ситуациях) отнюдь не свидетельствует о большей алчности мужчин-знахарей, по сравнению со знахарками. Скорее всего, это можно объяснить тем, что "мужское" знахарство в большей степени тяготеет к статусу "профессионального ремесла", нежели "женское". Образ женщины-знахарки в народном сознании, несмотря на подчас необычайную силу "знания", какой наделяют ее фольклорные носители, менее соотносим с идеей "профессионализации". Зато весь "контекст" женского ритуального поведения оказывается крайне

"мифологизирован": невидимые нити соединяют ее магическую активность с Божественным Началом и миром животных. Конечно, знахарь-мужчина, в силу своего "ремесла", также вовлечен в сложную систему взаимоотношений со сверхъестественными силами, но женская "позиция" в заговорной традиции выявляет комплекс мифологических представлений о подобных взаимоотношениях с почти наглядной "доказуемостью".

[1] Запись 1989 г. Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Манино, Е. Ф. Копылова (род. 1936) - архив автора.
[2] Запись 1989 г. Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Усохи, М. И. Зиновкина (род. 1923) - архив автора.
[3] Это один из локальных вариантов. Наиболее распространенное представление у русских - роды разрушительно влияют на магические способности женщин, поэтому наиболее сильные знахарки - девушки и старухи.
[4] Запись 1990 г. Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Войлово, Т. С. Орехова (род. 1928) - архив автора.
[5] *Смирнов Ю.И.* Заговор Русского Севера // Встану я благословясь: Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области. М., 1992. С. 5.
[6] Запись 1989 г. Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Вербежичи, П. И. Воронин (род. 1913) - архив автора.
[7] Запись 1991 г. Калужская обл., Людиновский р-н, село Букань, Н. Т. Ладутько (1919-1993) - архив автора.
[8] Запись 1992 г. Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Черный Поток, П. И. Андронова (род. 1923) - архив автора.
[9] Запись 1986. Калужская обл., Куйбышевский р-н, село Троицкое, М. Ф. Линькова (род. 1926) - архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ, т. 2, No. 57. Притикался (диал) - задергался; поныркала (диал) - побрызгала.
[10] Запись 1992 г., Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Войлово, Т. А. Гудкова (род. 1909) - архив автора.
[11] Запись 1990 г. Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Войлово, Т. А. Гудкова (род. 1909) - архив автора.
[12] Смирнов Ю.И. Указ. соч. С. 8.
[13] Запись 1989 г. Калужская обл., Людиновский р-н, село Погост, Е. Н. Кожикина (род. 1914) - архив автора.
[14] Запись 1989 г. Калужская обл., Куйбышевский р-н, дер. Ильяковка, М. В. Романенкова (род. 1910) - архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ, Т. 3, No. 279.
[15] Там же. No. 265.
[16] Запись 1992 г. Калужская обл., Куйбышевский р-н, село Троицкое, В. Р. Балабанова (род. 1930) - архив автора.
[17] Запись 1991 г. Калужская обл., Людиновский р-н, село Букань - архив автора.
[18] Запись 1992 г. Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Черный Поток, Т. И. Зайцева (род. 1913) - архив автора.
[19] Запись 1986 г. Калужская обл., Куйбышевский р-н, село Троицкое, В. Р. Балабанова (род. 1930) - архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ, Т. 8. No. 124.
[20] Запись 1992 г., Калужская обл., Людиновский р-н, дер. Черный Поток, П. И. Андронова - архив автора.
[21] Там же.

В. Л. Кляус

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПОЛОВ В СЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ

(на материале южных и восточных славян)

Заговоры и заклинания - один из наименее изученных жанров устного народного творчества. Они тесно связаны с таким явлением человеческой культуры, не получившей еще однозначной оценки, как магия. Тем не менее заговоры - это прежде всего фольклорный жанр. Приписываемые им магические свойства, если они действительно имеют место, связаны с психологией, физиологией, так называемой биоэнергетикой человеческого организма. Это не является предметом исследования фольклористики.

Широко распространено представление, что заговорные тексты дошли до нас с языческих времен в неизменном виде. Основано оно на народном поверии, что, если заговорный текст менять (убирать или наоборот добавлять слова), он теряет свои магические свойства. Между тем заговорные тексты, как показали многие наблюдения фольклористов и этнографов, в процессе бытования даже у одного исполнителя подвержены изменениям и эволюции.

Проведенные исследования на материале южных и восточных славян убедительно показывают, что между заговорными традициями болгар, сербов, русских, украинцев, белорусов существует много общего. В то же время заговорные традиции современных славянских народов существенно отличаются друг от друга. Здесь нужно различать разные уровни - функциональный, композиционный, сюжетный, мотивный и др.

Для того чтобы выявить общие мотивы и сюжеты в заговорных традициях современных южных и восточных славян, необходимо проделать широкий сопоставительный анализ текстов этих традиций. Такая работа проведена. Действительно, на мотивном и сюжетном уровне обнаруживаются схождения, но они не значительны в количественном отношении. Это указывает на то, что основной сюжетный и мотивный фонд заговорных традиций современных южных и восточных славян относительно поздний по времени возникновения.

Тем не менее именно общие сюжеты и мотивы вызывают интерес, так как в отношении них можно говорить с большой долей

вероятности говорить о том, что они восходят к древнейшим пластам заговорной поэзии славянских народов.

Во многих славянских заговорных текстах заговаривающий или какой-то другой персонаж, обращаясь к болезням, просит их уйти с больного жить в другое место. Само это место описывается в двух видах:

1. Пустое место, где никого нет - петухи не поют, собаки не лают, люди не ходят и проч.

2. Место, где живут какие-то существа, которые ждут в гости болезни.

Обратимся ко второй "стране". Болезням, или мифическим существам, которые мучают человека, предлагают в ней всяческие блага и удовольствия. Обычно говорится о том, что в лесу на лугу, в избушке на горе или возле моря на камне живет маменька, старушка, которая печет пироги, паненка или паненки, которые пьют вино и ждут болезни. Кроме названых могут быть боярышник, поп, братья, монахи или же просто еда.[1]

Несомненно этот мотив связан с представлениями о том, что болезни - живые существа, которых можно задобрить или выманить из человека обещанием хорошей, вкусной и обильной еды. Но там, где еда и вино, там и веселье: девицы - водят хороводы, поют песни.[2] К мотивам еды и веселья в "райской" стране для болезней присоединяется мотив сна и отдыха в колыбелях, на мягких перинах или кроватях.[3]

Рядом с мотивами отдыха и веселья стоят мотивы половых взаимоотношений и свадьбы в "райской" стране. Это хорошо видно по следующим восточнославянским заговорам (мы даем их краткое содержание).

1.Прочи выходят из человека на море. Там стоит избушка, в ней две панны. Они принимают порчу - молодцов женят, девиц отдают замуж.[4]

2. Скулу на море дожидает чернец, застилает постель. Там ей пить, гулять.[5]

3. Водяница идет в чащу к лесному хозяину. Он ждет, стелет постель, ей с ним спать.[6]

4. Мертвый едет в поле, за море, к девицам на перины. Там мертвые веселятся, у них сердца не болят, не тужат; у человека сердце не болит.[7]

5. Зубы идут на дуб. Там на суку царица Мария и Прасковея. Они разбивали шатры, ставили кровати.[8]

6. На море остров, на острове хатка, в ней живет бабка, у нее кровати. Там болезни гулять.[9]

7. На море явор, под ним кровать, на кровати пана, пиры пировала, украшала выйти из человека.[10]

В южнославянских заговорных текстах этот мотив завуалирован: болезнь идет туда, где четыре сестры, к самой младшей.[11]

По народным представлениям (судя по заговорным текстам), у болезней был большой интерес к свадьбе. Мифические существа, играя свадьбу, призывают на нее болезни. Вместо болезней здесь могут быть вороны, блохи, черви. Болезнь приглашают на свадьбу в качестве гостя. Если же болезнь не зовут на свадьбу, то она ругается, обижается. Иногда болезнь, уйдя на свадьбу, там и остается.[12]

Мотив свадьбы, на наш взгляд, является здесь продолжением мотив хорошей и обильной еды, веселья и половых взаимоотношений. Заметим при этом, что свадьба самой болезни или свадьба, на которую болезнь приглашается как гость,- это один из способов уничтожения, прекращения и гибели болезни. Эту же функцию несет половой контакт болезни с каким-либо мифическим существом - мотив, встречающийся в южнославянских заговорных текстах:

Уз друм иде цервени ветар:
прођоше до девет ћуприји,
једну булу најдоше.
На булу се бише, на булу се растурише.[13]

Вполне возможно, что здесь мы видим проявление древнейшего мировоззренческого комплекса, кратко обозначаемого как "свадьба-смерть", "свадьба-переход в другое состояние (социальное, биологическое и т.д.)".

Любовные, половые отношения заговорных персонажей чаще всего встречаются в любовных заговорах и заклинаниях. Заговорные тексты и южных, и восточных славян детально отражают состояние любовного возбуждения, в котором находится (должен находиться) человек, на которого направлена "присушка" или "любжа". Это состояние сродни безумству:

1. Отуд иду свати деветери,
па питају чемерног (Мехмеда):
-Ој,бога ти,чемерни (Мехмеде),
што ћеш ти ту, на чемерном стоцу,
на пакленом ступцу;
те крвљу бљујеш,
а ногама о земљу тучеш?[14]

2. Напусти, Господи, на рабу (имя рек) злую тоску, невидимо пусть сохнет ее тело, руки, ноги, мозги, кости. Пленитесь ее мысли, день и ночь, и в глухую полночь, и в каждый час, и минуту обо мне вечно.[15]

Но это не романтическое безумство, знакомое нам по литературе 18-20 вв. Основная цель любовных заговоров - возбудить

сексуальное желание человека. Это хорошо видно на примере русских текстов. В них длинный ряд перечислений частей тела, куда мифический персонаж вкладывает тоску-сухоту, нередко заканчивается прямым упоминанием половых органов: мужских в присушках на парней и соответственно женских в присушках на девиц.

К любовным "присушкам" примыкают заговоры от порчи, которая зовется у русского народа "нестоихой". В южнославянских традициях мы также можем встретить тексты с подобной функцией, но восточнославянские, а точнее русские, отличающиеся от них тем, что они более развиты в повествовательном отношении. В русских заговорах от "нестоихи" преподносятся как желаемое гиперсексуальные возможности мужчины, когда его партнерами могут быть молодые девицы, женщины, старухи, парни, животные и даже растения. Отражают ли данные тексты реально существовавшую когда-то у славян сексуальную практику? Это остается под вопросом. Но заговорные тексты явно показывают, что имелись определенные знания и представления на этот счет.

В связи со сказанным необходимо отметить, что заговорные тексты и магия славянских народов являются одним из источников изучения народной сексологии. Оценивая поведение и место женских персонажей в заговорах восточных и южных славян в такой интимной области, как взаимоотношение полов, мы видим их большую значимость по сравнению с мужскими персонажами. Возможно, это отражает реально существовавшее соотношение мужчины и женщины в этой сфере жизни у славян в древности.

1 См.: *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка северо-западного края. СПб., 1893. Т.2. N 22; Рукописный отдел Ин-та обществ. наук Бурятского научного центра СО РАН. Д. 3443. П. 6. Л. 156, 107; Романов Е. Белорусский сборник. Киев 1891. Вып.5. С.166 (N34-35),21-22(N62),93(N218), 97(N233),106(N 274),77(N 147),167(N40),92(N212),91(208);Раденкович Л. Народные басме и бајанья. Ниш-Приштина Крагујевац, 1982. N 114,122,462,61,84,611,373;Майков Л.Н. Великорусские заклинания // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1869. Т.2. N204, 121; Ефименко П.С. Сборник малороссийских заклинаний // Чтения Московского об-ва истории и древности. М., 1874. ч.1. N 96; Чубинский П.П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западнорусский край, 1872. Т.1, вып.1. С.133 (N3);Георгиевский А.П. Русские на Дальнем Востоке: Заселение Дальнего Востока. Говоры. Творчество // Труды Дальневосточного государственного университета. 1926. Сер.3. N 3. Вып.1. N 3.

2 *Раденкович Л.* Указ. соч. N 288,121.

[3] *Савушкина Н.И.* Народное устно-поэтическое творчество в русских семьях // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1975. Ч.2. С.120. Романов Е. Указ. соч. С.170 (N51), 168 (N44), 131 (N38), 166 (N37), 168-169 (N45); Штейн П.В. Указ. соч. N7; Раденкович Л. Указ. соч. N286, 467, 225, 341; Сборник за народни умотворения и народопис. Т.1-58. София, 1889-1985. Т.1. С.96 (N7).

[4] *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч.1-4. СПб., 1891-1903. Ч.1. С.100.

[5] *Романов Е.* Указ. соч. С.168 (N42).

[6] *Штейн П.В.* Указ. соч. N9.

[7] *Ефименко П.С.* Сборник малороссийских заклинаний. N38.

[8] *Добровольский В.Н.* Указ. соч. Ч.1. С.177-178.

[9] *Романов Е.* Указ. соч. С.168 (N43).

[10] Там же. С.167 (N38).

[11] Сборник за народни умотворения и народопис. Т.8 С.159 (N8).

[12] См.: Романов Е. Указ. соч. С.193-194 (N25); Л. Народни баяния и верования из Широка-Лъга // Радопски напредек. 1904. Вып.8/9. С.263-264; Сборник за народни умотворения и народопис. Т.1. С.91 (N7); Маджаров П. Баяния и заклинания в репертоара на една номителка на фолоклор от източния дял на Странджа // БФ. 1978. N1. С.54-55. Раденкович Л. Указ. соч. N114, 382, 204, 153, 145, 206, 159, 182, 231, 332; Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия Об-ва естествознания, антропологии и этнографии. М., 1878. Кн.5, вып.1/2. Д.39-40, 23; Он же. Сборник малороссийских заклинаний. N105; Добровольский В.Н. Указ. соч. С.211 (N3).

[13] Раденкович Л. Указ. соч. N95.

[14] Там же N571.

[15] *Майков Л.Н.* Указ. соч. N20.

Н. Н. Парфенова

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОНИМИЯ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА ПОЛОЖЕНИЯ РУССКОЙ ЖЕНЩИНЫ

(по данным деловой письменности Зауралья XVI-XVIII веков)

Личное собственное имя хранит память о прошлом, служит источником духовной культуры наших предков, в том числе источником изучения проблемы статуса русской женщины в историческом аспекте. Была ли русская женщина свободной или униженной, равноправен ли был ее социальный статус? На эти и подобные вопросы ученые - этнографы, историки, философы, фольклористы - не дают однозначного ответа. Рассмотрим данную проблему через отраженность личных собственных имен в памятниках письменности.

Женские имена скудно представлены в древнерусской письменности. Даже имена женщин княжеского происхождения, как свидетельствуют летописи, могли опускаться, несмотря на то что речь шла именно о них. Указывалось имя отца в патрониме или имя мужа в андрониме. Ср.: княгини Володимеряя с детьми (ПСРЛ, 1237 г., I, 463). Всеволодь ожени сына своего Георгия Всеволожною Кыевского князя (Там же. 1211 г., I, 435)[1].

Небезынтересно отметить, что имена княгинь дошли до нас как этнические прозвища: Грекиня, Чехиня, Болгарыня. Ср: Болгарыня - жена великого князя Владимира Святославича, от нее родились Борис и Глеб, 980 г. (ПСРЛ, I, 34); Чехиня - жена великого князя Владимира Святославича, от нее родились Вышеслав, Святослав, Мстислав (Там же, I, 34), "от Грекини Святополка а отъ Чехини Вышеслава а от Болгарынъ Бориса и Глеба" (Там же, VII, 294), "у Ярополка же жена Грекини бъ черницею" (Там же. I, 75).

Для исследования данной проблемы привлечен обширный антропонимический материал, извлеченный из неопубликованных памятников Зауралья, хранящихся в фондах Российского государственного архива древних актов (РГАДА), Отделе рукописей Российской государственной Библиотеки (ОР РГБ), Филиале государственного архива Курганской области в Шадринске (ФГАКО), Государственном архиве Тюменской области (ГАТО).

Структура формулы именования женщины в качестве основного идентифицирующего признака включала указание на имя мужчины, состоящего с нею в разной степени родственных отношений. При этом имя самой женщины не могло упоминаться. Ср.: приложила в дом вдовы тюменского пятидесятника Васильевская жена Бусыгина рубль (ФГАКО. Ф. 224. Кн. 2. Л. 34).

Памятники разных типов указывают на наличие в составе женской формулы патронима. Ср.: а сыну своему Бакшъю далъ есми девочку Ульяницу Звонкову дочерь (Духовная грамота 1473 г.)[2], вложился в сию обитель послужимец Онтроп Зиновьев и с женою своей Христиною Родионовою дочерью (1667 г. ФГАКО. Ф. 224. Кн. 1. Л. 15). Указание на имя отца является обязательным компонентом в именовании женщины в таких памятниках, как венчальные книги. Ср.: женится Турбинские деревни житель посацкой человекъ Стенка Якимов Гласковы деревни у жителя у Гришки Кононова на дочери ево девице Парасковице первым браком (РГАДА. Ф. 214. Кн. 860. Л. 23).

У замужней женщины обязательным было указание на имя ее мужа. Это касалось и вдов. В исследуемых документах фигури-

руют вдовы. Поскольку женщина не была юридическим лицом, она не могла составлять документы, писать грамоты, быть записанной в качестве "души" в дозорные и писцовые книги. Этим правом пользовались только вдовы. Ср.: Теченской Белоярской слободы вдова Самойлова Уθинцова жена Евдокия Иванова дочь приложила на поминовение (ФГАКО. Ф. 224. Кн. 65. Л. 21 об.). В сметном списке по Тобольску за 1689 г. встречаем: на вдовъ подьяческой жене Яроθъева на Елене за пашню мужа еЪ оборочного хлъбы (РГАДА. Ф. 214. Кн. 919. Л. 3 об).

Во вкладных книгах Далматова монастыря встречаем записи, зафиксировавшие именование женщины по другим родственникам, но непременно по мужской линии. Ср.: Соθонова невестка Марья Ильина с Кырги (ФГАКО. Ф. 224. Кн. 2. Л. 76). Ивана Заболотного сноха Агаθия (Там же. Л. 105), с Нижнего Яру Якушки Рышка сестра Анна (Там же. Л. 130).

В Сибири известно именование женщины по прозвищу с формантом - ИХӐ, присоединяемого к имени, фамилии или прозвищу мужа. Исследуемые источники XVII - XVIII вв. отражают функционирование данного типа антропонимов во вкладных книгах. Ср.: с Арамиля вдова Феодосия *Моториха* (ФГАКО. Ф. 224. Кн. 2. Л. 94 об.), сея обители въдова *Бычиха* приложила в дом Пресвятыя Богородицы холста (Там же. Л 136), принято Бълошейкины слободы у вдовы Оθимьи Григорьевны *Савушихи* сорок полтора аршина сукна (Там же. Л. 144), Колчеданского острогу вдова Ивановская *Бормотиха* (Там же. Л. 251 об), Троецкого Рафайлова монастыря от вдовы Матроны Диомидовы дочери *Коневалихи* дала напоминание два рубли (Там же. Л. 261), Николаевского села вдова Ксения Антонова дочь Смагиных она же *Изубилиха* (Там же. Кн. 65. Л. 106), вдова Маремьяна Макарова дочь *Петушиха* (Там же. Л. 141 об), деревни Щипачевой вдова крестьянская жена Марфа Кондратьева *Щипачиха* (Там же. Л. 164 об).

Данные записи отражают широкое бытование андропонимов на-ИХА в сфере разговорной речи, поскольку вкладные книги не были документами, обладающими юридической силой. Запись велась со слов пришедших в монастырь и отражала в структуре принятой официальной формулы элементы бытовой речи.

Подобные именования иногда представлены в таких юридически значимых документах, какими были дозорные и переписные книги, учитывающие тяглое население. Ср.: двор вдовы Марфы *Толстоушихи* (РГАДА. Ф. 214. Кн. 5. Л. 15 об., 1624 г.)., двор вдовы Огрофеньки *Русинихи* (Там же. Л. 203).

В уральских и сибирских говорах такие прозвища по мужу с суффиксом -ИХА бытуют и сейчас. От данного типа именований могли возникать метронимические фамилии у незаконнорожденных. Ср. употребительные в Зауральских памятниках фамилии: Ларихин, Шадрихин, Ганихин, Новочихин.

Недостаточно изученной остается проблема истории женских имен. Из более чем 1100 имен, зарегистрированных святцами, на долю женских приходится 240. При этом в реальной жизни функционировало втрое меньше.

По своему происхождению это были имена, образованные от мужских при помощи флексий -А(-Я), типичных для женского рода: Александр - Александра, Афанасий - Афанасия, Евфимий - Евфимия, Татион - Татиана, Евгений - Евгения.

Многие женские имена как параллели к мужским не были зафиксированы святцами, а возникали по аналогии. Имя Пегасий, например, значится в святцахъ только как мужское[3]. А между тем во вкладной книге Далматова монастыря за 1700 г. встречаем запись: приъзжей старикъ Сава Филатьивъ да семья ево Пигасья (ФГАКО. Ф. 224. Кн. 2. Л. 285 об.). Слово *семья* в зауральских говорах означало *жена*. В книгах записей венчаний: женился Лупъ Тарасовъ сынъ понял Пигасью Иванову дочь (ОР РГБ. Ф. 178. Кн. 823. Л. 61 об.).

Некоторые имена - Аза, Инна, Римма - вначале были мужскими, затем перешли в разряд женских. Исследуемые архивные материалы отражают женские неканонические имена как соответствующие параллели к мужским. Ср.: Зверька и Зверь, Голуба и Голубь, Смирной и Смирена, Селянка и Селянин, Молчанка и Молчан, Неждана и Неждан, Нерада и Нерад, Некраса и Некрас и т.д. Приведем примеры: двор вдовы Голубы Игнатьевы (РГАДА. Ф. 214. Кн. 1207, Л. 46 об., 1624 г.), вдова казачья Якимовская жена Смиренка (Там же. Кн. 5. Л. 440, 1624г.), вдова казачья Чювашевская жена Кондратьева Селянка (Там же. Л. 439 об.), девка Молчанка (1562 г., Новг. каб.)[4], Некраса Шишулина, холопка, 1565 г. (Весел., 217)[5], Нерада, холопка Плещеевых, 1604 (Весел, 219), Нелюба Филлиповна Мякинина, 1545 г. (Весел., 217) и др.

Аналогичную производность наблюдаем в прозвищах: Ушак и Ушаха, Резан и Резанка, Короткий и Короткая, Долгой и Долгая и т.д.

Производный характер женских имен и прозвищ был известен не только среди низшего сословия, но и в среде высшей знати. Славянские княжеские имена, как их доносят до нас древние летописи, служат свидетельством тому: Богуслав и Богуслава, Бо-

леслав и Болеслава, Всеслав и Всеслава, Верхуслав и Верхуслава, Звенислав и Звенислава, Сбыслав и Сбыслава, Чернислав и Чернислава, Ярослав и Ярослава и т.д. Ср.: князь великий Всеволод отдал дщерь свою Верхуславу Белугороду Рюриковича (1189 г. ПСРЛ, II, 407).

Можно предположить, что параллельная соотносительность мужских и женских имен была принесена христианством, нехристианские имена, продолжавшие бытовать, испытывали влияние как самих канонических имен, так и их моделей образования.

