



Из истории мировой культуры

А. К. БАЙБУРИН
А. Л. ТОПОРКОВ

У ИСТОКОВ ЭТИКЕТА



«Наука»

У ИСТОКОВ ЭТИКЕТА

А. Л. ТОПОРКОВ

А. К. БАЙБУРИН

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Серия «Из истории мировой культуры»

А. К. БАЙБУРИН,
А. Л. ТОПОРКОВ

У ИСТОКОВ ЭТИКЕТА

Этнографические очерки



ЛЕНИНГРАД

«НАУКА»

Ленинградское отделение

1990

Книга посвящена историко-этнографическому изучению этикета. На обширном материале, включающем фольклорные и языковые источники, записки путешественников и этнографов, авторы прослеживают происхождение этикетного поведения, определяют общее и особенное в таких его формах, как жесты, позы, гостеприимство, застолье и др.

Книга предназначена для широкого круга читателей.

Ответственный редактор

д-р ист. наук *Б. Н. Путилов*

Рецензенты:

канд. филол. наук *Н. Б. Вахтин*,

д-р ист. наук *А. Д. Дридзо*

Б $\frac{0505000000-576}{054(02)-90}$ 20-90-НП

ISBN 5-02-027259-0

© А. К. Байбурин, А. Л. Топорков, 1990

ВВЕДЕНИЕ

При знакомстве с культурой и бытом чужого народа первое, что бросается в глаза наряду с отличиями в материальной культуре, — особенности поведения в стандартных ситуациях, причем специфические черты поведения наиболее отчетливо проявляются в сфере общения. Когда в сочинениях предшественников этнографической мысли (Геродот, Страбон, Тацит, Монтень и др.) речь заходит о том, чем отличается один народ от другого, не случайно прежде всего упоминаются «странные» обряды, обычаи и привычки.

По сути дела именно различия правил поведения в сходных ситуациях стимулировали тот интерес к быту разных народов, которому в конечном счете обязана своим возникновением этнография. Не будет преувеличением сказать, что первые этнографические описания относились именно к правилам общения, причем речь шла не о самом этикете, а об обычаях и обрядах, из которых этикет выделился сравнительно поздно. Как это нередко бывает в истории науки, то, с чего она начиналась, постепенно было оттеснено на периферию. По мере становления этнографии, включения в сферу ее интересов новых областей культуры (фольклор и мифология, обычное право, материальное производство), описания этикета постепенно стали перемещаться на страницы научно-популярных и беллетристических изданий.

Между тем получить представление о культуре народа, не зная специфических правил его поведения, практически невозможно. Как мы убеждаемся ежедневно, проблемы национальных отношений не только не затухают, но становятся все более острыми и актуальными. Утопические проекты о «мире без России, без Латвий», кажется, уже показали свою полную несостоятельность. Полнокровное существование человечества как раз и обеспечивается разнообразием культур, вариативностью

форм человеческого поведения, психологии, мышления. Знание традиционной культуры поведения не только дает нам возможность нормально общаться с представителями других национальностей, но и учит уважать чужие обычаи, какими бы странными и нелепыми они ни казались на первый взгляд.

В последние десятилетия во всем мире пробудился повышенный интерес к этикету. Новые перспективы его изучения открылись благодаря применению лингвистических и семиотических процедур описания и анализа коммуникации и поведения в человеческом обществе. Рост интереса к вопросам этикета в немалой степени объясняется и новым осмыслением самих феноменов общения и поведения. Их исключительная роль в функционировании всех систем культуры привлекла внимание специалистов по теории коммуникации, лингвистике, семиотике, психологии, социологии, этнографии. Бурный прогресс в этих областях привел к образованию новых субдисциплин и отраслей научного знания, таких как паралингвистика, этнография общения, психолингвистика, проксемика, кинесика и др.

Слова «этикет» и «этика» воспринимаются как близкие по значению. И это естественно. К такому восприятию подталкивает не только сходство самих слов, но и теснейшая связь этих понятий. Однако на самом деле эти слова сблизились сравнительно поздно. Слово «этикет» заимствовано из французского языка, а «этика» — из латыни. Французское слово *étiquette* имеет два значения: 1) «ярлык», «этикетка», «надпись» и 2) «церемониал», «этикет» — и в свою очередь заимствовано из голландского *sticke* («колышек», «шпенек») и первоначально обозначало колышек, к которому привязывалась бумажка с названием товара, позднее — и сама бумажка с надписью. На основе значения «надпись» развилось более узкое значение — «записка с обозначением последовательности протекания церемониальных действий» и далее — «церемониал». Еще в начале XX в. слово «этикет» могло обозначать в русском языке «ярлык, наклеиваемый на бутылки и обертки товаров, с обозначением названия фирмы, торговца и производителя», однако закрепилось с этим значением все же слово «этикетка».¹

Само понятие «этикет» обособилось сравнительно недавно. Определить его границы и сегодня не так просто, как это может показаться на первый взгляд. Обычно под

этикетом понимается «совокупность правил поведения, касающихся внешнего проявления отношения к людям (обхождение с окружающими, формы обращений и приветствий, поведение в общественных местах, манеры и одежда)».² Это определение, однако, не учитывает различий между бытовыми, этикетными и ритуальными ситуациями, ведь «поведение в общественных местах», «обхождение с окружающими» могут иметь как чисто бытовой, сугубо утилитарный характер, так и ритуальный, предопределенный мифологическим сценарием, а не только этикетный.

Более корректным представляется определение этикета, предложенное Т. В. Цивьян: под этикетом «понимаются такие правила ритуализованного поведения человека в обществе, которые отражают существенные для данного общества социальные и биологические критерии и при этом требуют применения специальных приемов (так как в широком смысле любое поведение цивилизованного человека можно считать этикетным). . . . Указывая определенные отношения и связи, существующие в данном коллективе, этикетное поведение помогает выявить его структуру. Практически это достигается переводом на язык этикета того фрагмента языка фактов, в котором существенны различия в поле, возрасте и общественном положении. Поэтому основной функцией этикетной коммуникации с точки зрения прагматики будет определение относительного положения каждого члена в обществе, притом произведенное таким образом, что оно верно отражает разбиение в человеческом коллективе и удовлетворяет обе стороны, вступающие в общение».³ В этом определении уловлены существенные черты этикета, однако и оно не может нас вполне удовлетворить, ибо по существу здесь речь идет об общении в целом, а не об этикете как его специфической форме. Очевидно, что понятие общения гораздо шире этикета. Этикет всегда реализуется в общении, но не всякое общение является этикетом.