Представляется, что в дохристианскую эпоху могло не существовать зависимости в образовании женских имен от мужских. Нехристианские имена мужчин, продолжавшие бытовать после принятия христианства, отражают такие особенности структуры, которые свидетельствуют, что принцип родовой принадлежности не был главным в номинации. В качестве мужских имен бытовали имена женского рожа: Береза, Рябина, Щука, Куница, Лисица, Курица, Курочка, Коза, Кобыла, Собака, Корова, Каша и др.

Небезынтересно отметить, что обычай в Древней Руси именоваться двойным именем, продолжает сохраняться и в XVII в., причем распространяется он и на женские имена. Второе имя выполняло функцию оберега. Крестное имя хранили в тайне, человек был известен под другим именем, чтобы избежать наговора и порчи. Ср.: родися у великого Всеволода четвертая дочи и нарекоша имя во святом крещении Полагья, а князя Сбыслава (1179 г., ПСРЛ, II); человекъ мой Максимко Фотиев женился на приданой моей девке Дашке Яковлевой дочери прозвище Сорока, а молитвенное имя Пигасья (1637 г., ОР РГБ. Ф. 256. Кн. 47. Ст. 238. Л. 3), старинной мой человекъ Павелъ Потрекеевъ с своею женою Досадою, а молитвенное имя Матрена Павлова дочь (там же. Л. 2.). Словосочетание молитвенное имя указывает на имя, данное при крещении. В местных метрических книгах города Тюмени (ГАТО. Ф. 177, 171 и др.) встречается слово *молитвовать* в значении "совершать обряд крещения, при котором происходит наречение именем".

Пришедшие вместе с христианством из Византии личные имена на славянской, а затем и на русской почве видоизменялись, приспосабливались к системе русского языке. Это выражалось, в частности, в присоединении к основам христианских имен русских суффиксов, при этом возникало большое количество форм народно-разговорного характера.

В женских именах такие суффиксы: -ИЦА (Анница, Оленица, Анфисица), -КА (Анка, Ленка, Анфуска), -ЮТА (Анюта), -

ЮША (Праксюша), -АХА (Малаха), -ЮХА (Катюха), -ЯША (Дуняша) и др.

Народно-разговорные формы женских имен, как и мужских широко функционировали в деловой письменности вплоть до петровской эпохи. Ср.: се яз Овдотьица Мартемьянова дочь прозвище Дуня (РГАДА. Ф. 1144. Кн. 6. Л. 235 об.), а на свободу есми отпустил Никифорка монастыря з женою Анницею да его тремя дочерьми с Варицею да с Настасьицею да с Софроньицею (1475 г., АСЭИ, I, 450), Петрушка Рохманин, а у него сын Первушка да сноха Олександрица... да Серга жена Дарьица (1633г., РГАДА. Ф. 1111. оп. 1. Ед. 144. Ч. 1. Л. 109), Поздейко Козмин пашет десятину... а у него жена Маланьица... да сноха Маринца (Там же. Л. 110), Пашко Перевалов пашет десятину... а у него жена Анница... да две племянницы Матренка да Улитка (Там же. Л. 109).

О широком бытовании народно-разговорных форм женских имен свидетельствует их закрепленность в пословицах, поговорках, загадках, присловьях, сказках. Ср.: Хороша дочь Аннушка, коли хвалит мать да бабушка; Мели Агаша, изба-то наша; В праздник Груша, а в будни Клуша; Наша Дунька не брезгунька, жрет и мед; Живет и на Машку промашка; Малаха Парахи не лучше; Марфушка покушай, Матвей поговей; Окульки в люльках, Оленьки в пеленках; Хороша Параша да не наша; У всякой Пашки свои замашки; Знать Феклу по рылу мокру; То-то было Лизоветушка, потиху ходити, буйну головушку понизу носити и т.д.

Имена, имеющие различные субъективно-оценочные формы, обладали популярностью. Так, по данным переписных книг начала XVIII в. по Тобольску (РГАДА. Ф. 214. Кн. 1317) к числу наиболее распространенных имен относились следующие имена: Анна, Мария, Евдокия, Параскева, Матрена, Марфа, Ирина, Екатерина, Пелагея. Вполне обычными были также: Дарья, Фекла, Марина, Агреппина (Агрофена), Василиса, Елена, Варвара, Соломия, Федора, Анфиса и др. Встречались и редкие: Калисия, Лукия, Епистимия, Гликерия.

Некоторые имена, представленные в святцах, в реальной жизни не употреблялись: Евникия, Гаафа, Еротеида, Нуния, Керкира, Конкордия, Мастридия, Нунекия, Платонида, Прова, Сосипатра и др. В целом именник женщин был меньше, чем мужской. Если в реальной жизни бытовало 130 мужских имен, то женских около 70.

"Если в реальном быту длительное время сохранялся обычай именовать мужа полным именем с отчеством, то жену так имено-

вать было не принято. Женщин не величают, - отмечают этнографы, - да и вообще жена считается пониже мужика. Что же касается мужа, то здесь наоборот, жену он заставляет себя величать, то есть называть по полному имени и отчеству. Не любит муж, когда жена называет ласкательным именем то есть по понятию крестьянина неполным, как бы детским именем или полуименем, ему досадно от этого, и если иной раз смелая жена продолжает называть его по-прежнему, как до замужества, ласкательным именем, то он ее учит, то есть подвергает побоям, заставляя непременно величать"[6].

Обращение к исследованию женских имен позволяет на историческом материале глубже понять социальный статус женщины.

[1] Полное собрание летописей (ниже с тексте ПСРЛ).
[2] Архив Строева. Т.1 // Русская историческая библиотека. ПГ, 1915. Т. 32. С. 38.
[3] *Архиепископ Сергий.* Месяцеслов всех святых, празднуемых православною восточною церковью. СПб., 1891.
[4] Новгородские кабальные книги: Акты, записанные в крепостной книге XVI а. А.Б.Лакиером // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России / Изд. Н.Калачевым. М., 1855. Кн. 2. Ч. 1.
[5] *Веселовский С.Б.* Ономастикон: древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974.
[6] *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение, 1914. Кн. 3. С. 160.

Е. П. Батьянова

ЖЕНСКИЙ ФОЛЬКЛОР У НАРОДОВ КРАЙНЕГО СЕВЕРО-ВОСТОКА СИБИРИ

Впервые понятие *женского фольклора* как особой области устного творчества народов Северо-Востока Сибири было предложено выдающимся этнографом-сибиреведом В.Г. Богоразом. Давая классификацию типов фольклора Северной Евразии и Северной Америки, он в особую группу выделил "женский, или материнский, миф", подразумевая под этим прежде всего серию мифов о морской владычице Седне - хозяйке морского зверя у всех эскимосских народов и части береговых чукчей. Цикл мифов о Седне, по мнению Богораза, отражал идеологию матриархата, к которому ученый и возводил их происхождение[1].

Мною понятие женского фольклора рассматривается шире, чем его трактовал Богораз: под женским фольклором подразуме-

ваются все виды словесного и музыкального творчества женщин. Очевидно, что существование у народов Северо-Востока специфически женской области фольклора объясняется не столько отголосками матриархата, сколько традиционными нормативами и представлениями о дифференциации половых ролей, отличающимися своей архаичностью. Так, набор половых детерминантов в традиционных культурах северо-восточных палеоазиатов гораздо шире, чем, например, у европейских народов. К половым определителям у чукчей и коряков, например, относятся разговорный язык, пища, занятия, культовые предметы, отдельные религиозные обряды и пр. Помимо этого у названных народов достаточно резко различаются психологические, мировоззренческие аспекты пола, мужское и женское миропонимание, что находит отражение во всех формах культуры, в том числе и в фольклоре.

В особую группу женского фольклора аборигенов Северо-Востока Сибири я условно выделяю следующие его виды: 1) Женский обрядовый фольклор(в том числе заклинания и заговоры); 2) Женский охотничий фольклор; 3) Женский эротический фольклор; 4) Женский песенный фольклор.

Женский обрядовый фольклор. Известно, что в чукотских и корякских обрядах и праздниках, насыщенных магическими действиями и символами, роль мужчины и женщины строго дифференцирована. Так, на праздниках, посвященных "проводам" убитых зверей, мужчины изображают охотников, а женщины - зверей. Во время обрядовых плясок, исполняющихся под аккомпанемент бубна, женщины в звериных шкурах и масках подражают движениям и повадкам зверей и выкрикивают звукоподражательные "языку животных" междометия[2]. Например, уна празднике "Хололо" у лесновских и карагинских коряков женщины в подражание нерпам выкрикивают "О-ло-ло"(отсюда и название праздника. У коряков и эвенов, когда охотники заносят в помещение голову убитого медведя, женщины обязаны изображать испуг, ужас и выкрикивать определенные междометия с предписанными не только звуками, но и интонацией. Очевидно, что у народов Северо-Востока в прошлом существовали женские праздники. Так, до недавнего времени у лесновских коряков существовал "волчий праздник", на котором особая роль отводилась "женщине-волчице" (в традиционных представлениях коряков, женщина, родившая близнецов, считалась волчицей, а ее дети - волчатами; в семьях, где когда-либо рождались близнецы, периодически устраивались особые праздники в честь матери-волчицы и ее детей).

Характерно, что женщина по традиции считалась хранительницей обрядовых таинств и несла ответственность за нарушение или неисполнение обряда, что также находит отражение в фольклоре[3].

Особое место в обрядовом фольклоре Крайнего Северо-Востока занимали заговоры и заклинания, чрезвычайно популярные у чукчей и коряков. "Заговоры,- писал В.Г. Богораз, - так распространены, что нет ни одного чукчи, который не имел по крайней мере один или два"[4]. С.Н. Стебницкий считал, что весь корякский фольклор произошел из заклинания[5].

Имеются чисто женские заклинания, связанные, например, с родами или с тем, чтобы приворожить мужчину. Во время экспедиционных поездок к чукчам в 1987-1990 гг. мне неоднократно доводилось слушать рассказы молодых чукчанок, как во время первой беременности, незадолго перед родами, старшие женщины поведывали им историю о том, что в старину чукчанки не умели рожать и всегда умирали во время родов, но мышь научила этому искусству одну из женщин, и с тех пор роженицы у чукчей не умирают. Безусловно, что этот рассказ до сих пор используется как заговор, как оберег для будущих молодых матерей. Существовали заговоры, которые применялись при тяжелых родах, как самими женщинами-роженицами, так и людьми, желающими им помочь. В рассказе В.Г. Богораза "На мертвом стойбище" приводится такой (литературно обработанный автором) заговор-молитва, обращенный к Богу благосклонного бытия: "Ты, взирающий с высоты на каждый шаг оленного племени,- ты видишь мою беду и страх! Если ты жалостлив, пожалей малое, еще не рожденное, внушающее жалость зверям и людям. Дай ему выйти из моей утробы благополучно. Дай ему питаться молоком моих грудей благополучно, отведи духов болезни и смерти, сделай лежащее сидящим, сидящего ходящим, ходящего бегающим, быстроногим, охранителем стад..."[6].

Своеобразными женскими оберегами являются произведения фольклора, иллюстрирующие правила поведения женщины, соблюдение ею многочисленных запретов, связанных с определенными периодами ее жизни. Так, в чукотских и корякских, эскимосских сказках сюжет часто является лишь легким художественным обрамлением прямого поучения, привития правил. В частности, сказки довольно часто повествуют о том, как беременная женщина пошла в тундру и к каким печальным последствиям этот поступок привел[7] (на женщину напала медведица, распорола ей живот, забрала ребенка и т.д.).

Воспитанию норм поведения женщины, связанных с запретами, способствует и *охотничий фольклор*. Известно, что во время пребывания мужчин-родственников на охоте поведение женщин связано со множеством табу: женщина не должна часто смотреть в окно, на дорогу, скучать, ждать охотников, упоминать их имена или само слово "охота", называть зверя, на которого охотятся своим именем, радоваться, что будет удачной охота, или, наоборот, плакать и т.д. Соблюдая все эти правила, женщина способствует удачной охоте не в меньшей степени, чем сами охотники. "Ошибочно думать, - говорили В.Г. Богоразу чукчи, - что женщины слабее мужчин даже для охоты. Домашние чары сильнее тех, которые сотворяются в пустыне. Напрасно мужчины ходят кругом, отыскивая добычу, но те, которые сидят дома у лампы с жирником, они действительно сильны, ибо умеют привлекать добычу к берегу"[8].

Охотничий фольклор женщин обычно повествует о различного рода несчастьях, связанных с нарушениями ими охотничьих табу. Такого рода легенды очень схожи у чукчей, коряков, эвенов, хотя и имеют некоторые локальные и этнические особенности. Так, у коряков весьма распространены сюжеты о зверях-оборотнях: в семью, где женщина нарушила охотничьи запреты, обычно в виде охотников являются оборотни-волки, которые уводят с собой всех членов семьи, превращая их в волков. У эвенов в роли оборотней часто выступают покойники. Характерно, что запреты, связанные с ожиданием охотников, схожи с запретами, касающимися отношений к умершим. Сюжеты, повествующие о наказаниях за нарушения женщинами тех и других запретов, однотипны. К нарушителям табу умершие часто являются в виде охотников.

В качестве иллюстрации этих сюжетов приводим легенду, записанную нами у анюйских эвенов: "Когда умрет человек, его имя нельзя называть громко, его песни нельзя петь, шить нельзя; умерший может прилететь и забрать. Одна женщина не слушалась. Ее муж ушел на охоту с другом. Остались две женщины. Слышат, кто-то на лыжах будто бы идет. Прислушались, подумали, что мужья вернулись. Снимают лыжи, околачивают от снега торбаза, заходят в ярангу мужики. Растопили огонь поярче, повесили котелки. Женщина между ними села, стала обнимать, петь, смеяться громко. Вторая женщина смотрит и видит: у них глаза неживые и перчатки одинаковые на обе руки надеты, как у покойников. Второй женщине не по себе стало. Взяла ребенка, побежала по дороге. Страшный крик услышала сзади, побежала, что было сил. Нашла лыжный след мужей. Повстречала их. Вер-

нулись - никого нет. Там где женщина сидела, только ее коса валяется".

Рассказы о женах охотников не обязательно, как в приведенных примерах, носят фантастический характер, они бывают автобиографичны или преподносятся как фрагменты семейных хроник родственников или знакомых. Приводим корякский вариант такого семейного фольклора: "Когда муж на охоту поехал, надо исключить из речи слово "охота", "за дровами поехал" надо говорить, заниматься спокойно своим делом. Мужчины ушли на охоту, три брата. Младшая невестка говорит: "Ой, они поднимут медведя, этого медведя убьют, я его по головке поглажу". Старшая невестка посмотрела не нее строго: такое даже грех слушать, не то что говорить. А та опять: "Ой, я его лапки поглажу, я его головку поглажу". Не выдержала старшая невестка: "Куда муж поехал, ты об этом даже говорить не должна!" Три брата поехали. Медведь встал. Старший брат убежал, средний убежал, младший остался. Медведь подошел к нему и содрал лапой всю кожу с головы - скальп снял. Прибежал тот весь в крови. Старшая невестка говорит младшей: "Видишь, кто кого по головке погладил".

Женский эротический фольклор. Надо отметить, что традиционные общества Крайнего Северо-Востока Сибири по типу половой морали, пользуясь терминологией И.С. Кона, по-видимому, можно отнести к обществам просексуальным, т.е. поощрявшим сексуальность и эротизм. Это находит отражение в традициях речевого общения современных чукчей и коряков, в их фольклоре, где присутствует грубая эротика, темы сексуальных связей, образы гротескной анатомии и физиологии. Правда, здесь имеются определенные ограничения, связанные с представлениями о магических свойствах словесных образов человеческой физиологии. Одним из видов женского эротического фольклора у чукчей и коряков являются короткие рассказы (типа анекдотов) об интимных связях мужчин и женщин, выставляющие мужчин в этой связи в различных смешных ситуациях.

Элементы эротики в значительной степени присутствуют в танцевальном и в *песенном женском фольклоре* этих народов. В.Г. Богораз обратил внимание на то, что у чукчей мужские и женские песни отличаются. Если мужские обычно исполняются без слов, то для женских типична песенная словесная импровизация. Кроме того, у чукчей существует чисто женский вид пения - горлохрипение (термин, употребляемый Богоразом), или похрипы (термин, который используют современные чукчи). "Это пение, - писал В.Г. Богораз,- является забавой молодых девушек и состоит из ряда оригинальных звуков, которые производятся преимуще-

ственно посредством вдыханий, а не выдыханий... Оно сопровождается очень несложной пляской довольно откровенного характера....[9]. Женский песенный фольклор, в том числе похрипы, бытует у современных чукчей и отличается многообразием.

Таковы формы словесного и музыкального творчества народов Крайнего Северо-Востока, которые условно можно назвать женским фольклором. До недавнего времени многие из этих форм расценивались как пережитки, как тягостное наследие прошлого. Сейчас с ростом самосознания северных народов происходит возрождение всех форм их традиционных культур, в том числе и фольклора. Эту тенденцию весьма образно выразила пожилая чукчанка с острова Айон: "раньше, когда играли в бубен, то мне казалось, что все чукчи плачут. А сейчас бубен - это радость. Мы все раньше старались жить по-русски, а теперь хотим жить по-чукотски".

1 *Богораз В.Г.* Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки // Сов. фольклор. М.,; Л., 1936. N 4/5.
2 Там же С. 32 См. также *Жорницкая М.Я.* Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., 1983.
3 См.: Сказки Чукотки. М., 1958. С. 196-198.
4 *Богораз В.Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. СПб., 1900. Ч.1 (Образцы народной словесности чукч.) С.26.
5 *Стебницкий С.Н.* Очерки этнографии коряков // Архив ГМАЭ. К.1, оп.1 N 1 50.
6 *Богораз В.Г.* Чукотские рассказы. СПб., 1900. С.172.
7 Известно, что у многих народов Севера этические нормы запрещают беременным женщинам ходить в одиночку в тундру.
8 *Богораз В.Г.* Чукчи. М., Л., 1939 . Ч.2. С. 359.
9 *Богораз В.Г.* Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. С. XXXVI.

Л. В. Самарина

ОСОБЕННОСТИ ЖЕНСКОГО ЦВЕТОВОСПРИЯТИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Окружающий нас мир наполнен цветом. И хотя человечество имеет в своем распоряжении единый для всех цветовой спектр, каждая этническая культура конструирует с его помощью свой неповторимый цветовой образ. Есть основания предполагать, что значительная роль в создании такой самобытности принадлежит женщине, но предварительно необходимы несколько замечаний.

В западной этнологии и культурологии за последние десятилетия усилиями таких ученых, как В. Тернер, Р. Вудвортс, М. Салинг, Х. Конклин, Б. Берлин, П. Кэй, Ч. Макданиэл, Р. Маклаури и других, утвердилась оригинальная и достаточно убедительная модель зарождения, функционирования и эволюции цветовых представлений и цветовой лексики в культурах народов мира.[1] Анализ литературных, фольклорных и прочих источников, а также результаты полевой работы в традиционных обществах различных уровней социального развития показали наличие в этнических культурах несколько слоев цветовых представлений и соответствующих им способов классификации цвета в языке. Основным принято считать набор так называемых "базовых" или абстрактных цветовых терминов, число которых в наиболее развитых языках и культурах может достигать по меньшей мере одиннадцати. Это, прежде всего, термины для белого, черного, красного, а затем уже зеленого, желтого, синего, коричневого, оранжевого, розового, фиолетового и серого цветов. Категоризация цветовых понятий в языке - достаточно длительный и сложный процесс абстрагирования цветонаименований, выделения их из оболочки первичной конкретно-образной системы цветообозначений, находящейся в непосредственной связи с реалиями традиционной культуры. Можно полагать, что первоначальные цветовые представления неотделимы от окраски объектов природы и жизнедеятельности, выступают в качестве предметной ассоциации или "цветного" метафорического образа. Архаичные формы цветообозначений приходится встречать и сегодня. Например, конкретизация оттенков желтого цвета с помощью словосочетаний типа "как только что сбитое масло"(ногайцы), "цвет недельного гусенка"(абазины).

По-видимому, в различных пропорциях несколько способов описания цвета всегда реально сосуществуют в любом языке и культуре, в том числе и европейской. Каждый из упомянутых выше абстрактных или универсальных цветовых терминов можно представить как некое ядро, вокруг и на периферии которого располагается обширный массив лексики конкретно-ассоциативного уровня. Русский язык несомненно принадлежит к числу обладающих наиболее полным набором абстрактных цветовых терминов. Однако при необходимости уточнить цветовой тон мы, часто того не замечая, пользуемся неабстрактными цветообозначениями: определяя нужный оттенок красного, мы скорее предпочтем описать его, например, как "цвет спелой вишни", а не "холодный темно-красный", а в случае конкретизации зеленого охотнее используем выражение типа "цвет молодой листвы" вме-

сто "теплый светло-зеленый" и т.д. В повседневной жизни мы постоянно прибегаем к подобным цветообозначениям, поскольку описание цвета по сходству с чем-то конкретным, и , что важно, общеизвестным действительно дает наиболее адекватное определение нужного нам цветового тона.

Что же касается традиционных обществ или хотя бы сохранивших многие черты традиционности, то исследователи цветового словаря в разных регионах мира давно обратили внимание на то, что их лексика буквально изобилует предметно-связанными, конкретно-образными названиями цвета. А польку цветотерминология такого рода теснее всего привязана к реалиям быта, жизнедеятельности в целом и обладает существенной информативностью о ранних стадиях развития изучаемых культур, именно к ней прежде всего обращен интерес этнологов.

Специалистам известны, например, достаточно устойчивые соотнесения "конкретных" цветовых терминов с вполне конкретными также сферами жизнедеятельности общества, в частности его хозяйственной направленностью, структурой питания, домашними ремеслами, обрядностью и т.д. Иными словами, отдельные группы неабстрактных цветообозначений как бы занимают свои смысловые ниши - так сложилась зафиксированная у многих народов "отраслевая" цветотерминология, связанная в частности, с собирательством, с охотой, земледелием, скотоводством и т.д. Иногда описание того или иного цвета построено на столь специфической, локально-значимой реальности либо ассоциации, что пригодно только для внутриэтнического общения, понятно лишь в контексте данной культуры или уже - функционируют только внутри отдельных, относительно изолированных частей этнического массива. Кроме того, зафиксированы случаи, когда один и тот же общеизвестный цветовой термин не всегда несет одну и ту же цветовую информацию по той причине, что может быть соотнесен с сугубо местной реальностью.

И, наконец, существенные различия в способах освоения цветового спектра обнаруживаются не только между культурами, но и внутри каждой из них по критерию пола. Опыт полевой работы среди народов Северного Кавказа, Дагестана, Грузии показывает, что наиболее благодарными информантами по данной теме[2] оказываются женщины. Это не выглядит просто случайностью, так как и ранее исследователи отмечали большую результативность опроса среди женщин. В нашем случае женщины демонстрировали обычно более высокий по сравнению с мужчинами уровень цветоразличения, а также способность большинство предъявленных образцов цвета описать в категориях собственной этнической

культуры. Особо ценной была информация пожилых женщин-монолингвов из относительно изолированных горных селений с сохранившимися чертами традиционного уклада (Карачай, Балкария, Северная Осетия, аварские и даргинские аулы Дагестана). В отличие от жительниц равнины, они практически не пользовались названиями цвета, заимствованными из других языков, и, прежде всего, русского.

Информанты-женщины, как правило, не только называли предъявленный образец цвета на своем языке, что являлось условием одного из заданий, но нередко сопровождали описание цвета оценочными замечаниями: "красивый-некрасивый", "приятный-неприятный", "веселый-мрачный" и т. д. В задании на цветовые предпочтения женщины всегда проявляли себя намного активнее мужчин, которые в этом случае часто обращались к женщинам за советом или прибегали к помощи фраз типа "это женщины лучше знают".

Возникает искушение предположить, что существуют принципиальные различия в самом способе формирования цветового образа у мужчин и женщин. Так, по нашему наблюдению, название какого-либо цвета порождали в женском сознании, в первую очередь, вполне конкретные предметные или образные соответствия. Определение цвета по отвлеченным спектральным образам превращалось иногда в процесс его последовательного соотнесения со знакомыми цветовыми ассоциациями, сближения с "цветными" реалиями культурно-освоенного окружающего мира. Показательны в этом смысл случаи, кода у женщин возникали затруднения при попытке словесного описания цвета по образцу, но "узнавание" цветового тона происходило достаточно легко через идентично окрашенный моток шерсти, кусочек ткани или кожи, фрагмент одежды и т.д. При равных условиях мужчины чаще всего ограничивались использованием абстрактных цветовых терминов, при их отсутствии в своем языке крайне редко обращались к конкретно-ассоциативному способу определения цветов.

В целом полученные данные свидетельствуют, что мир женщины гораздо богаче цветом, чем мужской. Женщины более чутки к тонкой нюансировке цвета, намного полнее мужского их цветотерминологический запас: при описании различных предметов и явлений они значительно чаще, чем мужчины, обращаются к "цветным" ассоциациям. И в прошлом и в настоящем женский обрядовый песенный фольклор, "женская" литература заметно насыщенней цветовыми образами.

Выяснив таким образом, что определенная специфика в женском цветовосприятии действительно существует, невозможно дать однозначный ответ по поводу ее происхождения. Свидетельствует ли это о наличии заданных природой, отличных от мужских, особых параметрах психоэмоциональной реакции на цвет, или же можно говорить о культурно-приобретенных в течение веков навыках своеобычного, - с одной стороны, более конкретно-предметного, чем у мужчины, а с другой - более эмоционально-образного отношения к цвету. Вероятно также, что речь идет скорее о взаимодействии этих и других факторов.

Можно предположить, что основа такой специфичности возникла очень давно. На стадии собирательства женское цветовосприятие, возможно, не отличалось от мужского сколько-нибудь существенно: для обоих полов была одинаково важна способность по ряду признаков, цветовому , в том числе, выделить в природе съедобные и полезные растения, более того по тонким цветовым оттенкам определить фазы созревания и увядания плодов, фруктов и т.д. Первобытные охотники, так же как и арктические охотники сегодня, должны были прекрасно ориентироваться в сложных нюанса цвета - это было необходимо, например, чтобы обнаружить, будь то в джунглях, в степи или среди снегов, промысловое животное с покровительственным окрасом. Однако по мере углубления процесса разделения труда и все меньшей зависимости человеческого общества от естественных источников существования мужчины уходят в новые сферы деятельности, в то время как традиционные занятия, где требовалась способность к различению самых незначительных оттенков цвета, по преимуществу оставались в компетенции женщин. Типично мужские занятия в производстве все более перемещались в мир искусственной среды с ее цветовыми константами, постепенно отдаляя представителей сильного пола от цветовой стихии природы и натурального хозяйства. Предположения основаны на этнографических источниках, но указанная тенденция проявляется и в настоящее время. Собственные наблюдения и результаты опроса свидетельствуют, что высокие цветоразличительные способности и свободную ориентацию в цветовой терминологии демонстрируют главным образом мужчины, чья профессиональная деятельность непосредственно связана с цветом - художники, полиграфисты, мастера художественных промыслов.

Итак, истоки своеобразия восприятия цвета женщиной следует искать, на наш взгляд, в традиционном распределении сфер труда между мужчиной и женщиной, где на долю последней приходится, в частности, приготовление пищи, выработка нату-

ральных красителей, производство окрашенных материалов для изготовления одежды, ковров и т.д. Кустарные художественные промыслы всегда входили в круг, прежде всего, женских занятий. Особой колористической чуткости требовали сложные процессы домашнего крашения тканей и шерсти, чтобы достичь иногда с помощью многих цветовых компонентов определенного заданного тона или его оттенка. То же касается и подбора цветосочетаний в одежде, ковроделии, например нахождение здесь оптимально выразительных цветовых контрастов и акцентов.

Сфера, связанная с пищей, также упомянута в этом ряду не случайно. Каждой женщине известно, сколь важны цветовые параметры в определении зрелости, качества, иногда даже вкусовых свойств продуктов питания, степени готовности к употреблению пищи, подвергнутой термической обработке.

Представляется вполне вероятным, таким образом, что в формировании интересующего нас неабстрактного, этно-специфического или бытового цветового словаря культуры первостепенная роль принадлежит именно женщине. Показателен в этом смысле состав конкретно-ассоциативной цветотерминологии у некоторых народов Северного Кавказа и Дагестана (кабардинцев, черкесов, балкарцев, карачаевцев, осетин, ногайцев, абазин, аварцев, даргинцев и др.) Чаще всего здесь встречаются обозначения цвета, происходящие от :

названий растений, употребляемых в пищу, как дикорастущих, так и культурных (например, *малиновый, морковный, цвет барбариса, каштановый*);

продуктов сельхозтруда и продуктов питания (например, *медовый, цвет хлеба, желтый как желток, цвет печени*);

окраса и мастей домашних животных а также животных и птиц, живущих рядом с человеком (термины, подобные русским *гнедой, вороной, пестрый*, а также *мышиный цвет, желтый как цыпленок, цвет голубиной шейки, цвет яйца жаворонка*);

названий природных веществ и растений, используемых для получения красителей (например, *цвет земли, цвет древесной смолы, мареновый, ольховый, цвет дубовой коры*);

названий металлов, а также готовых (чаще едких, импортируемых) тканей и материалов для изготовления одежды, других предметов домашнего обихода (например, *стальной цвет, под цвет серебра, под цвет золота, цвет змеиной кожи, цвет розового шелка*).

Приведенная классификация, конечно, не претендует на законченность, но позволяет убедиться, что в цветовых понятиях наиболее полно разработана колористика преимущественно женс-

ких отраслей домашнего труда, именно последние оказываются самыми "цветными" в структуре традиционного хозяйства.

Принимая во внимание вышеупомянутый ярко выраженный оценочный компонент женского цветовосприятия, можно предположить, что вкусовые предпочтения цвета, его позитивные и негативные коннотации формировались и культивировались, прежде всего, в женской среде, со временем становясь достоянием всего общества и приобретая качества отчетливых этнических стереотипов по отношению к цвету. А поскольку женщина является главным воспитателем детей и они впитывают традиционные элементы своей культуры в первую очередь в женской "интерпретации", несомненной представляется роль женщины как хранительницы и межпоколенного передатчика ею же выработанных цветовых традиций этнической культуры, ее особого цветового менталитета и уникального цветового образа.

1 Обзор концепций и подробную библиографию по теме см.: *Самарина Л. В.* Традиционная культура и цвет (Основные направления и проблемы зарубежных исследований)// Этнографическое обозрение. 1992.N2. С. 147-156.

2 *Самарина Л.В.* Производство и применение растительных красителей: Традиции и новации (На материалах кавказского региона)// Всесоюзная научная сессия по итогам полевых этнографических исследований 1988-1989 гг. Тезисы докладов. Алма-Ата, 1990. Ч.3. С. 120-122; Она же: Традиционные черты в цветоупотреблении и цветовой классификации у ногайцев Карачаево-Черкессии // Основные аспекты историко-географического развития Ногайской орды: Всесоюзная научная конференция. Москва; Терекли; Мектеб, 1991. С. 58-61.

К. В. Цеханская

ИДЕАЛ ЖЕНЩИНЫ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Во все времена люди стремились к совершенству. Однако у разных народов мира идеалы не были одинаковыми, а понятия красоты оставались произвольными. По мере развития человеческой культуры вырабатывались и законы красоты, как физической, так и нравственной.

В христианской культуре нравственные идеалы оценивались не по материальным последствиям и внешней пользе, а по внутреннему состоянию души и сердца людей. Этические нормы для

женщин всегда были отличными от мужских в силу, как правило, особого положения женщин в обществе.

В языческом мире женщина не считалась полноценным человеком. У восточных народов было распространено многоженство, муж покупал жену, тем самым ставил ее по отношению к себе в зависимое, полурабское положение. В классической Греции женщина была заперта в гинекее (женской половине дома) и могла показываться в обществе мужчин лишь став гетерой, т.е. нарушивши принятые в то время нормы общественной морали. У римлян женщина пользовалась несколько большим уважением - как хозяйка дома и мать детей (матрона). Но и здесь она как более слабое существо при заключении брака рукою отца целиком передавалась во власть мужа. Даже у евреев, по Моисееву закону, было сохранено многоженство, и муж имел право развестись с женою не только по причине неверности (в этом случае она побивалась камнями), но и вообще, как только она оказывалась ему неугодной.

Христианское веро- и нравоучение провозгласило новые нормы взаимоотношений, оно установило полное равенство мужского и женского естества. На вопрос саддукеев, кому в воскресение мертвых будет принадлежать жена которая последовательно, по закону имела мужьями семерых братьев, Христос ответил: "Чада века сего женятся и выходят замуж, а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения" (Лук. 20, 28-36). Достоинство Богосыновства и участие в вечной жизни устанавливается здесь в одинаковой степени как мужчинам, так и женщинам.

О том же говорил апостол Павел в послании к Галатам: "Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса, все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисуса" (Гал. 3, 26-28). Сердце женщины со всею горячностью откликнулось на эту новую для нее истину о равноценности всякой человеческой души перед лицом Отца Небесного, и мы знаем из евангельской истории, какую глубину веры, любви и преданности Божественному Учителю проявили женщины, окружавшие Его в земной жизни. Их облики встают перед нами с первых страниц Евангелия. В Деяниях и апостольских посланиях мы также найдем много женских имен, которые принадлежат усердным помощницам апостольского благовестия.

Однако высшим идеалом для женщины-христианки всегда был пример Богоматери, в смысле, который дается Ее почитанию в христианской догматике и, в частности, в православной традиции. По библейскому преданию, грехопадение совершилось через женщину (падшая Ева), но и спасение совершилось через женщину (благодатная Мария). "Благодатная между женами", воплотившая в себе ту высшую добродетель нравственной чистоты, святости и совершенства, до которой смогло подняться человечество и которая сделала ее достойной восприять в себя Спасителя мира. В христианском сознании женщина возвышается в образе Девы Марии, делаясь основанием возрождения человека, так как через Нее совершается "таинство явления". Таким образом, в лице Богоматери женщина становится реально приближенной к делу спасения и возрождения человечества.

Нельзя сказать, что с апостольских времен христианский идеал женщины очень изменился. Однако географическая среда, особенности национальной истории, время, безусловно, накладывают свой отпечаток. Идеал человека создавался на примерах из Евангелия, в житиях святых и подвижников и находил свое воплощение в литературе и живописи. Так, в повести XVII в. об Улиянии Осорьиной (позднее канонизированной под именем Юлиании Лазаревской) на живом примере (повесть документальная), показано, что искало, любило и чтило русское благочестие, кого народ считал святыми, т. е. особыми заступниками перед Богом[1].

Повесть представляет собой уникальный источник, более ценный, чем обычная биография. Это личные воспоминания Дружины Осорьина, сына Улиянии, написанные в 1614 г., через 10 лет после ее кончины. Позже повесть была переписана в житие в сборниках, предназначенных для нравоучительного чтения. Дружина Осорьин дал художественный портрет своей матери с конкретными, живыми чертами характера. С детства Улияния была "кротка и небуява", подолгу молилась, не любила игр и песен пустошных, с удовольствием слушала Священное Писание[2]. Выйдя замуж, она скоро приобрела любовь и уважение родителей мужа, окружив их заботой и лаской. "Домовое строение" Улияния вела образцово: вставала с зарей, ложилась последняя; ночью вставала на молитву. Ухаживать за собой слугам Улияния не позволяла, "была для них мать, а не госпожа". Не имея права сама распоряжаться семейным добром, она могла помогать бедным только тем, что зарабатывала собственным трудом. Свою благотворительную деятельность Улияния тщательно скрывала: шила и вышивала, чтобы заработать деньги. Она не могла не

видеть человеческое страдание и помогать страждущим стало ее настоящей потребностью. Улияния служила вдовам и сиротам: одевала, мыла их, ухаживала за заразными больными. При Иване Грозном наступил голод, денег ей не хватало, тогда Улияния придумала хитрость. Она стала просить свою свекровь давать ей полдник и завтрак, от которых раньше всегда отказывалась. Это позволило ей кормить не одного голодающего.

Улияния пеклась не только о живых, но и о мертвых: если кто-либо умирал в их селе, она "не остави ни единого еже бы о души его не помолитеся довольно"; если же умирал нищий, она хоронила его на свой счет. После гибели двух старших сыновей Улияния решила уйти в монастырь, однако муж сильно воспротивился, считая, что ее долг - оставаться с ним и еще не подросшими детьми, что она погубит их души, если уйдет спасать свою собственную. И Улияния согласилась. Но начиная с этого времени, оставаясь в миру, стала вести монашескую жизнь: еще строже поститься, целые ночи посвящает молитве, спит не более 2-3 часов, чуть свет спешит в церковь. После Христа и Божьей Матери, Улияния особенно почитала Николая Угодника, который, по ее словам, охранял ее от бесов. После смерти мужа Улияния "приложише пост к посту, молитву к молитве, и к слезам слезы". Чтобы ходить в церковь, подвижница надевала сапоги на босу ногу и вместо стелек клала ореховые скорлупки.

Когда же близкие укоряли ее, зачем она в старости мучает себя и свое тело, она отвечала: "Что ж! Колико усохнет тела моего, того оном веке черви не имут ясти. Кая, рече, польза тело тучнити, а душу губити?" Про себя Улияния постоянно читала Иисусову молитву. В XVI в. этот молитвенный призыв был на Руси общепринятым и рекомендовался такими представителями противоположных церковных направлений, как Нил Сорский и Иосиф Волоцкий. Молитва эта соответствовала духовному состоянию Улиянии, сочетая в себе ясное исповедание веры с ее душевным миром.

Незадолго до смерти праведницы (уже в царствование Бориса Годунова) снова случился голод, каких давно не бывало на Руси. Улияния распродала все имущество, сама дошла до нищеты. Из лебеды и древесной коры она пекла хлеб, кормилась сама с детьми, раздавала голодающим. Нищие уверяли, что нигде они не едали такого сладкого хлеба, как у этой вдовы. "Никто не догадывался, - говорит ее биограф, - что хлеб от молитвы становится таким сладким". Улиянии приходилось бороться не только со смертью, но и с угрозой нравственного падения. Однако никогда она не была такой деятельной и бодрой как в эти годы лихолетья.

10 января 1614 г., попросив у всех прощенья, Улияния тихо скончалась. Через десять лет, когда хоронили одного из ее сыновей у Лазаревской церкви, нечаянно раскопали могилу Улиянии и нашли ее наполненной жидкостью, похожей на миро. Больные, мазавшиеся этой жидкостью, исцелялись. Так началось семейное и народное почитание праведницы. Пример Улиянии - исключительный, так как подвижница оказалась святой в своем хозяйственном служении домочадцам и тем, кто приходил к ней в дом, в то время как большинство почитаемых женщин все же уходили от мира.

Богатый материал в изучении православной традиции России в XVIII-XIX вв. дают жизнеописания русских женщин, известных в народе своей благочестивой и добродетельной жизнью[3]. Почти никто из них не удостоился святого прославления, но почитание их так велико, что все они как бы приблизились в народном сознании к женскому идеалу святости. Истории известны многие женщины, посвятившие себя служению обездоленным. Такова была сестра Варвара - по происхождению аристократка. Мирская светская жизнь ее не удовлетворяла. Овдовев, она поступила в Варшавскую Елизаветинскую общину сестер милосердия, а оттуда перешла в Киевский Покровский монастырь. Пройдя суровую школу послушания, сестра Варвара посвятила свою жизнь помощи и спасению падших людей, волею судеб заброшенных обществом. В 1897 г. она выстроила небольшой домик в селении Любань по Николаевской железной дороге. В комнате был сделан аналой с иконами и распятием. Дом этот был всегда открыт для всех, кто имел нужду. Больные находили здесь облегчение и помощь, дети учились грамоте, изгнанные из городов и деревень за различные нарушения и ставшие на путь преступлений находили в этом доме доброе слово, которое останавливало многих от роковых ошибок. Приходили сюда и другие люди: странники по святым места; фабричные, потерявшие работу, обокраденные, вышедшие из больницы и не знающие, куда идти. Ежедневно обедало у сестры Варвары 30-40 человек, в то время как пенсия ее была лишь 50 рублей. Иногда подвижница ездила в Петербург хлопотать за своих "босяков".

Однако помогали Варваре лишь те, кто помнил слова молитвы "И остави нам долги наши, яко же и мы оставляем должникам нашим". Мир и любовь, молитва, церковный дух ее домика часто так действовал на темные, озлобленные души людей, что они каялись вслух у подножия Креста. Эти благодатные минуты использовала сестра Варвара, чтобы утвердить человека на новом нравственном пути труда, спасти от душевной погибели. Извест-

но, что сестра Варвара пережила революцию, но дальнейшая ее судьба неизвестна[4].

Народная память сохранила имена подвижниц разных сословий, были таковые и в царской семье. Основательница Киевского Покровского монастыря монахиня Анастасия была дочерью Петра Георгиевича Ольденбургского[5] (ее сын - Николай Николаевич был Верховным Главнокомандующим русской армии во время первой мировой войны). Под ее руководством создался монастырь, где была устроена больница с хорошим по тем временам оборудованием; десятки тысяч больных ежегодно получали там помощь. Кроме того, при монастыре открыли школу, приют для девочек, убежище для слепых, странноприимную.

Народные предания и показания разных лиц помнят молчальницу Веру Александровну (скончалась в 1861 г.), окончившую свои дни в Сырковском монастыре Новгородской епархии под именем монахини Агнии. По келейным запискам Веры Александровны и другим данным, под этим именем скрывалась ради подвижнической жизни императрица Елизавета Алексеевна, супруга Александра I, еще раньше своей жены ушедшего от мира под именем Федора Кузьмича. Впервые появившись в 1834 г. в городе Тихвине под видом странницы, Вера Александровна жила у одной благочестивой женщины, ежедневно посещая храм; потом она жила в Олонецкой области, прислуживая лежачей больной; в течение нескольких лет учила детей молитвам и грамоте. За отсутствие паспорта и отказ назвать себя ее посадили в острог, а через полтора года - в дом для умалишенных. Наконец, одна дама из высшего общества, сочувствовавшая Божьим людям, узнав об этом случае, добилась освобождения подвижницы[6].

Имя Великой княгини Елизаветы Федоровны теперь известно всем, она была родной сестрой последней русской императрицы, и совсем недавно ее прославили как святую преподобно мученицу. С ее помощью и при активном участии была создана Марфо-Мариининская обитель, где служение больным сочеталось с монастырским уставом.

Какие же черты женщины особенно ценились в православной русской культуре? Описатели жизни отечественных подвижниц всегда отмечают, что именно у благочестивых родителей росла будущая подвижница. В семье детей приучали к посту, послушанию, труду и милосердию к ближним; часто приводили бедных и угощали их. От своих сверстниц будущие подвижницы отличались кротким нравом и смирением, были нищелюбивы. В

последующие годы многим приходилось пережить скорби и невзгоды.

В жизненных трудностях закалялся дух русских женщин, некоторые приходили к идее Бога, другие еще более укреплялись в своей вере. В бытовых невзгодах, в сочувствии к другим проявлялась нравственная сила, милосердие, верность долгу, сочетание простоты и всепрощающей щедрости - черты, составляющие образ женщины-христианки, который стал идеалом, стремящимся к подобию Богоматери.

Д. С. Лихачев считает, что "церковные идеалы вступали в противоречие с бытом. Быт был многообразен, идеалы однообразны, и присоединение одного к другому вело к усложнению и разложению церковной идеализации"[7]. Позволю не согласиться с этим утверждением Дмитрия Сергеевича. Ведь быт русских людей, особенно крестьян, был отражением их миросозерцания и мироощущения. Согласуясь со своими религиозными и моральными нормами, крестьяне жили, трудились и умирали - все это было в органическом единстве. Духовность русских, их религиозные и нравственные идеалы имели силу только в органическом единстве со всем его окружающим, природой, бытом. Представить себе, что религиозное сознание человека и его быт находятся в противоречии, просто невозможно.

Многие иностранцы отмечали глубокую религиозность русских, особенно в крестьянской среде. Англичанин Морис Бэринг писал , что "русский крестьянин глубоко религиозен, видит Бога во всех видах и считает ненормальным, неумным человека, не верующего в Бога"[8]. Другой англичанин, Стивен Грахам, в книге "Неизвестная Россия" писал, что русские женщины всегда "стоят перед Богом, благодаря им Россия сильна"[9].

Думается, что во всякие времена истории женщины выполняли свое призвание, не только уходя от мира, но и в миру они в любви служили Богу и ближним, героически выполняя свой христианский, супружеский и материнский долг, воспитывая своим примером многих великих подвижников-мужчин, укрепляя тем самым некогда духовную целостность русского народа.

1 Русская повесть XVII в., Л., 1954 - Повесть об Улинии Осорьиной. С. 359.

2 Некоторые черты характера Улинии могут показаться трафаретными, ведь многих святых писали так же, однако личность повествователя дает основание думать, что описанное соответствовало истине.

3 Русское православное женское монашество XVIII-XX вв. (Составила монахиня Таисия). 1992; Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII-XIX вв., М., 1907-1910. Т. 1-12.

4 Русское православное женское монашество. С. 231.

5 П. Г. Ольденбургский - сын сестры императоров Александра I и Николая I.
6 Русское православное женское монашество. С.239, 171.
7 *Лихачев Д.С.* Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С.106.
8 *Baring M.* The Mainspring of Russia. 1914. P. 46.
9 *Graham S.* Changing Russia. 1913. P. 326

Л.А.Тульцева

СЕЛЬСКИЕ ВАРИАНТЫ ПРАЗДНИКА ЖЕН-МИРОНОСИЦ

Новозаветное предание повествует: когда благочестивые Иосиф и Никодим, будучи тайными учениками Иисуса, хоронили Его в пещере, то за погребением Господа с плачем наблюдали досточтимые женщины. Ими были Мария Магдалина, Мария Клеопова, Саломия, Иоанна, Марфа и иные. В воскресенье на рассвете эти женщины возьмут сосуды с приготовленным ими дорогим благовонным маслом и придут к гробу Господню с единственной целью: умастить тело умершего драгоценным миром, как того требовал древний обычай. Однако воскрешение Господа уже свершилось. И мироносицам было дано сообщить сию весть апостолам и ученикам Христа.

Память святых Жен-Мироносиц отмечается в третье воскресенье по Пасхе, т.е. в следующее воскресенье после праздника Красной Горки. В народной среде день Жен-Мироносиц отмечался в соответствии с теми этнокультурными традициями, которые делают праздник любого народа самобытным и национальным явлением.

Этнографические материалы показывают, что *мироносицкий* праздник, сохраняя единый ритуальный стержень, в то же время отличался богатством локальных обычаев.