Будем исходить из того, что любой акт общения предполагает наличие по меньшей мере двух партнеров, имеющих определенный коммуникативный статус. Под этикетом в таком случае мы будем понимать совокупность специальных приемов и черт поведения, с помощью которых происходит выявление, поддержание и обыгрывание коммуникативных статусов партнеров по общению.

Это рабочее определение нуждается, однако, в целом ряде разъяснений и дополнений, которые мы далее и постараемся дать. Пока же отметим, что этикет имеет чрезвычайно неопределенный феноменологический статус: он может быть рассмотрен и как определенная система знаков, и как специфическая форма регуляции человеческого общения, и как особая форма поведения. Все три подхода (условно говоря, семиотический, коммуникативный и поведенческий) в равной степени приемлемы, и вопрос не в том, чтобы выбрать один из них, наиболее отвечающий сущности этикета, а в том, чтобы найти их сочетание, которое бы позволило наилучшим образом выявить эту сущность.

Этикет в коммуникативном аспекте. Из того факта, что этикетная ситуация всегда коммуникативна, вытекает ее принципиальная диалогичность. Этикет — всегда диалог, даже в том случае, если участники общения разделены пространством и временем. Именно поэтому можно говорить, например, об «эпистолярном этикете» или «литературном этикете». По словам Т. В. Цивьян, «выполнение каждого правила всегда направлено на определенного адресата и требует обязательного ответа (хотя бы в степени «замечено»)». Этикетное поведение обычно рассчитано на двух адресатов — непосредственного и дальнего («публику»); в этом смысле его можно сравнить с действиями актеров, ориентированными одновременно на партнера и на зал». ⁴

Коммуникативные роли участников общения взаимно обусловлены; с одной стороны, они определяются их половозрастными и социальными ролями, а с другой — являются функцией от самого коммуникативного акта, задаются, конституируются им.

Началу общения предшествует стадия ориентации, когда каждый партнер выбирает свою тактику поведения. Для того чтобы осуществить такой выбор, необходимо учесть целый ряд параметров коммуникативной ситуации, и в первую очередь соотнести свой статус со статусом партнера. В качестве дифференцирующих при оценке коммуникативных статусов выступают такие признаки, как пол, возраст, общественное положение, национальная и конфессиональная принадлежность, родственные связи или их отсутствие, степень знакомства и некоторые другие. В каждом конкретном случае одни признаки актуализируются, другие же нейтрализуются. Понятно, что актуа-

лизируются различия, а нейтрализуются совпадения. Чем больше признаков, по которым участники общения «не совпадают», тем обычно выше степень этикетности ситуации и обязательность соблюдения правил.

В конечном счете все актуальные для этикета противопоставления могут быть представлены (свернуты) в виде оппозиции выше — ниже или старше — младше, понимаемой в социальном смысле, ибо для этикета важен сам факт неравенства. Этикет в первую очередь и призван обеспечить общение неравных (по тем или иным параметрам) партнеров. С этой точки зрения он служит своеобразным «механизмом балансировки» общения. Поэтому этикет — это всегда компромисс, заключаемый на взаимоприемлемых условиях.

Ролевая структура коммуникативной ситуации в традиционной культуре имеет определенную специфику. Во-первых, человек всегда ведет себя с учетом того, что за ним наблюдают некие высшие силы, причем и ритуал, и этикетная ситуация могут быть организованы таким образом, чтобы обеспечить непосредственное участие этих сил. В целом ряде случаев один из партнеров выступает от лица Бога, умерших родственников, хозяев иного мира и т. п. Соответственно вербальные и поведенческие тексты, которые им порождаются, как бы исходят не от него лично, а от тех высших сил, представителем которых он является.

Во-вторых, в качестве партнера по коммуникативному акту может выступать не только человек, но и практически любой другой объект, который приобретает человеческие атрибуты в акте общения. Происходит своеобразная «тотальная антропоморфизация» природы. Таким образом, правила этикета могут соблюдаться не только по отношению к другому человеку, но и по отношению к зверю, дереву, земле, а также духам предков, персонажам народной демонологии и т. д.

Все это придает традиционному этикету чрезвычайно своеобразный характер.

Этикет в семиотическом аспекте. В семиотическом аспекте этикет представляет собой определенную систему знаков, имеющую свой словарь (набор символов) и грамматику (правила сочетания знаков и построения текстов).

Словарь этикета включает набор поведенческих стереотипов, маркирующих те или иные ситуации (например,

при встрече со знакомым необходимо выбрать одну из форм приветствия, при разговоре совершить выбор между «ты» и «вы» и т. д.). Этикетные знаки, как и всякие знаки, имеют двустороннюю природу: в них могут быть выделены означающее (форма) и означаемое (содержание). Как и в естественном языке, связь между означающим и означаемым условна, однако не произвольна.

Совокупность этикетных знаков обладает определенной системностью, их значимость выявляется только из взаимной соотнесенности. Наиболее ярким свидетельством системного характера этикета является то, что отсутствие предполагаемого этикетного знака в типовой ситуации воспринимается не менее, а порой и более напряженно, чем его наличие. Этикетные знаки упорядочены в парадигматическом отношении (человеку предоставляется возможность выбора одного из совокупности знаков, маркирующих ту или иную ситуацию), а также в синтагматическом отношении (выбор некоего знака влечет за собой с большей или меньшей степенью обязательности соответствующий подбор последующей цепочки).