Русские крестьяне этот день почитали за *бабий* праздник, когда все женщины - именинницы. Об этом говорят локальные названия праздника: бабья неделя (Кологривский уезд Костромской губернии), бабья братчина (Макарьевский уезд Нижегородской губернии), маргоски (Обоянский уезд Курской губернии), маргосить, маргошеное (Юхновский уезд Смоленской губернии). Воскресенье этого дня именовали *мироносье, мироносное, мироносицкое,* так же как следующую за ним неделю - *мироносицкая, мироносная.*

Общая канва праздника такова: накануне одна или несколько женщин отправлялись собирать по домам яйца и другие продукты, чтобы на следующий, мироносицкий, день после обедни, ближе к вечеру, устроить совместную бабью пирушку. В воскресенье праздника Жен-Мироносиц каждая женщина старалась побывать в церкви за обедней. После службы женщинами заказывался один общий молебен, причем платили духовенству за требу только яйцами, которые специально для этого приносились с собой в церковь. Иногда платили льном, но это бывало редко. Обычай оплачивать яйцами мироносицкий молебен стоит в общем контексте весенних традиций, в которых яйцо как обрядовая весенняя пища играло особую роль. Однако, как писал корреспондент газеты "Смоленский вестник" (1888, № 62) Н.Михайлов, в "селениях более промышленных, ближайших к городам, бабы начинают платить уже и деньгами. Но вдали от городов и железных дорог, где нравы сохранились в большей чистоте и неприкосновенности, как, например, в Краснинском и других уездах, этот обычай имеет силу непреложенного закона".

Само празднество начиналось во второй половине дня. С песнями и плясками женщины гуляли до поздней ночи. Лишь иногда, в порядке исключения, к гулянью могли присоединиться мужья пирующих женщин. Наши информаторы вспоминали об этом празднике: "Насбираем солоду, наварим пива и гуляем" (Сулоева М.С., 1914 года рождения, дер. Калинино Солигаличского р-на Костромской обл., запись 1989 г.); "Во второе воскресенье после Пасхи "мироносные" были - пиво варили, гуляли одни женщины. В это день празднуют все женщины, каждая своими компаниями. Складчину устраивали. Кто гуляет, то свое приносит: и солод, и всякую закуску, картошку варили, кисели разные" (А.И. Чистякова, дер. Заволочье Солигаличского района, запись 1989 г.)

В селе Воскресенском Макарьевского уезда складчину устраивали "артельками" - человек по десять в каждой и определенного возраста. Угощались "сутки, двое и более"; "одна братчина ходит с песнями в гости к другой".

В экспедиционной поездке в Парфеньевский и Чухломской районы Костромской области (1989 г.) нам удалось записать воспоминания и о том, что складчина на "Миронисиц" была связана с колядованием. Причем парфеньевский вариант мироносицкого колядования тяготеет к Егорьевскому обряду, поскольку здесь было принято мужчинам на праздник Жен-Мироносиц собирать с женщин крашеные яйца. Собранное катали на луговине. В дер. Родино в день Жен-Мироносиц все, кроме женщин, катали на лу-

говине крашеные красные яйца (Шмакова В.В., 1904 года рождения, запись 1989 г.).

В Чухломском районе разыгрывалось настоящее окликанье, с обрядовым исполнением песенок-окличек. В роли окликал выступали женщины. Окликались женщины любого возраста:

Жены-Мироносицы,
Не будьте кривоносицы, -
Выходите на крыльцо;
Выносите яйцо!!!

(З.Н. Исаковская, 1914 года рождения, дер. Боловино, запись 1989 г.)

Окликальщицы собирали яички и "кто что даст". Жительница села Якша М.Ропотова (1910 года рождения) вспоминала: "На Жен-Мироносиц окликали, потом из яичек делали яичницу, хлеб из дома принесем, самовар поставим, сидим угощаемся. Те, кто помоложе, выходили раньше всех окликать; постарше, которые работали, - тоже ходили окликали. И старушки собирались, чай пили". К сожалению, рассказчица не могла вспомнить текста мироносицкой оклички. Тем не менее в ее воспоминаниях важны сведения об обрядовой еде (яйца и яичница), очередность во времени окликаний и характере праздненства (по возрастному принципу).

В соседнем с селом Якша Ильинском приходе мироносицкое воскресенье посвящалось окликанию молодоженов по обычному в Чухломском районе ритуалу с исполнением вьюнишных песен.

Специальное старушечье окликанье бытовало в селе Введенском того же района. "Старушек окликали" следующей песенкой:

Старая старушка
На камешке сидела,
Христиа величала,
Маленьким ребяткам
По яичку давала!
Курочка несися,
Старушка добрися!!!

(Запись 1989 г.)

В этом селе даже сохранился древний окликальный обычай исполнять обряд очень рано утром, еще до света, до того как ворон проснется. Как вспоминала местная жительница Е.Платонова: "Мамынька только встанет, а мы уж пришли: яйца делим".

Окликание женщин на праздник Жен-Мироносиц - отнюдь не локальное явление. Хотя нам известен только чухломской вариант мироносицкого окликанья, однако диалектное томское слово "мироношничать" в значении "просить милостыню" прямо свидетельствует о том, что элементом праздника Жен-Мироносиц было колядование в той местности, где это слово зафиксировано.

В расшифровке слова "мироношничать" в Словаре русских народных говоров (1964. Т. 18) значится: "Мироношничали. Раньше были. Кусочки собирали".

Традиции мироносницкого праздника были разнообразными даже в пределах одной губернии. В Рославльском уезде Смоленской губернии бабы, по случаю праздника, сходились где-нибудь на выгоне, за деревней. Здесь раскладывался огонь и готовилась общая яичница. Отведав ее, женщины "во все горло" распевали весенние песни. В уездах Смоленском, Ельнинском, Краснинском и других празднование шло поочередно в каждом доме. Хозяйка двора из принесенных соседками яиц делала "яишню"; после угощения женщины с оставшимися яйцами переходили в другой двор. И так до позднего вечера, пока не обойдут все дома. В "Словаре" В.Н. Добровольского зафиксирован еще один вариант празднования дня Жен-Мироносиц в Смоленской губернии: "Женщины ходят с яичницей в поле и там ее съедают, приговаривая: "Дай, Боже, чтоб нам лен уродился куделен!" Мотив магико-сакрального заклинания льна в обряде с целью, чтобы лен уродился высок и куделен, известен и в празднике Жен-Мироносиц, как он праздновался в селе Шелковка Обоянского уезда Курской губернии. Здесь праздник назывался "маргоски". В информации из этого села, присланной в "Этнографическое бюро" князя В.Н. Тенишева (1898 г.), сообщалось, что в день "маргоски" в лес отправлялись девки (а не женщины - Л.Т.), там они готовили яичницу с салом, съев которую, подбрасывали ложки вверх и кричали: "Родись лен такой-то здоровый!" Считалось: у кого ложка взлетит выше, у того лен уродится длиннее. Также справлялся "бабий" праздник в Мещевском уезде Калужской губернии. Здесь бабы и девки в возрасте от 17 до 40 лет собирались вместе (иногда даже из двух близкорасположенных деревень), каждая приносила 3-5 яиц и немного сала. Угостившись яичницей, "играли песни".

В селе Середа Даниловского района Ярославской области праздник Жен-Мироносиц дожил почти до нашего времени. Последний раз его праздновали в 1987 г. К тому времени оставалось в живых только две вдовы от былой компании сильно состарившихся женщин. Они-то, наблюдавшие и помнившие праздник с детских лет, и отмечали его ежегодно в соответствии с местной традицией, т.е. после чаепития шли в лес, где вырывали с корнем березку, носили ее в деревню и сажали около дома (запись 1988 г.).

Весь изложенный выше материал свидетельствует о празднике Жен-Мироносиц как бабьем празднике, как весеннем

празднике сообщества женщин, в том числе и старух. Однако было еще несколько вариантов в праздновании дня Жен-Мироносиц.

Детский аспект в праздновании дня Жен-Мироносиц не был отмечен в литературе. Материал, которым мы располагаем, был почерпнут во время экспедиционных поездок. одно такое воспоминание было записано в 1991 г. в деревне Пожеревицы Дедовичского района Псковской области. На вопрос исследователя о том, как было принято в Пожеревицах раньше праздновать день Жен-Мироносиц, старейшая жительница этой деревни Елена Петровна Иванова (1907 года рождения) рассказала: "В церковь, бывало, ребяток носили на Жен-Мироносиц, к плащанице прикладывали. Это был как бы детский праздник". В Кимрском районе Тверской области было в обычае на день Жен-Мироносиц нанимать девочек-подростков в няньки к малым детям на все время, пока взрослые были заняты в поле и огороде, вплоть до окончания уборочной страды. Для этого девочек специально свозили (или приводили) в большое торговое село Горицы, где и шел выбор нянек.

Особую страницу в мироносицком праздновании являет поминальный аспект, т.е. день или даже вся неделя Жен-Мироносиц отмечается как поминальная, в соответствии со всеми принятыми в таких случаях обычаями. Например, каждый год с понедельника Мироносицкой недели в приходе села Ачки Сергачского уезда Нижегородской губернии служится "мирской сорокоуст" по всем умершим прихожанам. Со схожим обычаем автор познакомился в 1993 г. в селе Аксеново Рыбновского района Рязанской области, где в субботу "под Жен-Мироносиц" обязательно посещается кладбище, здесь оставляют на могилах крашеные яйца, разрезанные на четыре доли. Поминовение усопших в день Жен-Мироносиц стоит в одном типологическом ряду с обычаем пиршественного кормления нищих (причем большого числа, до 70 человек), которое устраивали в XVII в. русские царицы в своих палатах в день Жен-Мироносиц.

К сожалению, после 1917 г. полностью был перечеркнут весь круг праздников, обрядов, традиций русской деревни, особенно, если эти традиции были связаны с православием. И хотя в народной традиции существовала целая система девичьих и женских праздников, ни один из них не был востребован при советской власти. Надо ли говорить, сколь великие утраты нравственные и социально-психологические понесли люди в итоге той этнокультурной лакуны, которая возникла из-за разрыва в преемственности между поколениями.

Б.-Р. Логашова

КАНОНИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЖЕНЩИНЫ В ИСЛАМЕ

В период национального и государственного возрождения народы все чаще обращаются к духовным ценностям с надеждой на обретение через них идеала в различных сферах современного бытия. Одна из важных проблем - преодолеть стандартизированную, разрушающую масс-культуру с потребительским взглядом на женщину и воссоздать канонический идеал женщины в исламе. Конечно, в небольшой статье невозможно в полной мере воссоздать идеал женщины у различных народов, исповедующих ислам, а это примерно четвертая часть населения земного шара,; наша задача лишь показать канонический идеал, поскольку эти народы следуют именно канону ислама.

Основным и единственным источником и документом истории и теории ислама, как бы "ниспосланным Аллахом" пророку Мухаммеду, является Коран. Коран при жизни Мухаммеда существовал в устной форме и немало людей знали его частично или полностью. В результате разночтений оказалось несколько письменных сводов, которые были сведены в один, ставший каноническим, при третьем халифе Османе (644-656). Изучение Корана в течение многих столетий в различных странах выявило необходимость комплексного исследования кораних толкований, поскольку Коран можно рассматривать как источник по истории, культуре, общественным, имущественным и семейным отношениям, образу жизни и пр. Имеется множество переводов Корана, но существует точка зрения, что самый точный и адекватный на данный момент перевод Корана с максимально возможной глубиной проникновения в структуру понятийного аппарата и особенности менталитета его создателя предоставит читателю и исследователю лишь один из возможных Коранов. Коран занимает и занимал такое место в религиозной и социально-политической жизни арабо-мусульманского мира, что его истолкование в отдельные исторические периоды и в разной социально-культурной среде представляет самостоятельный интерес.[1]

Вторым после Корана источником изучения вероучения ислама и интересующих нас проблем является Сунна. После смерти Мухаммеда оказалось, что одних предписаний, содержащихся в Коране, для разрешения всех государственных и общественных вопросов недостаточно. При жизни Мухаммед вследствие

различных причин постоянно пополнял откровения и разрешал возникающие коллизии. Впоследствии для замены откровений стали прибегать к "прецедентам", т.е. брали за образец действия и поступки пророка (сунна). Кроме того, обращались к опыту предков и собственному чувству справедливости (рай). "Соблюдение Сунны могло в известном смысле означать подражание Мухаммеду," - считают историки религии. "Если Сунна может обойтись без Корана, то Коран не может обойтись без Сунны", - пишет Массе[2]. Сунна имеет форму хадисов - достоверных преданий, сообщенных сподвижниками и женами Мухаммеда. Так, считается, что любимая жена Мухаммеда Айша сообщила 1210 хадисов. Хадисы были сведены в сборники к концу IX - началу X в., но сведения, содержащиеся в них, возводятся традицией к VII в. в результате длительных споров богословов о достоверности хадисов, к концу XII-началу XIII вв. пришли к выводу, что шесть сборников содержат достоверные хадисы (иснад) и могут считаться основным источником Сунны. Бесспорными являются материалы "двух сахихов" (ас-Сахихайн) - ал-Бухари и Муслима. Кроме того, еще не менее восьми сборников были признаны, хотя все они так или иначе подвергались критике[3]. Широкомасштабные исследования хадисной литературы раскрывают динамику развития ислама после смерти Мухаммеда. Мировое хадисоведение выдвинуло различные гипотезы о периодизации и стратификации хадисного материала. Развитие хадисоведения серьезно сдерживается почти полным отсутствием филологического анализа хадисов, их языка, стилистики, структуры, жанровой специфики[4]. Выделяются следующие типы хадисов: хадис - предписание, хадис - исторический анекдот, хадис - притча, хадис - подражание Корану, хадис - проповедь. Большое внимание в хадисах уделяется женщинам и семейным отношениям. Хадисы передавались в письменной и устной форме и вокруг сборников хадисов, их хранения, передачи анализа сформировался целый комплекс представлений, правил, обрядов и ритуалов жизненного цикла.

Многие представители мусульманского культа, а жизнь мусульманина от рождения до смерти регламентируется канонами ислама, в своей практической деятельности чаще всего обращаются к хадисам Сунны и прибегают к "тафсиру" - пояснению и толкованию трудных и непонятных изречений Корана и поступков Мухаммеда. Наиболее популярными являются сборники тафсиров, составленные Табари, Замахшахри, Бейзавия, Джелаль-ад-Дина Суюти[5].

Сводом религиозных и правовых правил поведения мусульман является шариат, основанный на Коране и Сунне. Нормы шариата регулируют различные стороны общественной, семейной и личной жизни, как в религиозных, так и в юридических аспектах. В соответствии с нормами шариата формируется и канонический идеал женщины.

Следует отметить, однако, что большая роль в формировании такого идеала принадлежит обычному праву народов, принявших ислам (урф, адат, канун и др.). Среди многих народов, как отмечают историки религии, "обычаи сохранялись иногда долгое время и могли даже иметь большее значение, чем предписания мусульманского права; чаще всего это наблюдалось у кочевников и горцев"[6].

Источники ислама регламентировали образ жизни и формировали идеалы. В подражании до мелочей Мухаммеду мусульмане восприняли этические принципы ислама и в соответствии с ними соблюдали обряды и ритуалы[7].

Большое значение для формирования идеала женщины имели различные назидания, наставления, рекомендации и притчи известных политических и общественных деятелей, поэтов и философов различных эпох исламской цивилизации, а также письменный и устный фольклор. Не вдаваясь в анализ каждого из источников, назовем лишь некоторые из них. Это прежде всего "Кодекс приличий" (Адаб-уль - Салихан", составил Мухаммед Садык Кашгари), "Сиасет-наме" (составитель везир Низам-аль-Мульк в XI в.); "Синдбад-наме", древнейший список которого относится еще к I в. до н.э. - I в. н.э., к эпохе Аршакидов. В VIII в. пехлевийское сказание было переведено на арабский язык и позднее вошло в состав сказок "Тысяча и одна ночь", несколько раз заново изложенное такими великими мыслителями, как Рудаки, Абулфавори Фанорузи, Азраки Хирави, Мухаммад Захири Самарканди[8]; огромное влияние также оказывала арабская и персидская поэзия. В назиданиях, притчах, поэтических произведениях, преданиях обычно ссылаются на стихи (аяты) из Корана и хадисы, что усиливает значение приводимых примеров и способствует также формированию идеала.

Каков же идеал женщины в исламе?

Так уж принять, что в исследованиях об исламе и положении женщины говорится о приниженности и неравноправии женщины и даже высказываются сомнения, обладает ли она душой. Коран обращается к людям: "Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин..."[9]. Распространенными в

различных вариантах по всей Европе, Передней и Средней Азии, в Индии, Африке, Северо-Западной Америке и Китае являются мифы о сотворении мира и человека. Библейский миф начинается там, где кончается вавилонский (шумерский) и чудесным образом не женщина рождает мужчину, а мужчина женщину[10]. Хотя в Книге Бытия содержатся два представления о сотворении человека: 1) человек создан двуполым (мужчина и женщина - одна суть) и 2) мужчина - венец творения, а женщина вышла из его ребра. Коран сообщает, что "Аллах создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость"[11].

Женщина является хранительницей семейного очага, она передает религиозные и национальные традиции, и, естественно, с рождения девочки обращается большое внимание на ее воспитание. В отличие от доисламских времен Коран осуждает язычников за обычай хоронить заживо дочерей, а также тех, кто недоволен рождением дочери: "...и когда одного из них обрадуют девочкой, лицо его делается черным и, наоборот, хвала тем, кто приписывает Аллаху дочерей[12].

Дети должны быть окружены заботой и вниманием, поэтому предписывается: "А родительницы кормят своих детей два полных года; это для того, кто хочет завершить кормление. А на том, у кого родился, - пропитание их и одежда, согласно обычаю. Да не причинятся обиды родительнице за ее ребенка и тому, у кого родился, за его ребенка... А если вы пожелаете просить выкормить ваших детей, то нет греха над вами, если вы вручите то, что даете согласно обычаю..."[13].

Исследователи отмечали, что избавляться от лишних девочек в тяжелые времена было общепринятым обычаем не только в Средиземноморском регионе, но и в других регионах (например, у древних германцев). И позднее в христианской Европе общественное мнение не осуждало стремления избавиться от новорожденных девочек; Фома Аквинский (XIII в.) считал, что девочки рождаются благодаря дьявольскому вмешательству[14].

В мусульманском мире девочку нужно было воспитать в соответствии с предписаниями Корана. "Мужья стоят над женами за то, что Аллах дает одним преимущество перед другими, и за то, что они расходуют из своего имущества"[15]. Поэтому девочка должна с самого раннего возраста понимать, что будущему супругу будет принадлежать главенствующее положение. Когда девушка будет выходить замуж, к ней и к ее семье будут предъявляться определенные требования. Коран предписывает вступать в брак с "воспитанными под охраной дочерями верующих и с воспитан-

ными под строгой охраной дочерями тех, которым прежде вас дано писание"[16] "Адаб-уль-Салихан" рекомендует желающему жениться стараться выбрать нравственную, честную женщину - "невеста должна быть девица. Следует выбрать такую жену, которая превосходила бы мужа четырьмя качествами, а четырьмя качествами уступала бы ему: возраст невесты, ее рост, богатство и происхождение должно быть ниже, чем те же качества у жениха, а красота, характер, приличие и нежность должны быть выше, чем те же качества у жениха"[17].

С древних времен в различных обществах бездетность означала величайшее несчастье не только для семьи, но и для общества в целом в силу очень высокой детской смертности, неурожаев, эпидемий, войн, которые уничтожали целые народы. Поэтому отношение к женщине определялось ее способностью к деторождению. Как поле засыхает, если на него не падает дождь, так засыхает бездетная женщина и ее семья. История донесла до нас, что один ханаанский царь писал в 1350 г. до н.э.: "Мое поле (моя страна) засохло, как женщина без супруга, ибо его некому пахать". Египетский мудрец Птаххотеп поучал своего сына: "Когда войдешь в силу, женись и создай свой дом. Люби жену как это положено. Наполняй ее тело, одевай и одаривай. Она - твое поле, которое надо усердно обрабатывать"[18].

Основной завет Библии: "Умножайтесь, как звезды на небесах и как песок в море". Учитель рабби-бен-Аццаи говорил своим ученикам: "Горе тем, кто пренебрегает продолжением рода, каждый, кто умышленно так поступает, подобен преступнику, проливающему кровь". Согласно Платону, не вступившие в брак и бездетные должны терять права граждан, "ибо, лишь произведя потомство, можно обеспечить устойчивость государства". В Спарте деторождение считалось государственной обязанностью[19]. Существовало поверье, что если кто умрет, не оставив потомства, тот в наказание будет носиться как тень, не находя успокоения. Ислам предписывает также: "Ваши жены - нива для вас, ходите на вашу ниву, когда пожелаете..."[20].

Распространено мнение, что женщины "принадлежат к числу тех, которые вырастают в думах только о нарядах и в бестолковых спорах", однако некоторые женщины признаются совершенными: это Азиа, супруга Фараона (Фарауна), Мария, мать Иисуса, а также, как учит Мухаммед, его жена Хадиджа и дочь Фатима.

Ислам, как и многие другие более древние идеологии, допускает многоженство: царь Соломон (X в. до н.э.) имел, по преданию от 300 до 1000 жен родом из разных стран, многие из них были

взяты по политическим мотивам. В Коране говорится: "...женитесь на тех, что приятны вам, женщинах - и двух, и трех, и четырех. А если боитесь, что не будете справедливы, то на одной или на тех, которыми овладели ваши десницы..." [21]. У самого Мухаммеда, как считается, в разное время было 14 жен, в год его смерти - 9 жен; пока была жива его первая жена Хадиджа, Мухаммед не брал второй жены. Но впоследствии его женами стали Айша - дочь его дяди Абу-Бакра, ближайшего сподвижника и будущего первого халифа, Хафса - дочь Омара, будущего второго халифа, Умм-Хабиба - дочь одного из влиятельных сторонников; в числе жен были вдовы последователей Мухаммеда, погибших за веру. Муж, по шариату, должен предоставить каждой из жен отдельное жилище, содержать жен в достатке, хорошо обращаться с ними и соблюдать очередность посещения дома каждой из них. Жена же должна исполнять свой долг, и потому Коран наставляет: "А тех, непокорности которых вы боитесь, увещайте и покидайте их на ложах и ударяйте их. И если они повиняться вам, то не ищите пути протиы них..."[22].

Никто из посторонних, а тем более мужчин, не должен был заходить на половину жилища, где жили женщины. Гомер считал многоженство восточным обычаем, у греческих царей и героев было по одной жене, но у Приама, царя малоазийской Трои, было множество жен, и его главная жена Гекуба не чувствовала себя ущемленной:

"Пятьдесят (сыновей я) имел при нашествии
рати ахейской,
Их девятнадцать от матери было единой
Прочих родили другие любезные жены в чертогах"[23]
(пер. Н.Гнедича).

В эпоху Сасанидов у Хосрова I (531-579) было 1200 женщин, у аббасидского халифа Мамуна (813-833) гарем насчитывал 6300 женщин, у персидского шаха Фетх-Али (1797-1834) было 158 жен знатного происхождения и более 900 наложниц, у шаха Наср-ад-Дина (1848-1896) - 1200 женщин, турецкий султан Абдул-Хамид II (1876-1909) имел около 1000 женщин в гареме[24].

Философ аль-Газали на примере Иисуса и Мухаммеда объяснял, почему полигамия предпочтительнее моногамии или отказа от брака и почему пророк в отступление от правил мог иметь девять жен: "Спрашивают, почему благословенный Иисус остался неженатым, а у нашего неблагословенного пророка Магомета было столько жен, хотя оба они считали самым лучшим посвятить себя служению Богу; и ответ таков: лучше всего объединить и то, и другое, если избранный обладает для этого необходимой силой и величием. Наш многоблагословенный пророк получил такую силу

и соединил преданность Богу с браком. Хотя у него и было девять жен, он целиком отдавал себя служению Богу"[25]. Конечно, многоженство было и остается доступным только очень зажиточным мусульманам.

Сам Мухаммед как бы в свое оправдание произнес такие аяты: "О пророк, мы разрешили тебе твоими женами тех, которым ты дал их награду, и тех, которыми овладела твоя десница из того, что даровал Аллах тебе в добычу, и дочерей твоего дяди со стороны отца, и дочерей твоих теток со стороны отца, и дочерей твоего дяди со стороны матери, и дочерей твоих теток со стороны матери... и верующую женщину, если она отдала самое себя пророку, если пророк пожелает жениться на ней...После этого тебе не дозволяется больше женщины и заменять их другими женами, хотя бы и поражала их красота, если не теми, которыми овладела десница твоя"[26].

Согласно Корану и другим наставлениям жене рекомендуется соблюдать определенные правила: не выходить из дома, не испросив на то разрешения мужа, а также не впускать кого-либо к себе в дом; выполнять без всякого принуждения все обязанности хозяйки дома, свое настроение согласовывать с настроением мужа: когда он весел, и она должна сохранять веселое расположение духа, когда он печален, жена должна своим настроением выражать участие к заботам и огорчению мужа; довольствоваться теми средствами и удобствами жизни, которые доставляет ей муж; в случае смерти мужа носить по умершему траур, и если она желает встретиться с умершим супругом в загробной жизни, то не должна вторично выходить замуж и оставаться вдовой до конца жизни[27].

Женщина вне дома не должна появляться с открытым лицом. Об обязательности для мусульманки ношения ритуального покрывала - хиджаб, чадра, паранджа, чачван, хауля - в Коране говорится: "О Пророк, скажи твоим женам, дочерям и женщинам верующих, пусть они сближают на себе свои покрывала. Это лучше, чем их узнают; и не испытывают они оскорбления"[28].

Требование носить женщинами покрывала также восходит к более древним периодам. Так, в первом послании коринфянам Павла говорится: "Всякому мужу глава Христос, жене глава - муж...всякая жена молящаяся...с открытой головою, постыжает свою голову, ибо это то же самое, как если бы она была обритая, ибо если жена не хочет покрываться, то пусть и постригется...Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове своей

знак власти над нею, для ангела"[29]. Воздушные цветные покрывала носили гречанки, христианки носили серые и черные покрывала.

Историографы Корана могут исторически подтвердить время появления в Коране того или иного аята, также существует множество легенд в связи с требованием носить покрывало мусульманками. Одна из легенд связана с возможной виной любимой жены Мухаммеда Айши, которой, однако, удалось доказать свою невинность, но Айша не простила Али, мужа дочери Мухаммеда Фатимы, требовавшего ее наказания. В мусульманской литературе доминирует мнение, что хиджаб ввел Мухаммед в интересах женщины, чтобы никто не смел оскорбить ее достоинство, для укрепления ее нравственной чистоты и чести. Как бы то ни было, но требование носить покрывало восходит к древности, к мифу "комплекса Евы". Слабый пол, легко поддающийся соблазну, должен "для ангела" покрывать свою голову. В греческих мифах нет ангелов, но есть боги, которые постоянно атакуют и соблазняют прекрасных земных женщин. В Книге Бытия дочерей соблазняют ангелы, точнее - сыны божии (Быт. 6,2 и сл.).

Согласно Корану вступление в брак является священной обязанностью мусульманина, Мухаммед считает необходимым "сочетаться браком и плодиться", ибо "худшие из мертвых суть те, которые умерли холостыми". Женщина должна сохранять супружескую верность: "прелюбодея и прелюбодейку побивайте каждого из них сотней ударов"[30]. Но в том случае, если обвинение было напрасным, наказанию подвергается оговоривший:"А те, которые бросают обвинение в целомудренных...побейте их восемьюдесятью ударами и не принимайте от них свидетельства никогда"[31].

Средневековая арабская и персидская поэзия, особенно суфийская, сформировала стереотип мусульманской женщины - красавицы, умной, находчивой, веселой, преданной, храброй. В поэзии женщина обычно предстает луноликой, стрелобровой, с ланитами, подобными розе, с локонами волос, как у пери, с губами, как рубин, и т.д. Омар Хайям писал:

И лица, и волосы ваши красивы,
Вы как кипарисы стройны, горделивы,
И все же никак не могу я понять,
Зачем в цветнике у творца возросли вы?

На розах блистание росы новогодней
прекрасно,
Любимая - лучшее творенье господне -
прекрасна...[32]

В мусульманском мире встречались женщины-правительницы[33]. Однако, как говорил Низам-аль-Мульк (XI в.), женщины являются "людьми покрывала", у них совершенно нет разума, и цель их - сохранение рода. Чем они родовитее, тем достойнее, чем скромнее, тем более заслуживают похвалы. Основываясь на хадисах, Низам-аль-Мульк советует поступать вопреки предложениям женщины и помнить, что "слова женщины, как они сами, запретны для показа; как не следует их самих показывать открыто, так не следует о них говорить"[34].

Ислам регламентирует жизнь каждого мусульманина от рождения до смерти, регламентированы и семейные отношения, но женщина и в исламе остается объектом поклонения, и потому Аллах поместил женщин в раю - "садах вечности" не только как гурий для услужения мужчинам: "И Мы сочетаем их с черноокими, большеокими", - но и просто считал возможным войти в рай женам праведников:"Войдите в рай, вы и ваши жены, будуте ублажены"[36].

Женщины, как и все в исламе, должны постоянно совершенствоваться и приблизиться по своему мировосприятию и характеру к Мухаммеду и его женам. Поэтому необходимо избавляться от таких дурных качеств, как злопамятство, зависть, гордость, гнев, похоть, алчность, пустые надежды, упрямство, лживость, скупость, злобность, несправедливость, себялюбие, торопливость, неблагодарность, легкомыслие. Обязанностью является воспитать в себе стыдливость, добронравие, кротость, прощение, смирение, щедрость, терпение, благодарность милосердие, знание, разумность, справедливость.

Многие проблемы, связанные с жизненным циклом женщины, даже не затронуты. Но вспоминая о том, каков идеал женщины в исламе, женщины помогут укреплению своей семьи и, по возможности, сделают себя счастливыми.

[1] *Резван Е.А.* Коран и коранистика. Ислам: Историографические очерки. М., 1991. С.28.
[2] Массе А. Ислам. М.,1961. С.83.
[3] *Ермаков Д.В.* Хадисы и хадисная литература. Ислам: Историографические очерки. С.85.
[4] *Гольдциэр.* Лекции об исламе. М., 1912. С.132.
[5] *Вагабов М.В.* Ислам и семья. М., 1980.
[6] Предисловие *Беляева Е.А.* к кн. Шарль Р. Мусульманское право. М., 1959. С.5.
[7] Хидая (Комментарий мусульманского права). Ташкент. Т.1, 1893.
[8] Адаб-уль-Салихан. Ташкент, 1900; Кабус-наме, Синдбад-наме (см.: Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986).
[9] Коран. М., 1963, 4:1. С.69.
[10] *Вардиман Е.* Женщина в древнем мире. М., 1990. С.81.

[11] Коран, 30:20. С.322.
[12] Там же, 15:60, 59. С.213.
[13] Там же, 2:233. С.41.
[14] *Вардиман Е.*. Указ. соч. С. 118.
[15] Коран. 4:38. С. 73.
[16] *Массе А.* указ. соч. С. 125.
[17] Адаб-уль-Салихан. С. 48.
[18] *Вардиман Е.* Указ. соч. С.187,188.
[19] Там же.
[20] Коран. 2:223. С.39.
[21] Коран. 4:3. С. 69.
[22] Там же. 4:38. С.73.
[23] См.: *Вардиман Е.*. Указ.соч. С. 191
[24] *Еремеев Д.Е.* Ислам: Образ жизни и стиль мышления. М., 1990. С. 173.
[25] См.: *Вардиман Е.* Указ. соч. С.192-193.
[26] Коран. 33:49, 52.
[27] Алаб-уль-Салихан. С. 50.
[28] Коран. 33:59. С. 337.
[29] *Вардиман Е.* С. 109.
[30] Коран. 24:2. С.276.
[31] Коран. 24:4. С.277.
[32] *Омар Хайям. Рубаи. М.*, 1972. С. 7, 22.
[33] См. Бахрие Учок. Женщины-правительницы в мусульманских государствах. М., 1982.
[34] Низам-аль-Мульк. Сиасет-наме. Книга о правлении вазира XI столетия Низам-уль-Мулька, М.-Л., 1949. С. 279-183.
[35] Коран. 52:20. С. 418.
[36] Там же. 43:70. С. 392.

С. И. Вайнштейн

РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ТУВИНСКИХ НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЯХ
(О свободе женщины у кочевников Центра Азии)

Роль женщины в народных традициях может рассматриваться в различных аспектах. Я хотел бы остановиться лишь на одной стороне этой весьма интересной проблемы - о степени свободы женщин, обусловленной традициями народной культуры тувинцев - кочевников Центра Азии. Речь идет о традициях именно кочевого общества, каким оно было у тувинцев до завершения так называемых социалистических преобразований. Они начались в Туве значительно позже, чем в других регионах бывшего СССР, и завершились здесь лишь в середине 1950-х годов переходом ранее кочевых аратов на оседлость и коллективизацией их хозяйств. Я имел счастливую возможность начать изучение этног-

рафии тувинцев тогда, когда многие тувинские скотоводы и оленеводы жили еще в условиях традиционного кочевого быта, который я отобразил в ряде своих работ.[1] Важным источником для нас послужили также материалы дореволюционных исследователей Тувы, прежде всего Феликса Кона, изучавшего быт тувинцев еще в начале XX в.[2]

Несмотря на то, что вопросы положения женщин в дореволюционной Туве неоднократно затрагивались в литературе, интересующая нас проблема остается неизученной. Если обратиться к литературе, то, пожалуй, общим местом в отношении роли женщины до революции является утверждение о ее крайне принципиальном положении, а следовательно, и о крайнем ограничении ее свободы. Так, в обобщающем труде по истории Тувы, опубликованном в 1964 г., утверждается, что женщина в Туве "была совершенно бесправной и наиболее угнетенной по сравнению с любым мужчиной".[3]

На какие же факты опирались подобные утверждения? Среди такого рода фактов ссылка на употреблявшееся в тувинском языке название женщины "херекчок", этимологически разъясняемое как "ненужная", "никчемная", "никудышная"(это слово уже после революции было заменено искусственно созданным, но созвучным и не имевшим оскорбительного значения - херээжен).

Справедливо отмечалось, что женщина должна была в юрте находиться преимущественно на своей половине жилища, так называемой "кухонной" половине, а ее поведение в жилище строго регламентировалось обычным правом, которое ставило ее в приниженное положение. Так, ей запрещалось перешагивать через "мужские" орудия труда, особенно через ружье, рыболовецкие принадлежности, седло, плеть. Она не должна была заниматься охотой, пользуясь "мужскими" орудиями промысла, ибо насылала на них порчу. Если женщине все же было необходимо войти на мужскую половину, например при трапезе, то ей следовало, в отличие от мужчин, обходить очаг со стороны входа, а не с противоположной стороны, которая считалась почетной; она должна была избегать хождения среди гостей-мужчин. Особенно подчеркивалось, что женщину покупали, имея в виду существование института калыма. Отмечалось и ее приниженное положение в семье мужа после ее переезда в его юрту, когда запрещалось молодой вслед за свадьбой открывать лицо в присутствии старших родственников мужа - мужчин. Путешественники - наблюдатели тувинского быта неоднократно отмечали, что тувинская женщина, в отличие от мужчин, должна была постоянно выполнять те или иные домашние работы, в то время как мужчина

мог себе позволить отдыхать. Не могла женщина и вторично выйти замуж, если у нее имелись дети. Девочек обычно сватали еще малолетними, но более взрослые девушки должны были подчиниться воле родителей, если они настаивали на избранном ими женихе для дочери. Наконец, отмечалось и обычное для тувинцев выражение, которым пользовался муж во время своей беседы с другим мужчиной: "Мээн багай кадайым"("моя плохая жена"), коль скоро вел разговор о своей супруге.

Однако все эти факты, которые казалось бы, безусловно свидетельствуют о приниженном положении женщины в тувинском дореволюционном обществе, вступают в противоречие с другими фактами, также отмеченными в тувиноведческой литературе, в частности с добрачной половой свободой.

Многие наблюдатели тувинского быта неоднократно писали о большой половой свободе незамужних девушек. В частности, Ф. Кон обратил внимание на то, что одной из характернейших особенностей сойотов (тувинцев - С.В.) "было их отношение к женщине. Во многих сойотских поселках... мне приходилось видеть юрты, в которых жили взрослые девушки, каждая в отдельной юрте. Это делалось для того, чтобы девушка могла принимать своего возлюбленного, несмотря на то, что ни девушка, ни парень не собираются скрепить своего союза брачными узами"[4]. Исследователь приводит и такой пример поразившей его свободы в поведении девушки. По словам Ф. Кона, тувинец, работавший в его экспедиции в начале 1900-х годов, отправился ночевать к своей невесте и провел с нею всю ночь. "Все это считалось в порядке вещей. Но тут же я узнал, что у этой невесты за ночь до этого ночевал другой, что равным образом считалось настолько в порядке вещей, что жених знал об этом. Только после того, как невеста переехала из своей юрты в улус жениха, связь с другим считается предосудительной".[5] Более того, "созревшие девушки без стеснения вступают в связь с парнями, лишь бы не днем, и поэтому, соглашаясь, они отпрашиваются до ночи".[6]

Мне уже приходилось писать о том, что еще в недавнем прошлом в западной Туве была распространена специфическая ночная игра ойтулааш. Участвовавшие в ней девушки вступали в связь с кем-либо из парней - участников игры, что считалось вполне естественным и никем не осуждалось.[7] Рождавшиеся вне брака дети воспитывались родителями девушки, причем обычно в таких случаях бабушка и дедушка ребенка считались его матерью и отцом, а это никоим образом не мешало ее вступлению в брак.

Не было приниженным и положение замужней матери в семье. Мать, особенно пожилая, имевшая взрослых сыновей, неизменно пользовалась у тувинцев большим уважением со стороны всех членов семьи. Это обстоятельство нашло и яркое отражение в культуре. Наиболее почитаемым онгоном (ээрен) в семье был эмегельчи-ээрен - вместилище духа покойной матери, бабушки, покровительницы юрты, семьи, очага. Любовью, уважением и защитой пользовалась сестра со стороны взрослого брата. Один из героев тувинского эпоса, Хан-хулюк, говорит, защищая свою сестру: "Моя единственная младшая сестра, которую я берегу как зеницу ока, как кость пальцев".[8]

Выходившую замуж девушку поддерживали материально все ее родственники, демонстрируя любовь и уважение к ней на завершающей стадии свадебного цикла, собирая ей подарки для обустройства юрты с имуществом, которое должно было стать приданным невесты.

Можно ли, зная эти факты говорить "вообще", что женщина была у тувинцев всегда принижена, лишена какой-либо свободы? Такие мнения, высказанные в литературе, отражали попытки однозначных оценок сложных явлений в социальной жизни традиционного тувинского общества. Между тем, отношение к женщине и ее роль, степень ее свободы менялись в течение ее жизни, зависели от тех социальных ролей, которые претерпевали изменения в течение ее жизненного цикла.

До замужества девушка росла в своей семье, являлась членом своего рода и пользовалась защитой членов семьи и родственников, в особенности со стороны отца, матери и братьев. Выходя замуж, она должна была уйти в чужую семью, чужой род, жить среди чужеродцев. Ее положение резко менялось, изменялась и ее социальная роль. И степень свободы существенно менялась.

Чем была вызвана половая свобода девушки до замужества? Только ли это было пережитком половой свободы, характерной для более ранних эпох? Не исключая последнего, остановимся на некоторых особенностях психологии тувинского семейного быта, на мой взгляд, немаловажным факторе добрачной половой свободы девушек. Еще Ф. Кон писал, что тувинцы страшно любят детей.[9] Стареющие родители повзрослевших детей, которым предстояло уйти из родительского дома, создав свою семью, мечтали вновь обзавестись маленьким ребенком. Им мог быть лишь ребенок, рожденный дочерью вне брака, который обычно оставался в семье родителей матери и как бы усыновлялся ими, считая и называя свою бабушку матерью, а дедушку отцом. Появление такого ребенка было невозможно без неограниченной половой

свободы дочери-девушки. Поэтому ее свободное добрачное поведение не только не осуждалось, а в определенной мере и поощрялось родителями. Этому способствовали и осенние игры молодежи - ойтулаащ, уже отмеченные мною выше. Заметим, что, имея ребенка, оставленного у родителей, девушка ни в какой мере не утрачивала в глазах возможных женихов своей привлекательности и шансов на успешное замужество.

Ситуация менялась после замужества, когда супружеская верность становилась условием нормального брака, а измена могла привести к разводу. Став женой чужеродца, что было обусловлено экзогамией и ее пережитками, женщина была в значительной мере подчинена мужу, становилась зависимой от его родни. Название женщины "херекчок" адресовалась главным образом замужней женщине, но не потому, что это было якобы проявлением пренебрежения к ней со стороны феодалов, как полагали некоторые исследователи тувинского быта, оно служило отражением того, что замужняя женщина являлась в семье представителем чужого рода. Различного рода запреты, налагавшиеся на женщину, были связаны прежде всего с широко распространенными у многих народов представлениями о нечистоте женщины в определенные циклы ее жизни, и их строгое соблюдение предписывалось прежде всего замужней женщине в ее новой семье, т. е. в среде чужеродцев. Напряженный изнурительный и почти непрерывный труд замужней женщины в течение всего светового дня был вызван отнюдь не приниженным ее положением в семье, а суровой хозяйственной необходимостью в условиях поло-возрастного разделения труда, когда мужчина был и добытчиком на охоте, и пастухом, и земледельцем, а на плечи женщины ложились все домашние заботы, весьма трудоемкие в условиях кочевого быта(дойка скота, приготовление пищи, шитье одежды, обработка шкур, уход за детьми и др.).

Впрочем, это не относилось к семьям богатых скотовладельцев, где жена бая почти никакими хозяйственными работами не была занята. В начале XX в. Ф. Кон обратил внимание на то, что "положение женщины в семье находилось в строгой зависимости от зажиточности и положения. В богатых семьях жена ничего не делает, если не считать делом покрикивание на разбаловавшихся детей или мелкой работы по дому; в бедных семьях женщина была завалена работой до усталости, до изнеможения".[10] В байских семьях женские работы выполнялись зависимыми женщинами, слугами.

То обстоятельство, что женщина в семье мужа была чужеродкой, определялось и нормами обычного права. Поэтому

она при разводе возвращалась в родную семью, должна была оставить детей в семье мужа, поэтому и, будучи вдовой с детьми, не могла выйти вновь замуж; исключением было лишь право стать женой брата мужа.

Вместе с тем рождение детей, особенно сыновей, значительно повышало статус замужней женщины. Пожилая женщина-мать, имевшая взрослых детей, могла уже опереться на их помощь, а при необходимости и на защиту. Она все более приобретала уважение родственников мужа, членов рода, среди которых она жила и которому принадлежали ее дети.

Таковы основные факторы, определявшие положение женщины, степень ее свободы в традициях тувинского кочевого общества.

1 См.: *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961; Он же. Историческая этнография тувинцев: проблемы кочевого хозяйства. М., 1972; Он же. История народного искусства Тувы. М., 1974; Он же. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.
2 *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию // За пятьдесят лет. М., 1934. Т.3.
3 История Тувы. М., 1964. Т.1. С.313.
4 *Кон Ф.* Указ.соч.С.128.
5 Там же.
6 Там же. С.131.
7 См.: *Вайнштейн С.И.* К истории ранних форм семейно-брачных отношений у тувинцев ойтулаш // Сов. этнография, 1964. N 2. С.123-125.
8 Тувинские народные сказки. М. 1971. С.45.
9 *Кон Ф.* Указ. соч. С.142.
10 Там же. С.137.

Е. П. Батьянова

ЖЕНЩИНЫ-ШАМАНКИ У НАРОДОВ СИБИРИ

Шаманизм - одна из ранних форм религии, распространенная у многих народов мира. В основе шаманизма лежит вера в различного рода духов, населяющих мир, и связь людей с этими духами. Служители шаманистской веры - шаманы: они выступают в роли посредников, связывающих людей и духов, осуществляя общение с духами обычно во время специальных религиозных сеансов (камлание - тюркск.) в состоянии чрезвычайно высокой степени психического возбуждения (шаманский экстаз и пр.).

Одной из особенностей шаманистской религии является то, что в роли служителей культа здесь могут выступать как мужчины, так и женщины. Правда, жреческая роль мужчин и женщин в разных формах шаманства неодинакова. Так, этнографы различают у сибирских народов шаманство семейное, индивидуальное и профессиональное, и если в семейном шаманстве приоритетная роль принадлежит женщинам, то в шаманстве индивидуальном, а тем более, профессиональном, главенствуют мужчины. Остановимся подробнее на характеристике в этой связи названных форм шаманства.

Шаманство семейное, по-видимому, наиболее архаичная из его форм. Оно распространено у аборигенов Крайнего Северо-Востока Сибири (чукчей, коряков, юкагиров, ительменов, эскимосов) и других народов. Шаманское действо производится здесь в рамках отдельных семей. Так, православный миссионер А. Агентов охарактеризовал чукотское шаманство следующим образом: "Шаманов для отправления общественного служения нет, но каждый домохозяин сам исполняет свои религиозные обряды"[1]. Классик чукотской этнографии В.Г. Богораз вместо термина шаманство семейное относительно чукчей использовал понятие шаманство поголовное, так как здесь все члены семьи (включая маленьких детей) во время праздников имели право и даже обязаны стучать в бубен, изображая общение с духами. Аналогичные шаманские действия производили и все приглашенные на семейный праздник. Богоразу неоднократно приходилось наблюдать сеансы поголовного шаманства, когда, по его описанию, "вся семья вместе с родственниками, друзьями и гостями, человек 20 или 25, ревела, плясала и выла спереди и сзади огнища"[2]. Естественно, что поголовное шаманство предопределяло приблизительно равное количество шаманящих мужчин и женщин. Правда, женщине как главной хранительнице семейного очага чаще приходилось прибегать к шаманским действиям и приемам для того, чтобы исцелить детей, испросить у духов благополучия для всех членов семьи или разрешить какие-либо другие семейные проблемы. С. Крашенинников отмечал, что у коряков все старые женщины - шаманки. Об особой шаманской предрасположенности, врожденном шаманском даре женщин говорили Богоразу чукчи. До сих пор у чукчей и коряков многие пожилые женщины, не считающие себя шаманками, владеют шаманскими приемами и используют их для того, например, чтобы "изменить погоду" или, играя на бубне, излечить себя или близких родственников.

Правда, и у чукчей, и у коряков, помимо семейного шаманства, существовало шаманство индивидуальное, т.е. имелись общеприз-

нанные специалисты-шаманы высшего класса, услугами которых пользовались не только родственники, но и ближние, и дальние соседи. И, хотя среди таких выдающихся шаманов имелись как мужчины, так и женщины, все-таки первенство здесь принадлежало мужчинам. Об этом свидетельствует, в частности, семейный фольклор народов Северо-Востока, героями которого обычно являются шаманы-мужчины. Мужской приоритет в индивидуальном шаманстве в XIX - начале XX в. прослеживается у большинства сибирских народов. Так, в дневниках путешественников, миссионеров, а также в работах этнографов этого периода упоминаются преимущественно шаманы-мужчины: индивидуальное мужское шаманство была как бы на виду, в то время как семейное - женское - оставалось в тени, скрытым от посторонних наблюдателей. Но все же и в индивидуальном шаманстве первыми мастерами шаманского искусства, по-видимому, являлись женщины, и это подтверждает целый ряд обстоятельств. Во-первых, большие шаманские способности женщин по сравнению с мужчинами признаются многими сибирскими народами. И, вероятно, поэтому у ряда народов Восточной Сибири период шаманской подготовки - "испытаний", которые "устраивали духи" будущим шаманам, у женщин был гораздо короче, чем у мужчин. "Женщине нечего готовиться, она и так шаманка",- говорили по этому поводу чукчи В.Г. Богоразу.