Этикет относится к так называемым вторичным моделирующим системам, надстраиваемым над первичной моделирующей системой — языком. Это принципиальное положение восходит к известному тезису одного из основателей семиотики французского лингвиста Фердинанда де Соссюра: «Язык есть система знаков, выражающих понятия, а следовательно, его можно сравнить с письменностью, с азбукой для глухонемых, с символическими обрядами, с формами учтивости, с военными сигналами и т. д. и т. п. Он только наиважнейшая из этих систем».⁵

Основополагающий характер для лингвистики, как и для семиотики в целом, имеет разграничение языка и речи. Согласно традиции, восходящей к Ф. де Соссюру, под языком понимается «социальный продукт, совокупность необходимых условностей, принятых коллективом, чтобы обеспечить реализацию, функционирование способности к речевой деятельности, существующей у каждого носителя языка».⁶ Язык как явление социальное реализуется во множестве индивидуальных актов речевой деятельности, которые в совокупности и составляют речь.

Нетрудно заметить, что в этикете тоже есть своего рода «язык», отражающий идеальную поведенческую норму, и «речь» — совокупность конкретных поведенческих актов. В то же время их соотношение имеет принципиально иной характер, нежели в естественном языке.

Владение последним в значительной степени имеет неосознанный характер, в то время как этикет подразумевает высокую степень осознанности и творческой активности. Идеальная норма поведения, зафиксированная в этикете, отнюдь не всегда совпадает с реальным поведением. Во-первых, знать норму — еще не значит соблюдать ее; при определенных обстоятельствах человек не считает нужным следовать этикету или даже сознательно его нарушает. Во-вторых, поскольку культура того или иного народа всегда представляет собой гетерогенное образование и состоит из ряда субкультур, то и культура поведения никогда не бывает полностью единообразной, предполагает возможность выбора различных стилистических вариантов. Наконец, идеальная норма и реальное поведение при общей соотнесенности друг с другом могут вообще существовать как бы в разных плоскостях, практически не пересекаясь друг с другом. В подобных случаях реальное поведение не является формой реализации этикетной нормы, а их сопоставление представляет особый интерес. Такая ситуация характерна, в частности, для допетровской Руси, где идеальные нормы воплощались в христианстве, а повседневная жизнь в значительной степени определялась дохристианской традицией.

Степень жесткости, обязательности выполнения тех или иных правил зависит и от стилистики поведения в тех или иных сферах общения. На разных полюсах располагаются повседневность и церемониал. В будничной жизни нарушения этикета хотя и не приветствуются, но, как правило, не влекут за собой серьезных последствий. А вот нарушение правил церемониала может оказаться весьма неприятным.

Специфичность этикета по сравнению с естественным языком обусловлена и другими факторами. Во-первых, каждая из подсистем этикета, охватывающая совокупность знаков с определенной субстанциональной природой (вербальные средства, этикетные жесты и т. д.), надстраивается над соответствующей коммуникативной системой (язык, жесты и т. д.) и может быть рассмотрена не только как подсистема этикета, но и как определенное образование внутри этих систем. Во-вторых, этикет имеет ярко выраженный ситуативный характер. Необходимость выбора того или иного этикетного знака в первую очередь обусловлена специфической ситуацией, причем набор таких ситуаций ограничен и может быть задан списком

(встреча, прощание, застолье, прием гостя и т. д.). Язык этикета предназначен для передачи вполне определенного, достаточно узкого круга значений. «Знаки этикета не выражают понятий, не называют ситуаций, а передают наши представления о ситуации».⁷

Наличие готовых стереотипов избавляет человека от необходимости конструировать каждый раз заново схемы общения. С другой стороны, само разнообразие поведенческих тактик обеспечивается тем, насколько велик выбор стереотипов, т. е. какие возможности предоставляет человеку система этикета. «Роль языка сводится к тому, что он выступает средством знакового хранения стандартов поведения, учитываемых при планировании будущих действий».⁸

В поведенческих стереотипах в обобщенном виде присутствует социальный опыт. С их помощью и через их посредство человек конкретизирует и типизирует не только ситуацию общения в целом, но и коммуникативные роли партнеров, в том числе свою собственную роль. Таким образом, реализуется одна из важнейших функций этикета — функция этнической и социальной идентификации.

Этикет и система ценностей. Этикет — двуединый феномен. Одной своей стороной он укоренен в моральных нормах и ценностях и органически связан с ними, другой проявляется в эмпирически наблюдаемых формах поведения. Между, условно говоря, «грамматикой» этикета и ее реализацией в качестве совокупности этикетных текстов существуют те переменные (пол, возраст, социальное положение и т. п.), с учетом которых происходит преобразование исходных принципов в конкретный текст. Действие механизма такого преобразования основано на владении техникой общения, представленной в виде знаний, умений, навыков.⁹

Поведение человека в традиционной культуре регламентировалось целым рядом механизмов, которые сложно взаимодействовали друг с другом. Так, и для христиан, и для мусульман характерен синтез религиозного и светского права (шариат и адат у ряда исламских народов), причем межэтническая культурная близость, возникающая в результате, несравненно значительнее у мусульман, чем у христиан. Во всяком случае можно говорить, хотя и с оговорками, об «общемусульманском этикете», но нельзя — об этикете «общехристианском».

Шариат регулировал собственно религиозные обязанности мусульманина, юридические нормы и наказания. С точки зрения шариата все действия и поступки людей делятся на пять категорий: 1) обязательные и необходимые; невыполнение их наказывается, а выполнение — вознаграждается; обязательные действия включают те, которые составляют святую обязанность (молитва) и дополнительную (паломничество); 2) рекомендуемые действия — их выполнение также вознаграждается, но невыполнение не влечет за собой наказания; 3) дозволенные действия; 4) предосудительные, но не наказуемые; 5) запрещенные и наказуемые.¹⁰

Адатом контролировалась главным образом семейная жизнь человека и его хозяйственная деятельность. Большое влияние нормы обычного права оказывали и на юридическую практику. В адате многих мусульманских народов нашли свое выражение такие принципы, как почитание старших, забота о детях, гостеприимство и др. Обычай требовал от человека быть щедрым, храбрым, стойким, терпеливым, сдержанным в речах и т. п.