У многих сибирских народов шаманы-мужчины в разных обстоятельствах принимали женский облик: заплетали косы, складывая их по-женски, камлали в женской одежде, нашивали на шаманские кафтаны металлические круги, изображавшие женскую грудь (якуты). Кроме того, у чукчей, коряков, кочевых чуванцев существовали так называемые шаманы превращенного пола - мужчины, которые не только постоянно носили женскую одежду, но и во всем уподоблялись женщинам : переходили на женский язык[3], меняли голос в подражание женскому, выполняли женские работы и даже имели "мужей" мужчин. Такие лица "превращенного пола" считались наиболее сильными шаманами. Примеры шаманского травестизма свидетельствуют, в частности, о высоком статусе женского шаманства. В приобщении к женскому многие шаманы-мужчины видели один из способов совершенствования своего магического дара, что косвенно подтверждает гипотезу о том, что первыми шаманами являлись женщины. С большей определенностью об этом свидетельствуют примеры и по другим народам. Так, у алтайцев, тувинцев, бурят, желтых уйгуров в преданиях о начале шаманства первыми ша-

манами выступают женщины. В алтайском эпосе вообще не упоминаются шаманы-мужчины - только женщины.

Правда, у многих народов считалось, что роды разрушительно влияют на магические способности женщин, поэтому наиболее сильными шаманками считались девушки и старухи. Мифический герой коряков Эмемкут (сын прародителя Кутхиняку) был знаменитым шаманом, но потерял свою шаманскую силу после того, как был превращен Тритоном в женщину и родил ребенка. На Колыме якуты-шаманы во время камлания надевали одежду, которую носили девушки, но ни в коем случае не замужние женщины. Считалось, что все материальные предметы, связанные с родами, уничтожают шаманскую потенцию. Так, чукотская шаманка жаловалась Богоразу, что свекровь с целью лишить ее шаманской силы напоила ее послеродовой жидкостью собаки. Но имеются и противоположные примеры. Так, по записи Г.В. Ксенофонтова, сделанной им у вилюйских якутов, местных шаманов во время испытаний духи не только рассекали на части, но и заставляли их рожать[4]. Таким образом, роды являлись своеобразной символической инициацией шаманы-мужчины.

В целом в семейном и индивидуальном шаманстве статус женщины-шаманки был достаточно высок. Рассмотрим, какова была роль женщин в шаманстве профессиональном, которое распространено у всех южносибирских народов : алтайцев, тувинцев, хакасов, бурят, телеутов и пр., а также у эвенков, эвенов и др. Для него характерна очень сложная система идеологии и обрядности, требующих от шамана не только особо организованной психики, повышенной интуиции, но и глубоких знаний родословных и фольклора, артистизма, исполнительского мастерства. Шаман и сказитель у ряда южносибирских народов могли совмещаться в одном лице. Шаманские сеансы у алтайцев, бурят, хакасов, телеутов, шорцев происходили обычно при большом стечении народа; каждое селение , каждая религиозная община имели особое "священное" место, где регулярно происходили камлания, сопровождаемые ритуальными закланиями животных. В профессиональном шаманстве, безусловно, первенствовали мужчины-шаманы. Шаманство здесь являлось видом общественной деятельности, участие женщин в которой было ограниченно. Шаманы выступали чрезвычайно важными фигурами в сельских общинах. Они оберегали этноконфессиональные общины от чужеродного влияния, в частности возглавляли борьбу общин с православной миссией, контролировали воспроизводство традиций, руководили различными общественными мероприятиями. Сам термин кам (шаман) в языках многих тюркских народов оп-

ределяет исключительно мужчин. Для именования женщин-шаманок у тюрков и монголов существовал термин удаган", происхождение которого ассоциировалось с очагом, огнем (от - эне)"[5].

Тем не менее и среди профессиональных шаманов сибирских народов было немало женщин. Н.А. Алексеев, автор нескольких книг о шаманизме тюрок в Сибири[6], приводит данные о количественном соотношении мужчин и женщин среди тюркских шаманов на конец XIX - начало XX в. В большинстве случаев численность мужчин существенно преобладает. У челканцев, например, один из стариков-информаторов назвал Алексееву 14 шаманов и лишь 1 шаманку, камлания которых ему приходилось видеть. В окрестностях села Бешпельтир Шебалинского района Горного Алтая Алексееву назвали девять известных здесь в прошлом шаманов и только двух шаманок. По моим подсчетам, в 1920-1930 гг. среди телеутских шаманов насчитывалось четверо мужчин и четверо женщин. В некоторых селениях тюрков Южной Сибири шаманящих женщин было больше, чем мужчин, но и здесь шаманы всегда считались служителями более высокого ранга, чем шаманки, что было связано, в частности, с господством у южносибирских народов патрилинейного рода: женщины здесь не имели права принимать участие в определенных религиозных церемониях, например камлать высшему небесному божеству Ульгеню и пр. Все же роль женщины в шаманстве южносибирских народов была весьма существенна.

Надо отметить, что с начала освоения Сибири русскими российские власти, опираясь на православную церковь, постоянно и целенаправленно боролись с шаманизмом. Значительная часть сибирских "инородцев" в XVIII-XIX вв. приняла христианство и окончательно порвала с шаманистской религией. Тем не менее на рубеже XIX-XX в. институт шаманизма в Сибири продолжал существовать и в каждом селении "язычников" обычно практиковало несколько шаманов. Сибирский шаманизм был существенно разрушен в 1930-1940-е годы, когда власти обрушили на шаманов волн репрессий. Шаманы были объявлены классовыми врагами, пособниками кулаков, у них изымались бубны и прочая атрибутика, многие из них были привлечены к суду, сосланы, расстреляны. Шаманская деятельность была запрещена. Шаманы группами и в одиночку раскаивались и отрекались от своего ремесла на специальных собраниях, на страницах газет и журналов, в частности журнала "Безбожник". Репрессиям подвергались в первую очередь шаманы-мужчины.

К шаманкам власти относились более снисходительно и терпимо. И в том, что институт шаманизма сохранился у сибирских

народов до настоящего времени, значительная заслуга принадлежит женщинам, так как с 1940-х и до середины 1980-х годов сибирский шаманизм - это преимущественно женский. В наибольшей степени у коренного населения Крайнего Северо-Востока, где, как и 100 лет назад, многие пожилые женщины могут исполнять простейшие магические действия с использованием бубна, связанные с шаманизмом. Что же касается Южной Сибири, то за годы советской власти шаманизм здесь существенно упростился, утратил красочность, зрелищность. И если раньше сеанс камлания представлял собой обряд большой общественной значимости и походил на своеобразный праздник, в котором участвовало большое число людей, то сейчас он являет собой некий колдовской сеанс, в котором принимают участие два действующих лица: пациент и шаман, иногда в присутствии одного-двух родственников или случайных посторонних лиц.

Во время экспедиционных работ у телеутов в 1970-1980 гг. мне довелось близко познакомиться с двумя представительницами этого народа, которые славились в округе как шаманки (камы): Татьяной Васильевной Маньшевой (1911 года рождения, умерла в 1993 г.) и Анной Ивановной Каптияковой (1922 года рождения, умерла в 1983 г.). Обе женщины в роду имели шаманов, у обеих начало шаманской деятельности было связано с мучительными припадками в молодости (шаманская болезнь). Некоторые черты их внешнего облика и манеры общения с окружающими (пронизывающий взгляд, повышенная реактивность) характеризовали их как лиц с неординарно организованной психикой. Их шаманские функции заключались в гадании, предсказаниях, но главным образом в лечении, и не без успеха, "от порчи, испуга", а также ряда специфических нервных заболеваний, связанных с представлениями телеутов о душах живых и мертвых людей. Шаманки обслуживали пациентов за небольшое вознаграждение - подарки (сапоги, одежда, водка или денежная плата 30-100 рублей). В время камлания обе пользовались колотушками (орбу) или веником, бубнов не имели, хотя, по некоторым свидетельствам, относились к шаманкам высшего разряда, имевшим право камлать с бубном. Камлание производилось в специальной, но мало чем отличавшейся от обычной одежде, как правило, ночью, и продолжалось несколько часов.

"Нагрузка" у шаманок была достаточно велика: почти каждый телеут в течение жизни несколько раз обращается за помощью к каму. Кроме того, услугами шаманок пользовались проживающие по соседству шорцы и алтайцы. Обе шаманки были, безусловно,

незаурядными личностями, и, общаясь с ними, я постоянно удивлялась их уму и проницательности. До пенсии обе они работали в колхозе, их шаманская деятельность преследовалась властями, но, будучи твердо убеждены в своем шаманском предназначении, они на протяжении десятков лет упорно занимались шаманской практикой. Так, Т.В. Маньшева шаманила более 50 лет, несмотря на многократные предупреждения властей, вызовы и приводы в милицию, шестимесячное тюремное заключение и пр.

Отмечу, что сейчас, когда "колдовская наука" с подачи прессы и телевидения широко внедряется в массы, многие из представителей сибирских народов, преимущественно женщины, оказались чрезвычайно восприимчивыми к такого рода знаниям. Причем население четко различает традиционную магию, связанную с шаманством, и магию новоявленных колдунов. И если деятельность последних резко осуждается, то шаманство рассматривается как неотъемлемый атрибут этнических культур Сибири и Севера.

С начавшимся в годы перестройки подъемом национального самосознания сибирских народов наблюдается повсеместное возрождение шаманизма. И, вероятно, по мере того как он будет приобретать общественную значимость, мужчины снова займут приоритетное место в этой области религиозно-общественной деятельности.

1 *Аргентов А.* Описание Николаевского Чаунского прихода // Записки Сиб. отд. РГО. 1957. Кн. 111. С.80.

2. *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. М., 1910. С.7.

3 У чукчей существуют фонетические различияя в языке мужском и женском.

4 *Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930. С.8.

5 *Дьяконова В.П.* Шаманки в традиционном обществе народов Саяно-Алтая // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск, 1992. С.8.

6 *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX- начале XX в. Новосибирск, 1980; он же: Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.

Г. Г. Ершова

ЖЕНЩИНА И РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИИ

Относясь к ранним формам религии, шаманство было известно практически всем народам мира и, подобно многим явлениям человеческой культуры, прошло определенный путь в своем развитии. Возникнув в глубокой древности, в течение длительного периода оно оставалось, вероятно, главным, центральным культом, включавшим в себя почти всю религиозную деятельность человеческого коллектива, а практика шамана охватывала почти все основные сферы жизни общества, к которыми относится в первую очередь лечебная деятельность, обеспечение питанием, включающее выработку гастрономических норм, регуляция репродукции популяции и в какой-то мере выработка системы норм моральных ценностей внутри коллектива.

Археологи полагают, что отдельные находки указывают на существование прото-шаманов уже в каменном веке. Конечно конкретные истолкования рисунков и ритуальных предметов всегда останутся спорными, но в принципе не будет ошибкой искать следы шаманства в палеолите.

Другим доводом, говорящим в пользу утверждения о существовании зачатков шаманизма уже в каменном веке, могут быть этнографические материалы, согласно которым шаманство как основной, центральный культ характерно для народов, занимающихся охотой и скотоводством.

Собственно это не столь принципиально - выявление точной даты возникновения шаманизма. Совершенно очевидно одно, что он возникает в тот момент, когда едва сложившийся человеческий коллектив начинает заниматься совместной борьбой за свое выживание - будь то среди природы или среди других человеческих коллективов. В том или ином виде институт шаманства утверждается повсеместно, служа единым целям, но имея различные формы чисто обрядового характера.

С возникновением земледелия появляются и становятся главными иные культы, связанные с уже фундаментальным обожествлением производящей силы земли и растительности. Эти культы набирают силу и постепенно видоизменяют и оттесняют шаманство, лишая его прежнего общественного значения.

В более поздние эпохи, с образованием развитых политеистических религий, шаманство как бы оттесняется на задний план, став специфическим культом с ограниченными функциями. Мо-

гучие боги, занявшие центральное место в религиозных воззрениях человеческих обществ, оказались недоступными для шамана, да, впрочем, и не очень нужными ему.

С появлением религий классовых обществ (мировых религий) место шаманов занимают жрецы, не претендующие ни на персональное божественное избрание, ни на решение мелких житейских проблем членов коллектива, но зато активно заявляющие свои права на вмешательство в общественную жизнь и даже на власть.

Казалось бы, при таких условиях шаманизм должен был быть неминуемо обречен на исчезновение, однако это совсем не так, и мы тому свидетели. Даже в нашем, якобы глубоко атеистическом обществе, где сплошь и рядом жили одни лишь материалисты, с отменой идеологических ограничений как грибы после дождя стали возникать всякого толка наследники шаманов, действующие под вполне современным, но не менее неуловимым названием *экстрасенс*. Примечательно, что экстрасенсами называют теперь всех тех, кого раньше именовали: колдунья/колдун, ведьма, гадалка (астролог), знахарка/знахарь - проще говоря, это всегда была "бабка" - главный специалист в области народной медицины, а также в урегулировании отношений между членами коллектива, помощник в решении личностных проблем и борец за повышение урожайности хозяйства. Бабка, которая никогда не исчезала, передавала свои знания и продолжала свою деятельность порою в тяжелейших условиях подполья, рискуя свободой и вместе с тем совершенно, как правило, не претендуя на материальную выгоду.

Классический образ ведьмы (по современному - экстрасенса) мы встречаем в "Олесе" Куприна. Ее знания, полученные от своей бабки, нужны людям, и вместе с тем они внушают страх. Официальная церковь (как и тоталитарное государство) не приемлет конкуренции и расправляется с колдуньей, манипулируя охваченной ужасом толпой.

Если рассматривать чисто внешний аспект, то под категорию шаманства можно подвести лишь обряды, в которых путем камлания шаман вводит себя в экстатическое состояние для общения с духами. Однако если обратиться не к форме, а к содержанию его деятельности (т. е. будем говорить не о шаманстве, а о шаманизме как системе верований), то нас заинтересует совсем иное, а именно те цели, ради которых шаман осуществляет свою практику, - цели же все те же, что и у упомянутой выше бабки - обеспечение питанием, лечение, решение персональных проблем от-

дельной личности и достаточно ограниченного коллектива, связанного, как правило, определенными отношениями родства.

Есть достаточное количество материалов для наблюдения за приспособлением и использованием услуг шамана в обществах возникающей государственности. Наблюдается отчетливая тенденция попыток использования в ранних государствах института шаманства для политических нужд - и какое-то время удается сохранить это сосуществование, а точнее - до четкого формирования религиозной системы как идеологического манипулятора для организации общества.

В качестве иллюстрации этого переходного периода можно рассмотреть практику майя классического периода. На одном из керамических сосудов , покрытом полихромной росписью, сохранилось изображение обряда прорицания, поясняемое текстами. Жрец, находясь в экстатическом состоянии под действием наркотического вещества, предсказывает засуху на ближайшее 20-летие. Засуха являлась, несомненно, большой бедой государственного значения, для предотвращения которой земледельцы должны были принести дополнительные жертвы. Только на таких условиях можно было договориться с богами о создании благоприятных климатических условий для обеспечения урожаем. Однако любопытно не это: руководит обрядом верховный жрец, представляющий в данный момент официальную светскую и религиозную власть. Но для осуществления самого прорицания в качестве жреца-исполнителя выступает безусловно все тот же шаман, находящийся еще как бы на государственной службе. Примечательно, что при этом ему помогает и управляет его видениями женщина-помощница. Она вводит шаману наркотическое вещество, определяет по изменению сердечного ритма момент наступления экстатического состояния, гримирует его и с помощью ярких цветных вееров меняет видения. Ритм, создаваемый оркестром из трех музыкантов, вполне способен заменить сибирский шаманский бубен. Таким образом присутствует весь набор фасцинирующих элементов, воздействующий на шамана (через органы слуха, зрения, медикаментозными средствами).

Мезоамериканский материал несколько перекликается с древнегреческой реальностью. Речь идет о знаменитой Пифии, жрице-прорицательнице при храме Апполона в Дельфах. В экстатическом состоянии она сообщала прорицания жрецу, а тот уже обрабатывал их для государственных нужд, облекая в соответствующую форму.

Итак, схематично определяется, что: на заре возникновения человеческого сообщества так называемая шаманская практика,

преображаясь в раннюю форму религии, обеспечивала целиком и полностью нужды членов коллектива и гармонично вписывалась в его функционирование. В раннеклассовых обществах институт шаманства используется уже целенаправленно в интересах государства и начинает существовать как бы в двух сферах - естественной (для людей) и принудительной (для государства). Государственная религия при этом все больше отходит от конкретного вмешательства в судьбу каждого человека, управляя сообществом единоверцев в целом. В современных развитых государствах окончательно обрисовывается размежевание интересов государственной идеологии и несколько сникшего шамана, продолжающего тем не менее служить интересам реального человека.

Что позволяет шаману продолжать свое непобедимое существование? Прежде всего то, что он никогда не отрывается от личности, сохраняя возможность активно вмешиваться в ее судьбу. Как бы не менялась жизнь, человек продолжает болеть, любить, ненавидеть, заботиться о содержании своего потомства. Именно в этих простых заботах и страстях проходит жизнь человека, и в особенно тяжелые моменты он ищет способы непосредственного воздействия на реальность - и в этой задаче первым другом и помощником продолжает оставаться все тот же шаман, как бы он не назывался.

Хотелось бы отметить, что чисто шаманские атрибуты - бубен, мухоморы - это местный сибирский колорит (как панцирь черепахи и наркотический гриб у майя). Экстатическое состояние достигается и с помощью долгих постов и молитв. Немало примеров шаманов дает и история христианства (бесноватые, юродивые, святые, старцы и т.д.).

Не будем останавливаться специально на роли женщины в шаманстве - этой теме посвящена специальная статья. Однако хотелось бы упомянуть, что некоторые материалы (как, например, практика травести) наводят на мысль, что женщины-шаманки относятся к более древнему пласту в институте шаманства, нежели шаманы-мужчины.

Чрезвычайно любопытные материалы (также публикуемые в нашем сборнике) были представлены Галиной Александровной Комаровой по данным полевых исследований в районе экологического бедствия в Кыштыме под Екатеринбургом, где в конце 40-х - середине 50-х годов произошел ряд радиоактивных выбросов и большая группа населения оказалась в зоне заражения.

Как только беда стала очевидной, определился тип поведения: мужчины ведут себя пассивно, обреченно. Единственный выход - пьянка. Женщины же, несмотря на чудовищную безвыходность,

пошли по пути активной борьбы за выживание (см. статью Г. А. Комаровой). Как и на каком уровне сознания и познания осуществляется этот естественный поиск спасения? Какое чутье позволило женщинам в условиях полной неинформированности во-первых, осознать беду; во-вторых определить ее тип (без знания физики, медицины и прочих наук) и выявить необходимые лекарственные средства; и, наконец, изменить даже религиозные традиции?

Видимо, в женщине заложена некая особенная подсознательная аналитическая способность выявлять все доступные средства и мобилизовать все возможности организма ради спасения своего потомства не только в конкретных случаях, но и говоря о человеческом роде вообще. И эта задача становится для нее определяющей во многих поведенческих ситуациях. Именно женщина была, есть и будет настоящей "шаманкой", обеспечивающей выживание соплеменников. Эта задача для нее в каком-то глобальном, космическом плане настолько важна, что материальная сторона бытия отходит на последний план.

Женщине нечего делать в управляющих структурах "мировых религий" - это чисто чиновничий (мужской) государственный аппарат, не имеющий объективных критериев для оценки деятельности священников, которые, как считается, просто несут службу. При этом карьерные интересы в религиозной сфере занимают далеко не последнее место (что, конечно, из лицемерных соображений не афишируется). Скрыто руководствуясь этими интересами, мужчины-клирики, как могут, сопротивляются женской конкуренции. Кстати, в шаманстве основной критерий оценки деятельности шамана или шаманки - это практический результат, который всегда должен быть скор и очевиден. Если результата нет, то к шаману предъявляются самые суровые претензии.

Как свидетельствует пример Кыштымской катастрофы, психика женщины в столкновении реального и потустороннего оказывается весьма устойчивой. Булгаков, кстати, не случайно создал образ Маргариты, живущей чисто земными страстями и имеющей чрезвычайно устойчивую психику, - она вступает в контакт с сатаной, но это не разрушает ее и в результате героиня добивается своего - спасает любимого. Тогда как для Мастера контакт с сатаной оборачивается полной потерей разума. Этнографические материалы, казалось бы, противоречат предыдущему замечанию, поскольку иногда свидетельствуют о большом распространении нервных заболеваний именно среди женщин в регионах с развитым шаманизмом. Прежде всего, речь идет об ис-

терических состояниях. Булгаковская Маргарита тоже ведь находилась в истерике, учиняя разгром квартиры ненавистного ей литературного критика. Однако, в данных случаях истерические припадки не отражают патологических изменений в психике, а лишь являются одним из способов временного достижения особого состояния - известно же, что эти состояния в определенной степени контролируемы. Но эта тема должна стать объектом специального исследования.

В заключение хотелось бы сказать, что анализ материалов приводит к выводу, что биологическая ответственность за потомство, предопределила в женщине исключительные способности, позволяющие ей и контактировать с потусторонним миром, и неведомым чутьем постигать окружающую природу, что и создало ореол таинственности, заложившей основы многих религиозных воззрений. Какова же была роль мужчины во всем этом - тема отдельного разговора.

Н. Я. Дараган

СТРУКТУРА И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ РЕФОРМИСТСКОЙ ОБЩИНЫ
(община в посттоталитарном обществе)

Я хочу дать краткую интерпретацию исследования московской общины "Тинейни", выполненного мною в 1992-1993 гг. при поддержке "Yewish Community Development Fund". Исследование проводилось методом включенного наблюдения, интервьированием по схеме и построением графов[1]. Выводы еще будут дополнены и проверены с помощью анкетирования, однако и к настоящему моменту накоплен материал, позволяющий описать деятельность общины и мотивацию ее членов, сравнить с общинным строительством в дореволюционной России и в США. Соединенные Штаты выбраны для сравнения потому, что в период активной иммиграции в начале XX в. евреи воспроизводили на новом месте свои традиционные общинные структуры, характерные для Восточной и Центральной Европы. Есть научное исследование, посвященное специально этой проблеме: "Евреи Нью-Йорка в стремлении к общине. Эксперимент с кагалом 1908-1922"[2], а также работа, посвященная еврейской общине в Бостоне

в 60-70-е годы[3]. Цели и принципы, в соответствии с которыми создается община, условия ее выживания - все это проанализировано в данных исследованиях детально и в исторической перспективе.

В бывшем Советском Союзе традиция еврейской общинной жизни была прервана. Сейчас встает вопрос об этнографическом изучении силами студентов Еврейского Университета немногих уцелевших еврейских местечек, однако результаты пока трудно прогнозировать. Доступными наблюдению на сегодняшний день оказываются только сравнительно молодые религиозные общины, которые берут на себя роль культурных центров, товариществ взаимопомощи, в какой-то степени даже национальных профсоюзов. Конечно, религиозный характер объединения накладывает отпечаток на всю его деятельность, но в рефомирстской общине эта функция заметно отходит на второй план по сравнению с задачей социализации в своей национальной среде.

Всем опрошенным в ходе интервью было предложено несколько групп вопросов по следующим темам: 1) как они пришли в общину; 2) что хотели найти в общинной жизни; 3) что их больше всего привлекает в ней теперь; 4) почему они предпочли остаться в "Гинейни"; 5) какую роль в общине выбрали для себя. Ответы сложились в достаточно цельную картину, позволяющую реконструировать процесс сложения общины, охарактеризовать ее нынешнее состояние и прогнозировать перспективы ее развития.

Вначале несколько слов о формировании "Гинейни". Условно можно отсчитывать ее историю с 1986 г., когда небольшая группа евреев начала собираться дома Зиновия Когана, чтобы вместе встречать субботу. Других совместных дел у общины тогда еще не было, атмосфера царила дружеская, непринужденная, участники приводили своих друзей, к ритуалу относились творчески, неформально. Женщины в богослужении тогда не участвовали. Община напоминала кружок диссидентов, собиравшихся на московских кухнях в 70-е годы. Уже тогда было избрано реформистское направление - по инициативе лидера Зиновия Когана и при поддержке американского раввина Мейнара Велла. Приверженность реформизму сохранилась у первых общинников. Из этой группы вышел нынешний руководитель российского отделения Всемирного Совета Прогрессивного иудаизма Василий Пауков. Сейчас он израильтянин и с большой теплотой вспоминает ту дружескую обстановку доверия и взаимопомощи, которая царила в общине и которой так не хватало ему в советском, а потом и в израильском обществе. Впоследствии и другие, подобно

ему, вспоминали "Гинейни" как островок внимания и доверия, тепла и дружбы во враждебном океане общественной жизни, характеризуемой бездушной бюрократией чиновников, бездумной жестокостью политиков, равнодушием и хамством в отношениях между людьми.

Община собиралась сначала на одной квартире, потом на другой, потом стала арендовать специальное помещение для синагоги. Сейчас у нее две комнаты в здании клуба: класс для занятий и собственно синагога, в которой размещена и библиотека, предназначенная для прихожан. Членов общины по списку около 90 человек. Однако на праздники собирается вдвое, а порой и втрое больше, причем это не случайные люди, а те, кто периодически приходит в "Гинейни". Есть и такие, кто еще не выбрал для себя окончательно ни религиозного направления, ни группы, к которой он примкнет. Такие люди ходят то к хасидам, то к ортодоксальным иудаистам в синагогу на Архипова, то в "Гинейни".

Состав общины сильно изменился за последние 5 лет, вследствие интенсивной эмиграции, с одной стороны, и благодаря активному притоку новых членов в ситуации "этнического возрождения", сложившейся в стране, с другой. Средний возраст общины перевалил за 40, община стареет, по сравнению со своим первоначальным составом. Большинство в ней составляют женщины. Почти все пришли в общину потому, что их привели туда их друзья или знакомые, которые, в свою очередь, сами друзья или знакомые Зиновия Когана - светского лидера, исполняющего обязанности раввина в общине. Лишь немногие и недавние члены общины пришли туда, узнав по слухам или из газеты "Родник", издаваемой как приложение к "Еврейской газете"; пришли посмотреть и остались.

Почти всех привело в общину стремление приобщиться к еврейской культуре, встретить единомышленников (априори предполагается, что люди общей национальности и веры скорее окажутся таковыми). Для мужчин сравнительно сильна и религиозная мотивация: они пришли молиться и обсуждать Тору. У женщин интерес к религии сравнительно слаб: лишь одна сказала, что ей "хотелось бы понимать Тору, а все это пение и прочее - только накладные расходы на возможность прямо обращаться к священному тексту и обсуждать его смысл". Иначе говоря, она проявила живой интерес к теологии иудаизма, интерпретируемой в реформистском ключе, путем сомнения и поиска.

Для остальных религиозный смысл происходящего отступал на задний план перед возможностью "встретиться и поговорить о жизни", "быть всем вместе и петь хором", "послушать красивое

пение кантора", "узнать новости, познакомиться с гостями общины", "расслабиться и отдохнуть душой". Надо сказать, что все эти моменты включены в само богослужение: чтение недельной главы представляет собой - среди прочего - серьезный разговор о нашей сегодняшней жизни с позиций Торы, гимны позволяют почувствовать свое единение и получить удовольствие от пения хором (один из них так и возглашает: "Как хорошо сидеть здесь всем вместе", а другой - "Давайте радоваться"). Раввин сообщает новости и знакомит с гостями. Важнейшие политические события также не остаются без внимания: община вырабатывает коллективное отношение к ним, моделирует поведение. Обсуждение недельной главы тоже, как правило, увязывается с текущей политикой.

Среди мотиваций членов общины к участию в ней наиболее популярны следующие: "стремление войти в товарищество единоверцев, единомышленников, приобщиться к мировому еврейству". С этим согласились практически 100% опрошенных. На втором месте стоит желание больше узнать о еврейской истории, выучить язык, понимать Тору; на третьем - надежда получить помощь в трудное время. Интересно, что эти результаты коррелируют с данными, полученными Владимиром Шапиро в ходе двухкратного обследования ВААДа. У него на вопрос "Что, по-вашему, означает быть евреем?" 100% выбрали ответ "Ощущать себя частью еврейского народа" и около 90% "Знать и помнить историю своего народа"[4].

Итак, если еврейство воспринимается как участие и знание, давайте рассмотрим, в какой мере, и, главное, каким способом община реализует еврейство своих членов. Начнем с общения, так единодушно признанного приоритетом.

Помимо ритуальных действий, символизирующих единение в ходе службы (пение, обнявшись и раскачиваясь в такт мелодии[5]), момент неформального общения включен в сам порядок богослужения в виде вопросов по недельной главе Торы, обсуждения текущих проблем общинной жизни и вопросов к представленным гостям. Поскольку место членов общины в синагогельном пространстве относительно свободное (как порядок слов в русском синтаксисе), то построение ориентированного графа очень точно описывает ход общения. В качестве графа мы получаем остроугольный треугольник с вершиной - раввином, где частота стрелок существенно преобладает в верхней трети, а направление стрелок преимущественно вверх и вниз, но не по горизонтали. Распределение участников службы в пределах треугольника следующее: верхняя часть - раввин, давние участники общины и

активисты (среди них одна-две женщины), старики общины (преобладают мужчины, одна-две женщины), средняя часть - регулярно посещающие службу общинники среднего и старшего, среднего возраста (в пропорции 4:1, преобладают женщины), основание - молодежь, гости и нерегулярные прихожане. Понятно, что в нижней части графа мы имеем точки, соединенные преимущественно с вершиной, причем стрелки обращены вниз - это люди, вовлекаемые по инициативе лидера общины. В верхней части общение интенсивно и взаимно: вверх - вниз; в средней части преобладают стрелки вверх, но есть и горизонтальные. Это означает, что женщины, которые более всех заинтересованы в общении, в меньшей степени удовлетворяют свое стремление, хотя и делают это зачастую независимо от главы общины.

В целом же представленная схема вполне изоморфна советскому обществу до перестройки. В нем преобладали иерархические вертикальные связи, которые были интенсивней наверху, соответственно в центре, и более разреженными внизу - на местах. Горизонтальные связи были не упорядочены и слабы, что сейчас плачевно сказывается на экономике, и вообще, подчинение было организационной нормой, а партнерство скорее исключением. Такой тип организации был универсален, говорим ли мы об экономике, передаче информации или организации власти. Это был некий советский космос - микропорядок. (Исследования семьи выявили и в этой области преобладание иерархической структуры. Причем характерно, что исследователи подтверждали равноправие мужчин и женщин приблизительно равным количеством брачных пар с мужчиной или женщиной во главе, но отнюдь не равноправным отношением между партнерами).

Еврейская реформистская община в значительной степени воспроизводит эту же модель: информационные потоки интенсивнее наверху, решение формально принимается общиной в целом, однако вырабатывается верхушкой активистов и друзей лидера вместе с ним, последний преподносит его общине, а община принимает или отвергает решение, гораздо реже корректирует его. Таким образом большинству женщин достается функция исполнительного тела общины (калька с английского - executive body), точно так же, как в Советском Союзе решения принимались в центре, а исполнялись на местах. Распределение обязанностей в общине осуществляется двояко: чаще по инициативе сверху, но иногда по выбору самих общинников, подтвержденному раввином.

Надо признать, что в качестве executive body женщины общины "Гинейни" чрезвычайно эффективны. Их усилиями подготав-

ливаются праздничные церемонии, оформляется помещение синагоги, осуществляется гуманитарная помощь. Женщины разучивают гимны и активно занимаются ивритом. Если в синагоге соотношение мужчин-женщины 1:2, то в классе это соотношение меняется на 1:4, 1:5. Иначе говоря, женщины оказываются более подготовленными к передаче культурной традиции.

Если степень вовлеченности в общинные дела и знаний у женщин "Гинейни" сравнительно высока, то по уровню лидерства они значительно отстают от мужчин. Формулы комбинаторики позволяют вычислить число возможных контактов для каждого члена группы известной численности, число реализованных контактов можно наблюдать эмпирически, их соотношение покажет значимость человека в данной группе, то есть его способность к лидерству в ней. Надо признать, что в "Гинейни" вообще сейчас нет второго лидера, сопоставимого с исполняющим обязанности раввина Коганом, что лишает общину возможности делиться даже при существенном увеличении численности. Но что характерно, среди потенциальных лидеров (восемь человек) только две женщины.

Очевидно, что представленная мною структура и деятельность общины принципиально отличаются как от кагала с его развитыми формами кооперации и замкнутой структурой, типичного для европейского явления, впоследствии перенесенного на американскую почву, так и от городской локальной общины (этнической или религиозной). Используя печально известную формулу "искусство, национальное по форме и социалистическое по содержанию", мы охарактеризовали бы общинную жизнь в данном случае, как нечто обратное - этническую (религиозную) по содержанию и социалистическую (советскую) по форме.

[1] Графом называется фигура, состоящая из точек, съеденных отрезками. Если отрезки направленные (имеют стрелки) возникает ориентированный граф. (См. Оре. О. Графы и их применение. М., 1965)

[2] *Yoren Arthur A.* New York and the Quest for Community. The Kehillah Experiment 1908-1922. N.Y., 1970.

[3] *Levine Hillel*, Harmon Lawrence. The Death of an American Jewish Community: A Tragedy of Good Intentions. N.Y., 1992.

[4] *Шапиро В.Д., Черняков В.В.* Первая сессия ВААДа, Одесса, 1990; Социологический анализ. М., 1991; Те же: Вторая сессия ВААДа, Кострома, 1991. Социологический анализ. М., 1992.

5 Особого внимания заслуживают ритуальные обьятия в ходе службы в реформистской общине. Они призваны установить и символизировать братство, т.е. бесполые товарищеские отношения между общинниками. Реформизм пришел к нам из Америки, где феминистки прилагают столько усилий к снижению роли пола в социуме. В нашем же сексистском обществе традиция ритуальных объятий приобретает особое значение: раввин подчеркивает, что обнимаются мужчины и женщины, снимая тем самым напряженность в отношениях между полами. Действие это выступает как культурная новация по отношению к религиозной культуре в целом. Напомним, что в ортодоксальных еврейских общинах мужчины и женщины во время службы находятся в разных помещениях. В христианстве, где есть представление о загробной жизни, бесполая модель поведения связана с раем, а половые различия с адскими муками. Наказаны люди часто бывают сообразно своему полу, а спасены помимо него.

Р. Ш. Джарылгасинова

ПРАЗДНИК ДЕВОЧЕК - ПРАЗДНИК КУКОЛ (ХИНА-МАЦУРИ) В ЯПОНИИ

В традиционной календарно-праздничной культуре японцев особое место занимают праздники детей: это Праздник девочек, или Праздник кукол (по традиционному календарю - 3-й день 3-го лунного месяца; по григорианскому календарю - 3 марта), Праздник мальчиков (по традиционному календарю - 5-й день 5-го лунного месяца; по григорианскому календарю - 5 мая; после второй мировой войны стал Праздником детей) и праздник Ситиго-сан ("Семь-пять-три") - праздник детей, которым исполнилось три года, семь и пять лет; отмечаемый по традиционному календарю в 15-й день 11-го лунного месяца, по григорианскому календарю - 15 ноября).

Многие отечественные этнографы и фольклористы (например, В. К. Соколова, М.М. Громыко, Т.А. Бернштам, С.Б. Рождественская, Л.В. Тульцова, А.Г. Булатова, М.А. Магомедова и др.) отмечали важную роль детей и их непременное участие в проведении календарных обычаев и обрядов, в играх и развлечениях праздников годового цикла народов нашей страны. Об этом же говорят и материалы по календарно-праздничной культуре народов зарубежной Европы и зарубежной Азии (например, Календарные обычаи, 1973; Календарные обычаи, 1977; Календарные обычаи, 1978; Календарные обычаи 1983; Календарные обычаи, 1985; Календарные обычаи, 1989).

Историко-этнографическое изучение календарных праздников годового цикла японцев, а также полевые материалы, собранные автором во время научных командировок в Японию, свидетельствуют об огромной роли детей в совершении многих календарных обычаев и обрядов, демонстрируют их участие наряду с представителями других возрастных групп в различных обрядово-праздничных циклах, играх и развлечениях. В том или ином объеме участие детей можно проследить в подавляющем большинстве праздников годового цикла. Более того, как мы отмечали, в японском традиционном праздничном календаре издавна бытуют праздники детей.

Мы остановимся на характеристике Праздника девочек (или Праздника кукол). Это безусловно один из наиболее поэтических, красочных весенних праздников японцев. В течение нескольких веков Праздник девочек, или Праздник кукол, входил в состав государственных торжеств. После второй мировой войны он был исключен из числа официальных праздников японцев, однако продолжает жить в культуре народа. Об этом свидетельствуют литературные и музейные источники, а также наши полевые материалы, собранные во время научной командировки в Японию в 1982 г. (март, апрель, май) и в 1988 г. (апрель, май).

С глубокой древности куклы являются важнейшей частью японской культуры. Возможно их прообраз можно видеть уже в неолитических глиняных божествах догу (VII тыс. до н.э. - V в. до н. э., эпоха дзёмон), которые, очевидно, были связаны и с культами плодородия и с древнейшими погребальными обрядами. Не исключено, что история кукол связана и со скульптурами ханива, которые в первых веках нашей эры (IV-VII вв.) "охраняли" и украшали курганы древнеяпонской знати[1].

Куклам в Японии (как и в других странах мира) в разные исторические периоды придавалось различное значение. В прошлом многие из них играли магическую роль в обрядах. Поэтому вопрос о происхождении некоторых видов кукол продолжает оставаться дискуссионным. Несомненно, что со временем куклы стали одним из видов игр, забав и театральных представлений. Но даже сейчас трудно однозначно определить значение и место кукол в культуре японского народа. Это не только развлечение детей и взрослых. По-прежнему куклы играют огромную роль в традиционных календарных праздниках японцев. Наконец, это - своеобразная отрасль декоративно-прикладного искусства, вид народного ремесла.

Одни из первых письменных упоминаний о куклах относятся к периоду Хэйан (X-XIV вв.). В эпоху Эдо (1603-1867) куклы стали

частью городской культуры. В это время сложились основные центры по их изготовлению. "Колыбелью японской куклы" считается Киото, где до сих пор народные мастера создают самые разнообразные виды деревянных, бумажных и глиняных кукол. Наряду с Киото, уже давно существуют и другие центры, славящиеся производством того или иного вида игрушек.

В период средневековья в Японии сложились центры, славящиеся производством различных видов кукол. Так, изготовлением деревянных куколок кокэси вот уже более 300 лет славится район Тохоку и, особенно, городок Наруто и его окрестности. Кокэси - наиболее любимая и повседневная игрушка японских девочек[2]. Делают эти игрушки из двух брусков дерева: один - подлиннее, а другой - покороче; из длинного делают туловище, а из короткого - головку, а затем расписывают куклу. Кокэси имеют прическу японской девочки. Каждый мастер на свой вкус создает узор кимоно кокэси. Вот что пишут о кокэси чешские японисты Ян и Власта Винкельхофер, посещавшие в 60-х годах мастеров кокэси в городе Наруто: "Кокэси - это народные деревянные игрушки, которые делаются на севере острова Хонсю. Они напоминают чем то деревянных матрешек. Их размеры - от двух сантиметров до метра, но в среднем - около 20 сантиметров. У куколок нет ни рук, ни ног, лишь круглая, иногда слегка вытянутая головка и цилиндрическое тельце, расписанное поперечными полосками или украшенное орнаментом из красных, зеленых, желтых или фиолетовых цветов. На круглом личике нарисован ротик, нанесены серпы тонких, как бы в удивлении приподнятых бровей, черточка носа и узкие щелки глаз. На висках и на лбу черной тушью нарисованы прядки волос или детская челка. На темени несколько яркокрасных черточек, сделанных кистью. Кокэси бывают разные. В каждой деревне кокэси с характерным только для этой местности орнаментом, формой губ, глаз, носа, челочки или тельца. Коллекционеры безошибочно определяют, где сделана данная кокэси и даже какой мастер ее делал, и для этого им вовсе не надо отыскивать подпись художника"[3].

Изготовлением глиняных кукол хаката-нингё славятся мастера городов Фукуока и Хаката, расположенных на севере о-ва Кюсю. Хаката-нингё делаются из обожженной местной коричнево-красноватой или желтой глины, а затем расписываются яркими красками. Куклы хаката-нингё изображают и красавиц в роскошных кимоно, и борцов сумо, и девочек в нарядных праздничных одеждах. Куклы ояма-нингё изображают актеров театра Кабуки, играющих женские роли. Их очаровательные головки воспроизводят облик наиболее прославленных красавиц из пьес театра Ка-

буки. С особым вкусом выполнены их наряды, сшитые из дорогой парчи и шелка. Каждая кукла как бы застыла в изящной позе, в руках веер или зонтик, в высоких замысловатых прическах трепещут украшения из серебряных шпилек, разноцветных нитей, искусственных цветов. Древним центром создания деревянных кукол, одетых в богатые кимоно (камо-нингё, камогава-нингё, кимэкоми-нинге) был и остается до наших дней город Киото.

Начиная с XVII в. производством глиняных кукол и игрушек фусими-нингё славится район Кансай, а изготовлением кукол из папье-маше - мастера префектуры Аити и окрестностей Токио. Среди этих ярких и веселых игрушек - добродушные тигры, изображения женщины с ребенком за спиной, мальчиков, плывущих на карпе, лошадок, обезьянок, драконов, рыбок, петухов и уточек.

Глиняные куклы из Нагасаки часто изображают европейцев[4]. Вот священник в темном облачении; чиновники в камзолах, в светлых чулках, в черных туфлях на каблуке, в непривычных японскому глазу шляпах; дамы в широких юбках и пестрых приталенных кофтах со множеством пуговиц. Такими видели жители Нагасаки в XVI-XVIII вв. европейцев, и такими они сохранили их облик в куклах кога, выполненных с большой долей юмора и гротеска.

Многие виды кукол и игрушек в Японии до сих пор связаны с традиционными и календарными праздниками. И в первую очередь это касается Праздника девочек.

Праздник девочек сегодня имеет несколько названий, которые отражают и историю его происхождения, и время, и характер проведения. Среди этих названий: Дзёси-но сэкку - Праздник первого дня змеи (дзёси - первый день змеи; сэкку - праздник); Момо-но сэкку - Праздник цветения персика (момо-персик) и Хина-Мацури - Праздник кукол-хина (хина - кукла; мацури - синтоистский праздник, синтоистский обряд, ритуал). В настоящее время наиболее широко распространенным является наименование Хина-мацури. В европейской, американской и русской литературе за праздником закрепились описательные названия - Праздник девочек или Праздник кукол.

Наименование Дзёси-но сэкку восходит к шестидесятиричной системе летоисчисления, зародившейся в Китае на рубеже нашей эры. Эта система из Китая уже в период раннего средневековья распространилась в Корею, Японию, Вьетнам и другие страны Восточной и Юго-Восточной Азии. Согласно этой системе (ставшей важнейшим компонентом в культуре народов Восточной и Юго-Восточной Азии) каждый год (а также день и час) имел

присущее ему наименование. Самим этим названиям с течением времени стало придаваться магическое значение. Связь Праздника девочек с Первым днем змеи (он приходился по лунному календарю на 3-е число 3-го месяца) имела сакральный смысл. Согласно древнекитайской натурфилософии понятие *змея* восходит к тому ряду символов (например, змея - вода - тьма и т.д.), которые обозначают женское, животворящее начало - инь.

Японские исследователи (Нага Хидэо, Хигути Киёюки) полагают, что уже в первых веках нашей эры у древних японцев существовал обычай, согласно которому ранней весной люди делали из травы примитивных куколок и укладывали их рядом со своими спящими детьми в ночь на Первый день змеи третьего лунного месяца. Затем родители выбрасывали этих куколок в воду, полагая, что вместе с ними уходят от детей все напасти и болезни.

Позднее возник обычай к 3-му дню 3-го лунного месяца вырезать из белой бумаги куколок, изображающих синтоистских священников в белых одеждах. В Первый день змеи этими бумажными куколками протирали тело. Затем, написав на них пол и год рождения совершавшего обряд человека, бросали куколок в воды ближайшей реки или ручья. Иногда куколок сжигали. Для обозначения этих бумажных кукол (а позднее и почти всех кукол) использовался термин нингё (дословно - образ человека). В древности куклы нингё не воспринимались как игрушки, они почитались как символические изображения либо богов, либо людей, обладающих способностью защищать от болезней, стихийных бедствий и других несчастий. Полагали, что куклы нингё способны освободить от всех грехов, совершенных в течение года. Вот почему после выполнения магического обряда, обтирания тела бумажными куклами нингё выбрасывались в воду или сжигались, унося с собой все беды, болезни, зло и несчастья человека.

Название Праздника девочек - Момо-но сэкку ((Праздник персика) - отражает связь этого праздника с сезонными, календарными событиями в жизни японского земледельца. Начало третьего лунного месяца - это время наступления теплых весенних дней, время цветения персиковых деревьев. В японском народном сельскохозяйственном календаре цветение персиковых деревьев - знак начала подготовки к выращиванию рисовой рассады. Среди весенних обрядов, призванных усилить плодородие земли, немало таких, в которых главными участниками являются дети. Группы нарядно одетых детей обходят поля. Такие хождения детей по весенним полям нам удалось увидеть в префектуре Окаяма (1982 г.) и префектуре Инуяма (1988 г.). С этим циклом обрядов, восхо-

дящих к продуцирующей магии, возможно, был связан и Праздник девочек. Примечательно, что некогда существовал обычай украшать в тот день жилища цветущими ветками персикового дерева[5].

В период Хэйан (IX-XIV вв.) в аристократических кругах японского общества существовал ритуал играть в миниатюрные предметы (хихина-но асоби). О такой игре упоминается в знаменитом романе Мурасаки Сикибу "Гэндзи моногатари" (конец X-начало XI в.). Среди миниатюрных предметов были и куклы, изображавшие супругов[6].

К этому времени кукол стали делать не только из бумаги. Хотя, надо отметить, что традиция делать кукол из бумаги, правда, не из белой, а из разноцветной, живет в Японии и сегодня. Однако этим куклам уже не придают особого магического значения. С эпохи Хэйан кукол стали делать из глины (особенно, в деревнях) и из дерева. Их уже не выбрасывали, а хранили дома, размещая на полочках, что со временем и породило устройство специальной полочки для кукол[7].