Сам этикет у ряда мусульманских народов не выделен в отдельную систему. Он как бы растворен в шариате и адате. У других же народов, например в мусульманских культурах Кавказа, этикет образует особую, выделенную из шариата и адата сферу культуры. Вообще этикет может почти полностью растворяться в других формах поведения — быть не выделенным или слабо выделенным, а может, наоборот, представлять вполне самостоятельную, четко ограниченную сферу культуры. Примером такой этикетной системы, влияющей на все остальные формы поведения, является абхазский аламыс. «Аламыс» (или «намус») — сложное понятие, с трудом поддающееся точному определению. В самом общем виде его можно определить как систему нравственных ценностей, соблюдение которых выражается в высокопрестижном поведении. Абхазский аламыс — своего рода кодекс чести. Вместе с тем это образ жизни и тот нравственный идеал, к которому человек должен стремиться. «Смысл жизни в аламысе», — говорят абхазы.

Все то, что считается высоконравственным и достойным человека, относится к аламысу и определяется им. Поэтому такие нормы и правила, как не беспокоить людей, не оскорблять даже непорядочного человека, почтительно и доброжелательно относиться к окружающим, доводить

дело до конца и множество других — все это аламыс.

Как отмечают исследователи, особенность абхазского аламыса состоит в том, что это не только внутренний нерв всего поведения абхазов, но и главная черта их мировосприятия, всей совокупности представлений об обществе и природе.¹¹ Эта система взглядов, определяющая характерные черты абхазского поведения («абхазство»), по словам Ш. Д. Инал-Ипа, является своеобразной национальной философией.¹²

Система моральных установок, определяющих характер общения у самых разных народов, включает набор универсальных, общечеловеческих ценностей: почтительное отношение к старшим, родителям, женщинам, гостеприимство, понятия чести, достоинства, скромность, толерантность, благожелательность и др. Однако иерархия ценностей, культивируемых и традиционно поддерживаемых в том или ином обществе, как правило, имеет свои особенности. Именно иерархия качеств специфична для таких традиционных этических систем, как гири в Японии или намус мусульманских народов.

Принцип гостеприимства входит в моральный кодекс любого народа, но далеко не у всех он стоит на первом месте. Почитание родителей занимает одну из верхних строк в мусульманской системе моральных ценностей и весьма слабо выражено у европейских народов. Следует, однако, учитывать, что принятая в том или ином обществе иерархия принципов всегда является идеальной. В реальных условиях она легко трансформируется. В зависимости от характера ситуации на первый план выдвигается тот принцип, который является конструктивным именно для нее. Например, независимо от положения в идеальной системе таких качеств, как достоинство, честь, «сохранение своего лица», в экстремальной этикетной ситуации скорее всего именно они будут определяющими.

Можно говорить о том, что при обучении этикету основной упор делается или на обучение технике, или на обучение нормам. При этом наблюдается следующая закономерность: для тех культур, в которых этикет не потерял связь с «корнями», где он тесно сопряжен с верованиями, религией, ритуалами, на первый план выходит обучение нормам. Там, где такие связи утрачены, внимание уделяется в основном внешней стороне поведения. Если в традиционном обществе этикет является непосредственной реализацией моральных ценностей, то в культуре

современного европейского типа он чаще всего представляет набор технических приемов с примитивными формулировками типа: «Нужно делать так, потому что иначе — неприлично».

Одни и те же стандартные ситуации могут быть разыграны с разной степенью вежливости, присущей тому или иному народу. При этом в одних традициях вежливость выступает в гипертрофированной форме, а в других проявляется в меньшей степени. На одном полюсе — высоко ритуализованное поведение кавказских народов, которых иностранцы в этом отношении не раз сравнивали с французами, а на другом — хорошо знакомые каждому из нас бытовые ситуации, когда общее равнодушие становится благодатной почвой для хамства.

Две точки зрения в этикете. Выявление «внутренних регуляторов» поведения сопряжено со многими трудностями. Мы получаем ту или иную картину в зависимости от того, с какой точки зрения ведется описание: одно дело, если структура моральных норм дается «изнутри», и совсем другое — если с позиций другой культуры. В первом случае «свое», как правило, оценивается положительно, во втором — картину нередко искажают обыденные, подчас субъективные представления о «характерных» чертах чужого народа.

Вообще различие разных точек зрения имеет фундаментальное значение для этикета. Наиболее характерными памятниками, отражающими внешнюю точку зрения, являются записки путешественников, внутреннюю — тексты типа «Домостроя» или современных пособий на тему «Как вести себя в обществе».

Внешняя и внутренняя точки зрения предполагают существенно разные принципы прочтения поведенческого текста. Посторонний наблюдатель воспринимает его нерасчлененно, без предварительно заданного деления на значимое и незначимое, выделяя не то, что наиболее важно с позиции носителя традиции, а то, что более всего отличается от привычных ему форм поведения. Смысл происходящего проясняется ему постепенно, из объяснений местных жителей, по мере погружения в чужую культуру. Здесь будет уместной аналогия с восприятием книги на незнакомом языке: человек рассматривает расположение текста, шрифт, переплет, но еще не знает, о чем в ней говорится.

Для носителя традиции изначален и наиболее значим даже не поведенческий текст сам по себе, а те механизмы,

которые порождают текст и как бы остаются в его глубине: система ценностей, религиозные, нравственные, психологические и другие установки. Продолжая сравнение с чтением книги, можно сказать, что носителю традиции незачем вникать в содержание книги: заглядывая в нее, он лишь припоминает то, что ему и без того хорошо известно. Целые фрагменты действительности просто не замечаются, поскольку не наделены смыслом, как не сосредоточивается внимание читателя на переплете книги, выходных данных и т. п.

Внутренняя точка зрения позволяет выявить этические, нравственные, религиозные, социальные и иные основы этикета, однако она чревата и определенной односторонностью: как человек, так и народ в целом склонны идеализировать свой образ; «грамматика» этикета при этом незаметно подменяет жизненную реальность. Отдельным поведенческим чертам, имеющим межэтнический характер, приписывается узконациональная принадлежность; предполагается, что они свидетельствуют о высоких нравственно-этических свойствах именно данного народа и — хотя это может и не эксплицироваться — ставят его выше других народов.

Внешней точке зрения более соответствует иной тип исследования — основанный на привлечении сравнительного материала по многим народам, географически и исторически удаленным друг от друга. При таком подходе основное внимание переносится на инструментальную сферу, причем выявляется значительная условность, конвенциональность этикетных знаков. Действительно, привлечение разнообразного в географическом и историческом отношении сравнительного материала очень скоро выявляет полную условность любого этикетного правила или запрета. Этнографов особенно интересует это многообразие мира, несводимость друг к другу разных традиций.

Объективный подход, по-видимому, заключается в том, чтобы попеременно вставлять то на внешнюю, то на внутреннюю точку зрения — то выявлять условность поведенческих стереотипов, привлекая сравнительный материал, то показывать их глубокую укорененность в культуре каждого конкретного народа. Нужно особо подчеркнуть, что объективность дается не какой-то одной «единственно правильной» точкой зрения, а признанием их множественности, умением попеременно смотреть на предмет исследования то с одной, то с другой стороны.

Этикет как особая форма поведения. Специфика этикета как особой формы человеческого поведения определяется в первую очередь его игровым характером. Наиболее простая тактика этикетного поведения заключается в том, что участники коммуникативного акта ведут себя в более или менее точном соответствии со своими социальными и коммуникативными статусами. При этом общение между равными партнерами, как правило, дает бóльшую свободу выбора, чем в случае их неравенства.

Каждый участник коммуникативного акта пользуется своим индивидуальным набором этикетных средств, однако в процессе общения вырабатывается некий единый, общий для партнеров код. Особый интерес представляют случаи, когда участники коммуникативного акта ведут себя не в полном соответствии со своим статусом. Собственно говоря, только умение обыгрывать, изменять и даже разрушать свой коммуникативный статус, не только соблюдать правила, но в определенных ситуациях и нарушать их позволяет говорить об этикете как творческой деятельности, об искусстве общения.

В традиционном обществе человек обращен к окружающим прежде всего своими социальными атрибутами, а не личными свойствами: он член семьи, рода, общины и т. д. Именно социально-общественные и семейно-родственные характеристики и определяют в первую очередь его коммуникативный статус. Соответственно нарушение этого статуса со стороны воспринимается как покушение на социальную идентичность и оценивается резко негативно. «Искусство общения» в такой ситуации заключается в возможно более точном соблюдении поведенческих стереотипов, которые к тому же требуют подчас владения достаточно сложными техническими навыками (например, разделка туши и подача мяса к столу у некоторых народов, занимающихся скотоводством, представляют собой сложное ритуализованное действие).

В современной культуре «искусство общения» заключается не столько в том, чтобы сохранить свой статус, сколько в умелом и разумном приспособлении его к конкретной ситуации. Наиболее высоко оценивается не буквальное соблюдение правил, а умение в случае необходимости нарушать их. В связи с этим резко возрастает и роль личности. Вместо обязательных предписаний и запретов ритуализованного поведения — творческое обыгрывание существенно более мобильных норм.

Впрочем, и здесь можно говорить только о тенденции, поскольку и в современном этикете имеется довольно существенный пласт предписаний, подразумевающих обязательное, автоматическое исполнение (например, обращение со столовыми приборами), однако их удельный вес значительно меньше, чем в традиционном обществе.

Стереотипы этикетного поведения можно разделить на обязательные и факультативные. В первом случае речь пойдет о значениях, которые не могут не быть выражены человеком, вступающим в общение, о случаях, когда выбор одного из знаков обязателен (например, выбор между «ты» и «вы»), во втором — о значениях, которые могут быть выражены, но могут и не быть выражены, т. е. о ситуациях, когда возможен выбор между необходимостью выбора и отсутствием такой необходимости.

Историческое развитие этикета в определенном аспекте может быть представлено как движение от примата обязательных форм к примату факультативных. На наиболее ранней стадии следование поведенческим стереотипам в принципе обязательно. Строго говоря, такое поведение не может быть названо этикетным, поскольку у вступающих в общение нет возможности выбора. Можно провести такую параллель: если водитель автомобиля ждет, пока мы перейдем улицу на зеленый свет, нелепо называть его поведение этикетным, он просто соблюдает правила уличного движения, но если шофер останавливает свою машину посреди улицы, предлагая пешеходу перейти дорогу перед ней, то можно назвать его поступок вежливым, или этикетным. Вежливость начинается там, где кончается целесообразность, хотя в вежливости, несомненно, есть целесообразность более высокого порядка.

Этикет и ритуал. При сравнении культуры современного европейского типа с какой-либо традиционной культурой бросается в глаза, что многие ситуации, которые в первой регулируются правилами этикета, во второй имеют существенно более ритуализованный характер. Соответственно в традиционной культуре этикет не отделен окончательно от ритуала. Мы говорим: «этикет гостеприимства» и «ритуал гостеприимства», однако второй вариант не имеет для нас буквального смысла. Между тем в традиционной культуре прием гостя представляет собой определенный ритуал со своим мифопоэтическим сценарием и правилами его разыгрывания и прочтения.

Поведение человека в зависимости от степени ритуализованности можно условно расположить между двумя полюсами. На одном будет бытовое поведение, т. е. поведение с минимальной знаковостью, преследующее прагматические цели и не имеющее символических функций. На другом — ритуальное поведение, т. е. поведение с максимальной знаковостью, преследующее преимущественно символические, а не прагматические цели. Этикетное поведение в зависимости от ситуации и других факторов как бы перемещается по шкале ритуализованности и тяготеет то к одному, то к другому полюсу. Это напоминает семиотический статус вещей, который определяется как место, занимаемое вещью на шкале семиотичности — от чистой предметности до чистой знаковости.¹³

Бытовое поведение, как и этикетное, может быть коммуникативным, однако в отличие от второго оно не имеет знакового характера (или имеет его в минимальной степени) и не требует использования специальных приемов, направленных на выявление, поддержание и обыгрывание статуса партнеров по коммуникативному акту.