В период средневековья существовала также традиция устраивать 3-го числа 3-го месяца петушиные бои для мужчин и Праздник кукол для женщин (девушек, девочек). Куклы, которыми девочки играли в этот день, стали называться о-хина-сама. Причем одно из значений слова хина ("цыпленок"), возможно, восходит к петушиным боям, некогда проводившимся одновременно с Праздником кукол-хина[8].

Наибольший расцвет праздник получил в эпоху Эдо, в период правления сёгунов из рода Токугава. В этот же период Хинамацури был включен в число пяти основных праздничных дней, отмечавшихся при дворе сёгуна. В "Завещании" Токугава Иэясу умер 21 мая 1616 г.) - основателя сёгуната Токугава - упоминается этот праздник. Как известно, "Завещание", состоявшее из 100 статей, на многие годы стало основным законодательным актом Японии. В 59-й статье "Завещания" говорилось о государственных праздниках, к числу которых были отнесены 1-е, 15-е и 25-е числа каждого месяца; начало и конец года; а также дни пяти поздравлений. К "дням пяти поздравлений" были причислены: 1-е число 1-го месяца, 3-е число 3-го месяца, 5-е число 5-го месяца, 7-е число 7-го месяца, 9-е число 9-го месяца по китайскому календарю[9].

По преданию, своей особой популярностью Праздник девочек в XVIII в. обязан сёгуну Токугава Есимуне (1677-1751) который правил страной с 1716 по 1746 г. Полагают, что он поощрял проведение этого праздника потому, что у него было много дочерей.

Возможно, распространению Хина-мацури способствовали изменения в семейных отношениях японцев. Период сёгуната Токугава - это время наибольшего закабаления женщины в семье[10]. Под влиянием неоконфуцианства, которое стало государственной идеологией, происходило укрепление патерналистских устоев в семье, с непререкаемым авторитетом отца и мужа. В этих условиях Праздник девочек приобретал в жизни девочек, девушек, замужних женщин особое значение. По традиции считалось, что когда в доме рождалась девочка, в первый же в ее жизни праздник Хина-мацури для нее устраивали полочку с куклами. Когда девушка выходила замуж, она забирала кукол хина с собой и до рождения дочери сама устраивала себе этот праздник. Куклы-хина, которыми девочки играют во время этого праздника, по его окончании убираются и хранятся в течение целого года до следующей весны. Куклы-хина бывают большими, одетыми в нарядное кимоно, и совсем маленькими, сделанными из глины, бумаги или дерева. Куклы-хина передавались по наследству и иногда набор кукол и предметов, связанных с ними, собирался несколькими поколениями.

Обычай устраивать 3-го числа 3-го лунного месяца праздничную полочку (хина дан) с выставленными на ней куклами оформился в XVII - XVIII вв. Самый скромный, но, возможно, самый древний по происхождению набор кукол-хина, установленных на небольшой подставке, состоял из двух кукол, изображавших супругов. Эта старинная традиция жива и сегодня. Так, например, на гравюре современного художника Имэй Футоси, живущего в городе Химэдзи, мы видим мальчика и девочку, которые, взявшись за руки, подошли к дому. Раздвижные стены дома сняты, а в комнате праздничная полочка с двумя куклами-хина. Куклы изображают мальчика и девочку, они же - жених и невеста, они же император и императрица. А вокруг дома, где выставлены эти прекрасные куклы, усыпанные цветами персиковые деревья...

Праздничная полочка только с двумя куклами-хина до сих пор сохраняется в Японии, о чем свидетельствуют и произведения декоративно-прикладного искусства, и народная картина.

С течением времени полочка (хинодан) стала усложняться и стала иметь три-пять-семь ступенек. Первоначально полочка делалась из дерева, в наши дни используются легкие алюминиевые детали. Сверху полочка-лесенка покрывается яркокрасной тканью.

В наши дни наиболее распространенный набор кукол-хина для праздника Хина-мацури включает 15 кукол и ряд предметов

утвари. Все они располагаются на семи ступеньках полочки (хинадан).

Именно с таким набором кукол-хина мы имели возможность познакомиться в экспозиции Музея антропологии и этнографии (Санкт-Петербург), на выставке "Куклы Японии" (Нихон нингё тэн), экспонировавшейся в Москве в залах Государственного музея искусства народов Востока (11 мая-2 июня 1981 г.)[11]. Особенно ценным стало для нас ознакомление с праздничным набором кукол-хина в семье нашего японского коллеги Кобаяси-сэнсэя в городе Инуяма в 1988 г. (при дальнейшем описании хинадан мы будем прежде всего опираться на собственные полевые материалы).

Итак, праздничная полочка с выставленными на ней куклами - основной символ праздника Хина-мацури. По традиции, полочка с набором кукол обычно дарится девочке бабушкой со стороны матери. Сейчас нередко такая полочка принадлежит всем дочерям. (Ранее кукол-хина дарили каждой дочери). Многим девочкам куклы дарятся родителями, когда они немного уже подрастают (а не сразу после их рождения).

До сих пор набор кукол-хина - главной богатство каждой японской девочки.

На самой верхней ступени полочки в гордом величии восседают на лакированных тронах две куклы (дайрисама, дайрихина), изображающие императора и императрицу в роскошных парчовых одеяниях. За спиной каждой из кукол позолоченные ширмы (кин-бёбу); здесь же игрушечные фонари (бомбори); в центре - лакированный столик с двумя вазами; в одной вазе - цветущие ветки сакуры, в другой - цветущие ветки мандаринового дерева.

На второй ступеньке обычно устанавливаются (на специальных подставках, покрытых лаком) три куклы, изображающие фрейлин, которые преподносят императору и императрице церемониальное сакэ (японская рисовая водка). Две куклы-фрейлины стоят по бокам ступеньки. Они одеты в многослойные кимоно, сшитые из парчовых тканей золотисто-красного цвета. Часть их длинных волос на макушке уложены в пышную прическу, другая - спускается по спине. Одна из фрейлин держит в руках золотое ведерочко. В центре - кукла-фрейлина, которая сидит на специальной подставочке. Ее верхнее кимоно сшито из ткани голубовато-зеленого цвета. Она держит в руках покрытый лаком (черный и красный лак) поднос на ножке; на подносе - миниатюрная красная лаковая чашечка для сакэ. На этой же ступеньке - два лакированных столика-подноса на

высоких ножках; на каждом столике - по два круглых каравая моти (японские рисовые хлеба, лепешки), положенных пирамидкой друг на друга; нижний каравай - белого цвета, верхний - розового (иногда светло-фиолетового). Рисовые моти - это символы богатства и плодородия.

На третьей ступеньке полочки обычно располагаются куклы, изображающие юношей-музыкантов. Музыканты в роскошных одеждах из парчовой ткани, на головах - маленькие черные шапочки. Трое юношей играют на барабанах (тайко): большой барабан установлен на специальной подставке, два других, меньших по размеру и по форме напоминающих песочные часы, музыканты держат в руках. Двое из юношей играют на флейте (фуэ). Как нам сказала супруга Кобаяси-сэнсэн, считается, что юношам музыкантам по 15 лет. Их группу обозначают специальным термином гонин (пять человек). Считается, что фигурки пяти придворных музыкантов вслед за куклами-хина, изображающими императора и императрицу, являются самыми главными в праздничном наборе[12].

В доме Кобаяси-сэнсэя мы услышали небольшую песенку о пяти музыкантах. Песенка называется "О-хина-мацури" (Праздник Хина-мацури"):

А кари-о цукэмасе
Бомбои-ни, о-хана агэмасё
Момо-но хана,
Гонин баяси-но фуэ, тайко.
Кёва таносий хина-мацури!
Зажжем свет в фонарях!
Поднимем цветы -
Цветущие ветки персикового дерева!
(Пусть звучат) флейты и барабаны пяти музыкантов,
Сегодня радостный праздник Хина-мацури!

На четвертой ступеньке полочки сидят две куклы, изображающий двух пожилых телохранителей-стражей, или министров (министр правой стороны - у-дайдзин, а министр левой стороны - са-дайдзин). В руках одного из них - лук и стрелы, в руках другого - длинные мечи. На одной ступеньке - в центре - два столаподноса с лаковыми сервизами (красно-черный лак). По краям ступеньки еще два подноса, на каждом из которых уложены пирамидкой пять рисовых лепешек моти. (Они как бы составляют многослойный "торт"). Каждое моти имеет ромбовидную форму (ромб - символ плодородия, символ женского начала) и потому называется хисимоти (ромбовидное моти, хиси-ромб). Хисимоти окрашены в разные цвета: розовый (или светло-фиолетовый), белый, желтый, зеленый, красный. В прошлом хисимоти для по-

лочки делали из дерева или папье-маше, сейчас все чаще - из пластмассы.

На пятой ступеньке - три куклы, изображающие слуг, одетых в костюмы из хлопчатобумажных тканей. Слуги сидят с босыми ногами, по-турецки. Один из них держит флаг на длинном древке, завязанный в чехле, другой - подставочку для обуви, третий - бунчук. По краям этой лесенки - два миниатюрных деревца в деревянных оградках - цветущая вишня и мандариновое дерево с плодами.

Детская кукольная мебель размещается на шестой ступеньке. Среди мебели: лакированный шкафчик, три сундучка, две жаровни-хибати, кухонная полочка с медной посудой, подставка для зеркала, зеркало. Все предметы сделаны из папье-маше и покрыты инкрустированным лаком.

На седьмой ступеньке - игрушечный паланкин для знатной дамы, набор лакированных коробочек для праздничных угощений (о-бэнто), игрушечный черный бык, запряженный в лакированную тележку-повозку (гися), в каких ездили знатные люди в древней Японии.

Набор кукол-хина и игрушечной утвари разнится в зависимости от местных традиций, а также от достатка семьи. Американская исследовательница Алиса Бекон писала, что в конце XIX в. ей доводилось видеть в знатных и богатых домах коллекции кукол-хина, которые собирались в течение не одного столетия и в которых были представлены наборы кукол-хина, соответствующих различным историческим периодам. "Мне посчастливилось, - писала она, - присутствовать на празднике кукол в доме одного даймё из рода Токугава, в котором старые обычаи и церемонии соблюдались строго и над которыми волна иностранных новшеств прошла так легко, что в нем употребляется еще старый календарь, почему праздник чествуется там на третий день третьего месяца японского года...В этом доме, где куклы собирались в течение сотен лет, пять или шесть покрытых красной материей полок, - каждая, может быть, двадцати или более футов длины - были совершенно заполнены ими и их принадлежностями. Император и императрица различных эпох появлялись в нескольких изображениях, так же как и пять современных им музыкантов, и крошечная мебель, и утварь были удивительно красивы и ценны"[13].

Праздничная полочка собирается накануне дня Хина-мацури. И в течение нескольких дней (обычно в течение трех) девочка играет с куклами-хина. В дни праздника девочки приглашают к

себе в гости друзей. Даже сегодня в праздничный день Хина-мацури девочки обычно надевают кимоно.

Сохраняются и особые угощения, многие из которых имеют магические значения, символику, связанную с пожеланием здоровья, благополучия, счастья. Среди угощений обязательно присутствуют мандэю - рисовые булочки с фасолевой начинкой, мандэю иногда подкрашивают в белый и розовый цвета (сравни с основными цветами костюма невесты). В белый (цвет здесь символизирует белый снег или белый рис), розовый (символ цветущей сакуры), зеленый (символ молодой весенней травы) цвета подкрашивают приготовленные из отбитого риса колобки - данго. Иногда разноцветные колобки - данго нанизывают на палочки. Девочки не только угощают мандэю и данго своих гостей, но и преподносят их куклам-хина. Среди праздничных блюд специальный суп - о-сумаси. В прозрачный бульон (прозрачный бульон - символ целомудрия) из овощей и сои добавляют яйцо, ракушки моллюсков (химагури), травку (мицуба). Получается разноцветный суп (присутствуют желтый, зеленый, белый цвета), что также имеет магический, сакральный смысл. Приготовленный к этому дню рис приправляется уксусом и посыпается сверху мелконарезанными овощами, яйцом, кусочками рыбы. Среди компонентов разноцветной приправы: мелконарезанный зеленый горох в стручках (саяэндо), маринованный красный имбирь (бэнисега), побеги бамбука (такэмоно), корень лотоса, мелконарезанное мясо окуня, сваренное с сахаром, соей и другими приправами (тай дэмбу). Мамы готовят девочкам и рыбное блюдо гомокудзуси.

Среди сладостей праздника Хина-мацури: хина арарэмоти - моти, нарезанное мелкими квадратиками (квадрат - символ Неба), хисимоти - пятислойный разноцветный "торт" из моти, хисимоти - это своеобразная пирамидка из пяти ромбиков. В этот день девочкам и их гостям разрешают пригубить сладкого белого сакэ (сиродзакэ). Все угощения в конечном счете имели магический, сакральный характер, содержали благопожелательную символику.

Считается, что во время праздника ина-мацури девочка усваивает основы этикета, гостеприимства и домоводства.

Одной из основных особенностей праздника Хина-мацури является его строгая временная ограниченность. Как уже говорилось, девочки играют куклами-хина только во время праздника. Существует примета, что, если после праздника игрушки не убрать, девочка не выйдет замуж.

В юго-западной части города Хонсю, в префектурах Вакаяма, Хиросима, Нагано, Тоттори до наших дней сохранился красочный обычай, уходящий корнями в глубокую древность, который называется нагасибина (плывущие куклы-хина; от нагасу - течь, плыть). Так, например, во время праздника Хина-мацури в городе Кураеси (префектура Тоттори) устраивается ярмарка куколхина (хинаити), где выставляют свои изделия кукольных дел мастера. Кого здесь только нет - и маски львов, и воздушные змеи, и ракетки для игры в волан, и куклы из папье-маше, и глиняные божки в красных богатых одеждах (которые продаются без голов; головки надо купить отдельно, а мастера тут же на рынке прикрепляют их к глиняным туловищам игрушек).

На этой ярмарке обязательно продаются и связки бумажных куколок. Их непременно покупают девочкам. Дома девочка, развязав нитку, разбирает кукол по парам, а затем одну пару укладывает в маленькую плетеную плоскую корзиночку вместе с цветами и веточками цветущего персикового дерева. В эту же корзиночку кладут рисовые лепешки моти, нарезанные квадратиками (хина арарэмоти). Корзиночку с бумажными куклами-хина сначала устанавливают на полочку, а по окончании праздника - вечером или на следующий день опускают их в воду, чтобы они уплыли вниз по реке[14]. При этом полагают, что с бумажными куклами-хина должны уйти все беды и напасти; плохой приметой считается, если корзиночка, пущенная на воду той или иной девочкой, прибьется к берегу.

Знакомство со сценарием, атрибутикой, символикой и историей праздника Хина-мацури убеждает нас в том, что Праздник девочек (наряду с Праздником мальчиков) занимает исключительно важное место в весенней календарной обрядности японцев. Прослеживается многофункциональность обрядового содержания праздника. Наиболее древние корни восходят к земледельческим культам, к культам плодородия. Хина-мацури - первый после Нового года самый значительный праздник, он приходится на начало Весны (сезонный символ - цветение персиковых деревьев),в преддверии основных работ по высадке рисовой рассады. Вот почему в обрядовой пище праздника Хина-мацури такую важную роль играют изделия из риса, рыбы, овощей. Магическое значение имеют и цвета блюд, и их форма (моти в форме ромба и квадрата), множественность компонентов (рис, овощи, мясо, рыба, дары моря, фрукты, яйцо). Сакральным является и употребление девочками сакэ. Эти же символы присутствуют в миниатюрном, игрушечном исполнении на праздничной полочке. Значимыми являются и очистительные функции обрядов

(например, обряд нагасибина) и охранительные обряды, связанные с молениями о жизни и здоровье детей. Сакральный характер отдельных функций праздника проявляется в до сих пор бытующей строгой временной приуроченности праздника, в запрете играть куклами-хина в течение года (ими можно играть только в праздник).

В ходе развития праздника ина-мацури наиболее значимой его функцией стала функция магии продолжения рода, тема брака, семьи. Еще раз подчеркнем особую роль двух кукол-хина: императора и императрицы, а также пяти юношей-музыкантов. Со свадебной символикой связаны и два цвета: белый и розовый, часто повторяющийся в отдельных предметах, атрибутах, связанных с праздником.

Несомненно, Праздник девочек несет в себе огромный воспитательный заряд, он способствует передаче девочкам от старших поколений представлений о нравственных и эстетических идеалах, об этике, гостеприимстве, об основах домоводства.

И хотя сегодня в Японии Хина-мацури не является государственным, официальным праздником, он продолжает жить в японских семьях, внося светлую, радостную мелодию в быт современной японской женщины.

[1] Кофун то ханива (Древние курганы и ханива). Токио, 1978 (на яп.яз.).
[2] *Коломиец А.* Косэси и Тако. М., 1974. С.57.
[3] *Винкельхофер Ян и Власта.* Сто взглядов на Японию. М., 1968. С.83.
[4] *Наелицкая Г.Б.* Нагасаки. М., 1979. С.80-81.
[5] *Фельдман Н.И.* Японские праздники. Сов.этнография. 1972. N 1.
[6] *Хага Хидэо.* Нихон-но мацури (Японские праздники). Осака, 1965 (на яп.яз.); Хигути Киёюки. Мацури то нихондзин (Праздники и японцы). Токио, 1978 (на яп.яз.).
[7] *Хигути Киёюки.* Указ.соч. С.72-78.
[8] *Бекон А.* Женщина в Японии. (пер. с англ.). СПб., 1904. С. 337.
[9] *Костылев В.* Очерк истории Японии. СПб., 1888. С. 343.
[10] *Джарылгасинова Р.Ш.* История японской культуры (пер. с яп.), М., 1972. С. 142-150.
[11] *Джарылгасинова Р.Ш.* Выставка "Куклы Японии". Сов. этнография. 1982. С. 139-142.
[12] *Бекон А.* Указ.соч. С. 31.
[13] Там же. С. 31-32.
[14] *Haga Hideo/* Japanese Festivals/ Tokyo, 1979. P. 26.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение ... 3

Часть I.
ЖЕНЩИНА В ЭКОНОМИКЕ И СТРУКТУРАХ ВЛАСТИ
В. А. Тишков. Женщина в российской политике и структурах власти ... 8
С. В. Поленина. Женщина и государство: правовой аспект ... 16
Г. Силласте. Женские элиты в России ... 27
Н. Кондакова. Женщины в сфере управления ... 40
Т. Н. Сидорова. Женский вопрос и демократия ... 50
Р. М. Канапьянова. Женщины в системе государственной службы ... 58
В. Г. Стельмах. Сделает ли идеальная женщина карьеру? (деловая женщина в зеркале обыденных представлений жительниц Москвы и Московской области) ... 63
З. Х. Саралиева. Политические ориентации женщин НИИ и вузов Нижнего Новгорода (по материалам социологических исследований) ... 75
И. Л. Бабич. Женщина и миротворчество у кабардинцев ... 84
М. К. Любарт. Женский вопрос во Франции XIX века (к истории феминистского движения) ... 88
М. Ц. Арзаканян. Эдит Крессон - первая в истории Франции женщина премьер-министр ... 97
Т. М. Емельянова. Женские организации КНР в условиях реформ ... 106
Н. М. Степанова. Особенности британского опыта в решении социально-экономических проблем работающих матерей ... 114
Э. С. Львова. Институт соправительниц у народов Центральной Африки ... 121

Часть II.
ЖЕНЩИНА И СЕМЬЯ. ПЕРЕДАЧА ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ
Л. Ф. Безлепкина. Изменение роли семьи как социального института в процессе развития ... 126
В. П. Левкович. Социально-психологические проблемы взаимоотношения в разнонациональных семьях ... 133
М. Е. Баскакова. Социальная защита женщины-матери в условиях трансформации общества ... 142
В. М. Добровольская. Социокультурные различия смертности мужчин и женщин России ... 147
Г. А. Бондарская. Внебрачная рождаемость в Российской Федерации: динамика и перспективы ... 151
Е. М. Галкина. Толерантность межэтнических установок в этнически-смешанных браках ... 160
О. Д. Фаис. О брачно-сексуальных приоритетах представителей некоторых этнических групп населения Москвы на современном этапе (1992 - 1993) ... 167
Г. А. Комарова. Женщина в условиях радиоактивной опасности ... 175
Н. Д. Пчелинцева, Л. Т. Соловьева. Дифференциация материнских и отцовских ролей в семье народов Кавказа: традиции и современность ... 185
Л. К. Гостиева. Роль "старшей" женщины в семье (по материалам Северного Кавказа) ... 192
Г. А. Сергеева. Роль женщины в сохранении, передаче и обновлении семейно-бытовых традиций (на примере Дагестана) ... 199
А. Е. Тер-Саркисяну. Межличностные отношения в армянской семье: традиции и современность ... 207

Л. Ф. Моногарова. Положение женщин в семье и обществе у таджиков и памирских народов 214
А. В. Смоляк. Положение женщины народов Севера в семье и обществе 231
Т. П. Федянович. Статус женщины в семье финно-угорских народов Урало-Поволжья: традиции и современность 236
Н. Н. Гасанов, А. К. Казимов. Смешанные браки в Дагестане: роль, тенденции развития 243
С. С. Крюкова. Имущественно-правовое положение женщины в русской крестьянской семье (на материалах южно-русского региона России) 251
Н. Г. Деметер. Статус женщины в цыганской семье 256
М. С. Кашуба. Современная семья и традиционность (на материалах западных и южных славян) 261
И. М. Семашко. Механизмы воспроизводства этнокультурных традиций в семье 267
Н. В. Шалыгина. Пуэрто-риканская модель интеграции женщин в иноэтничную среду 277
Н. А. Ксенофонтова. Статус женщины в системе межличностных отношений в традиционных африканских обществах 283
Т. А. Березина. Роль женщины в шведской семье (традиции и современность) 287
М. В. Золотухина. Семейные ценности среднего класса США (по материалам опроса 1990-1991 гг.) 294
И. Г. Остроух. Тенденции развития современной семьи в ФРГ (брак без регистрации) 305
М. Б. Ильичева. Социальная политика послевоенных британских правительств в отношении семьи 311
Н. Л. Крылова. Русские женщины в Африке: проблемы "вхождения" в третий мир 320

Часть III.
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ ЖЕНЩИНЫ.
М.Кокорева, М. Котовская. Зеркала души 325
Я. В. Чеснов. Поэтика девичества 336
Н. И. Савушкина. Русские сказочницы: призвание и профессия 346
Е. А. Самоделова. Система женских персонажей в рязанской свадьбе 352
Е. В. Минёнок. Роль женщины в заговорной традиции 362
В. Л. Кляус. Взаимоотношения полов в славянских заговорах (на материале южных и восточных славян) 369
Н. Н. Парфенова. Историческая антропонимия как характеристика положения русской женщины (по данным деловой письменности Зауралья XVI-XVIII вв.) 373
Е. П. Батьянова. Женский фольклор у народов Крайнего Северо-Востока Сибири 379
Л. В. Самарина. Особенности женского цветовосприятия в традиционной культуре 384
К. В. Цеханская. Идеал женщины в русской православной традиции 390
Л. А. Тульцева. Сельские варианты праздника Жен-Мироносиц 397
Б.-Р. Логашова. Канонический идеал женщины в исламе 402
С. И. Вайнштейн. Роль женщины в тувинских народных традициях (о свободе женщины у кочевников Центра Азии) 411
Е. П. Батьянова. Женщины-шаманки у народов Сибири 416
Г. Г. Ершова. Женщина и ранние формы религии 423
Н. Я. Дараган. Структура и функционирование реформистской общины (община в посттоталитарном обществе) 428
Р. Ш. Джарылгасинова. Праздник девочек - праздник кукол (Хина-мацури) в Японии 434