Этикет является выражением нормы обыденных отношений, в то время как ритуал вызывается к жизни в тех случаях, когда происходит перестройка структуры коллектива и новую (точнее, обновленную) структуру необходимо утвердить путем соотнесения с сакральным образцом. Другими словами, ритуал (даже периодически повторяемый) — всегда событие, некоторый кризисный период в жизни коллектива. Этикет же регламентирует повседневную норму, устойчивость, равновесие, которое стало возможным благодаря ритуалу (т. е. ту норму, которую утвердил ритуал).

На язык этикета и язык ритуала переводятся разные фрагменты жизни, разные социальные факты. В частности, этикет регулирует отношения лишь между участниками общения, в то время как система ритуалов призвана поддерживать устойчивость основных параметров жизни всего коллектива, глобальное равновесие между ним и природным окружением. Поэтому в успешном проведении ритуала заинтересован весь коллектив, а в соблюдении правил этикета — лишь участники конкретной ситуации. Наказание за несоблюдение правил этикета имеет индивидуальный характер и может последовать незамедлительно; невыполнение же ритуальных предписаний должно сказаться на будущем благополучии всего коллектива.

В то же время есть, по-видимому, некая закономерность в том, что этикет и ритуал существуют и эволюционируют параллельно, причем одни и те же поведенческие стереотипы являются одновременно элементами этикета, ритуала и религиозных церемоний. Можно сказать, что этикет и ритуал пользуются общим фондом поведенческих стереотипов, приспособлявая их к своим «нуждам».

Что касается исторического соотношения этикета и ритуала, то эта проблема как раз и будет в центре нашего внимания. Предварительно можно отметить, что распространенная эволюционная схема, согласно которой этикет непосредственно выводится из ритуала, вряд ли оправданна и картина в целом может получиться намного интересней. Пока можно говорить только о наличии каких-то сложных и разноплановых связей между этикетом и ритуалом, которые мы постараемся исследовать на конкретных примерах.

Проблема семантики в этикете. В этнографических описаниях этикет предстает чаще всего как довольно неопределенно очерченная совокупность предписаний и запретов, организованная рядом морально-этических принципов (принцип вежливости, гостеприимства, терпимости и др.). Отдельным элементам этикета даются порой те или иные объяснения, однако они не складываются в систему и существуют как бы отдельно от поведенческой конкретики, причем вопрос об их семантике, как правило, вообще не ставится.

Поскольку для нас важна как раз семантика, следует ввести некоторые дополнительные термины, прежде всего разграничить такие понятия, как *мотивировка* и *мотивация*. Будем понимать под мотивировкой то объяснение, которое дается этикетному предписанию или запрету самими носителями традиции, а под мотивацией — объяснение, которое имеет более глубокий характер и устанавливается исследователем. Соотношение мотивировки и мотивации имеет двойственный характер. С одной стороны, мотивировка (одна или несколько) объективно существует внутри традиции, а мотивация является исследовательским конструктом и, вообще говоря, всегда может быть оспорена, уточнена, углублена и т. д. С другой стороны, мотивировки, как правило, достаточно субъективны и противоречивы, а мотивация обнаруживается с помощью специальных процедур (сравнение вариантов, привлечение дополнительного материала

и т. д.) и объясняет закономерности, недоступные пониманию самих носителей традиции. Мотивация имеет характер алгоритма, и степень ее достоверности проверяется тем, в силах ли она объяснить новые появляющиеся факты.

Соотношение мотивировки и мотивации напоминает соотношение лингвистических терминов «смысл» и «семантика». Под смыслом в лингвистике понимается обычно та совокупность значений, которая может быть приписана в различных контекстах определенной единице речи (слову, высказыванию, тексту), под семантикой — то значение (или совокупность значений), которое приписывается соответствующей единице языка (слову, предложению). «Значение той или иной единицы представляет собой элемент языковой системы, тогда как конкретный смысл — это явление речи, имеющее ситуативную обусловленность».¹⁴ Если смысловые коннотации слова или высказывания могут быть чрезвычайно разнообразны, то семантика имеет более определенный и объективный характер — именно она фиксируется в словарях, грамматиках и нормативных изданиях, например в пособиях по речевому этикету.

Поскольку в первых главах нашей книги речь пойдет в основном о жестах, остановимся подробнее на принципах их семантизации. Специфика «языка» жестов по сравнению с естественным языком определяется тем, что движения человеческого тела, которые являются материальной основой жестикуляции, сами по себе не являются знаками. Семантизация жеста — сложный процесс, принципиально иной, чем смыслообразование в естественном языке. Если по отношению к последнему можно говорить о каком-то единообразном механизме смыслообразования, то семантика жестов определяется действием различных механизмов: пространственные параметры, отношения субординации между партнерами, соматические представления и т. д. Жест может быть описан с помощью дифференциальных (смыслоразличительных) признаков, причем ситуация всегда накладывает ограничения на континуум этих признаков, в результате чего значимыми оказываются только некоторые из них.

Этикетные жесты почти всегда полифункциональны. Например, руку пожимают не только при встрече и прощании, но и в случае, когда договариваются о чем-нибудь («ударили по рукам»); целуются не только в этикетной

ситуации, но и в ритуальной и интимной и т. д. Поэтому очевидный путь к выявлению семантики жеста — это изучение всей совокупности ситуаций его употребления. Понятно, что привлечение историко-этнографического материала чрезвычайно расширяет возможности ситуативного (контекстного) анализа: к бытовым ситуациям прибавляются также ритуальные, возникает историческая перспектива, увеличивается количество реально зафиксированных мотивировок.

Особый интерес представляет употребление того или иного жеста в системе с жестко фиксированными значениями, например в церковной службе, в произведениях канонического искусства или в феодальной символике средневековья. Конечно, наивно было бы приписывать современным этикетным жестам все те значения, которые были закреплены за их ритуальными прообразами, и тем не менее смысл того или иного жеста и его мотивация проясняются именно при учете всей совокупности реально бытовавших мотивировок. Разнообразные исторические напластования сохраняются в семантической структуре жеста в виде неявных возможностей, как своеобразная «память» жеста.

Этикетный жест не только полифункционален, но и полисемантичен; он задает некое поле смыслов, определенную эмоциональную тональность общения. Его семантика в отличие от жеста церемониального не является жестко фиксированной, и ее многообразие как раз и обеспечивается ее размытостью.

Для выявления семантики жеста в той или иной ситуации должны быть прежде всего определены ее значимые параметры: адресат жеста, эмоциональная тональность, техника исполнения, вложенный в него смысл. Ситуация не только накладывает ограничения на совокупность дифференциальных признаков жеста, но и придает задействованным в ней признакам дополнительные, вторичные мотивации.

В историко-этнографическом аспекте особый интерес представляют случаи, когда ритуальный или этикетный жест имеет двойную мотивацию, условно говоря, мифологическую и социальную, причем они не противоречат друг другу, а совмещаются и переходят одна в другую. Именно это переплетение смыслов и представляет особый интерес для темы нашего исследования.

Если жесты выполняют функцию знаков, которыми обмениваются участники этикетного общения, то бытовые сюжеты, такие как прием гостя, застолье и т. п., представляют собой поведенческие тексты, организованные как развернутый диалог между участниками этикетной ситуации, причем сами партнеры вовлечены во внутреннее пространство этого текста и в определенном отношении являются функциями от него. Соответственно и их коммуникативный статус, и тактика поведения могут меняться в процессе развертывания текста.

Семантика этикетных жестов и поз, с одной стороны, и поведенческих текстов — с другой — организована принципиально различным образом и требует применения разных исследовательских процедур. Для выявления семантики жеста желательна привлечение возможно большего количества поведенческих контекстов и мотивировок. Именно они задают то поле смыслов, в котором выявляется семантика жеста. Когда же мы обращаемся к ряду сходных поведенческих текстов, то нашей целью становится выявление инварианта, причем такого инварианта, который относится более к плану содержания, чем к плану выражения.

Основным материалом для книги послужил традиционный этикет народов СССР. Чрезвычайно пестрый этнический состав нашей страны, разнообразие природно-климатических зон, хозяйственных и культурно-бытовых укладов, религиозных традиций, несходство исторических судеб обуславливают то, что при сопоставлении сходных поведенческих текстов у разных народов особое значение приобретают не различия, которые и так достаточно очевидны, а сходства, причем эти сходства особенно показательны в тех случаях, когда народы не связаны друг с другом по происхождению и не соприкасаются территориально. Разнообразный и богатейший материал традиционной культуры общения народов СССР дает большие возможности для выявления типологических сходжений, обусловленных общими закономерностями происхождения и функционирования этикета.

К сожалению, небольшой объем книги не позволил даже упомянуть многие народы, хотя можно не сомневаться, что традиционная культура общения каждого из них могла бы стать предметом интереснейшего специального исследования. Отбор материала в книге обусловлен эвристическими соображениями (что может дать эти-

кет данного народа для разработки общих проблем происхождения и функционирования этикета), а также состоянием источников.

-
- ¹ *Добродомов И. Г.* Этика и этикет // Русская речь. 1988. № 4. С. 129.
 - ² *Словарь по этике* М., 1983. С. 431
 - ³ *Цивьян Т. В.* К некоторым вопросам построения языка этикета // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т. 2. С. 144.
 - ⁴ Там же. С. 144.
 - ⁵ *Сосюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977. С. 54.
 - ⁶ Там же. С. 47—48.
 - ⁷ *Гольдин В. Е.* Этикет и речь. Саратов, 1978. С. 37.
 - ⁸ *Сорокин Ю. А., Тарасов Е. Ф., Уфимцева Н. В.* «Культурный знак» Л. С. Выготского и гипотеза Сепира-Уорфа // НКСР. С. 8.
 - ⁹ *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 181.
 - ¹⁰ *Логашова Б.-Р.* Влияние ислама на этикет у туркмен Ирана // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 167.
 - ¹¹ *Чеснов Я. В.* Нравственные ценности в традиционном абхазском поведении // Полевые исследования Института этнографии. 1980—1981. М., 1984. С. 111.
 - ¹² *Инал-Ипа Ш. Д.* Традиции и современность: по материалам этнографии абхазов. Сухуми, 1973. С. 79
 - ¹³ *Байбури А. К.* Семиогический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215—226. (Сб. МАЭ; Т. 37).
 - ¹⁴ *Бондарко А. В.* Грамматическое значение и смысл. Л., 1978. С. 50.

ЖЕСТЫ И СИМВОЛИКА ТЕЛА

Глава I

СЕМИОТИКА ЖЕСТОВ И ЭТИКЕТ

СИМВОЛИКА РУКИ

Существенный пласт этикета — жесты, мимика, позы и другие выразительные движения человека — изучается в настоящее время в рамках специальной субдисциплины — кинесики. Репертуар кинесических средств, используемых человеком при общении, и в частности в этикетных целях, весьма широк. К их числу относятся также манера одеваться, особенности использования вещей и т. п.

Среди кинесических средств общения ведущее место занимают жесты. На них давно обратили внимание антропологи и лингвисты. Несмотря на длительную традицию изучения жестов, многие вопросы остаются спорными. Трудности начинаются уже при попытке выделения жестов из всей совокупности движений человеческого тела. Дело в том, что далеко не все движения имеют статус жеста. Необходимо, чтобы движение, во-первых, имело знаковый характер. Человек может протянуть руку вперед, наклониться, и это не будет жестом. Движение станет таковым только в том случае, если ему приписывается не только практический, но и символический смысл, например «человек здоровается». Кроме того, необходимо, чтобы оно имело коммуникативную направленность: жест всегда или непосредственно обращен к другому человеку, или хотя бы предполагает наличие некоей внешней точки зрения.

Для нас важно то, что любая церемония, дипломатический прием, официальная встреча, банкет превращает поведение человека в определенную последовательность жестов. И любой участник подобных ритуализованных ситуаций вынужден считаться с тем, что всякое его движение может быть прочитано как жест и истолковано тем или иным образом.

В научной литературе применяются разные классификации жестов. В соответствии с функциональной классификацией выделяются жесты приветствия, прощания, подзывания, согласия, отрицания, удивления, оскорбления и т. д. Основу этой классификации заложил еще Ч. Дарвин в знаменитой работе «Выражение эмоций у человека и животных» (1889). Национальные «словари» жестов могут существенно различаться как по объему, так и по конкретному наполнению. Варьируется и их соотношение с другими средствами коммуникации, и прежде всего с языком. Если не иметь в виду таких специфических систем жестов, как у глухонемых, у которых они приближаются к статусу языка, то между речевыми высказываниями и жестами чаще всего наблюдаются отношения дополнительности. Жесты могут сопровождать речь, иллюстрировать ее, выступать в качестве отдельной «реплики» в общей структуре разговора.

Существуют и другие принципы классификации. Например, могут выделяться жесты высокой тональности (ораторские жесты), нейтрально-обиходные (применяемые в общественных местах), фамильярные (например, похлопывания), вульгарные и др. Естественно, различаются и общие нормы жестикуляции, принятые у разных народов (в упрощенном виде: от сдержанной у северян до темпераментной у южан). Свои стандарты и некоторые отличия в «словаре» имеют различные социальные, профессиональные и конфессиональные группы, не говоря уже об отличиях в составе и употреблении жестов у мужчин и женщин, взрослых и детей.

Вопросы семантики жестов становятся особенно значимыми при межнациональном общении. Ошибки в интерпретации происходят в основном при формальном совпадении: сходному жесту придается то значение, которым он обладает в своей культуре. Хрестоматийный пример неверного истолкования при формальном совпадении жестов — диаметрально противоположное распределение движений головой при утверждении и отрицании у русских и болгар.

Исследования в области эволюции человеческих систем общения позволяют с достаточной степенью уверенности предполагать, что исторически язык жестов предшествовал словесному языку. Наблюдения над способами общения позволили выявить у высших антропоидов целую группу жестов и поз, имеющих соответствие в поведении

человека, таких как объятие, поклон, кивок головой (приглашение идти вместе), позы угрозы и др. Скорее всего, заложены в генетическом коде действия матери по обучению ребенка ходьбе, переносу его на спине, игре в «прятки» (своего рода тренировка на узнавание у обезьян) и даже обычай собирания букетов, близкий к собиранию растений для прокорма у тех же обезьян.

Как бы то ни было, в культуре с традиционной системой средств общения (не говоря уже об архаической) жесты играли несравненно большую роль, чем мы это можем представить на основе собственного житейского опыта. Во многих культурных традициях существовали весьма совершенные системы жестов (например, у некоторых монашеских орденов и дервишей, давших обет молчания), не уступающие современному языку жестов глухонемых.

Культуре традиционного типа вообще свойственно преобладание визуальных средств общения над другими. Это преобладание особенно характерно для ритуала. Язык значимых движений лежит в основе ритуального поведения. К главному, акциональному коду ритуала «пристраиваются» другие коды: вербальный, предметный.

Вторичность словесного языка проявляется, в частности, в том, что в некоторых ритуалах вообще предусматривалось обязательное молчание или же речевое поведение сводилось к выкрикам, призываниям божества. До сих пор можно наблюдать, что при произнесении лечебного заговора больной не воспринимает его как связную речь, а слышит некий ритмически организованный речевой поток, в котором улавливает лишь отдельные слова; все это в совокупности с обстановкой производит завораживающее действие.

На языке жестов, поз, посредством особого обращения с вещами в ритуале передается наиболее значимая информация, имеющая ключевое значение для всего социума. Так, у всех славянских народов сваты давали знать родителям девушки о цели своего прихода при помощи определенных действий. Например, у русских сваты садились под матицу (отсюда выражение «на матицу посмотреть» в значении «сватать»)¹. На Украине сват застилал стол привезенной с собой скатертью.² Родители (или сама невеста) объявляли о своем согласии или несогласии тоже на языке значимых движений. У русских и украинцев невеста в знак согласия «колупала печь».³ В Белоруссии отец невесты выражал свое согласие тем, что заполнял рожью бутылку.⁴

О том, оказалась ли девственной молодая, судили чаще всего по специфическим приемам обращения с пищей. Например, если молодой начинал есть яичницу с середины, то это означало, что невеста оказалась «честной», а если с краю — «нечестной».⁵ В других местах (на Русском Севере) вместо яичницы подавали блины или «хворост», и по тому, как молодой приступал к еде, судили о невесте.⁶ Родителям нецеломудренной невесты подносили питье в дырявом сосуде, надевали на них хомут и т. д.⁷

Эти примеры показывают, что в ритуале значимы не только жесты, но и «язык вещей». Впрочем, поскольку последний реализуется в определенных действиях, не всегда понятно, какие именно компоненты сообщения (вещь или жест) в большей степени участвуют в передаче смысла.

При совершении жеста отдельные органы человеческого тела (руки, голова и др.) как бы подаются крупным планом, все внимание, весь смысл коммуникативного акта в определенный момент сосредоточивается на них. Сравнение с кинематографом может быть продолжено. Известно, что человек, не усвоивший его языка, воспринимает орган человеческого тела, поданный крупным планом, как отделенный, отрезанный. Сохранился рассказ о том, как одна девушка из Сибири, впервые побывавшая в кинотеатре, возмущенно сказала: «Ужасно. . . Я видела людей, разорванных на куски. Где голова, где ноги, где руки».⁸

В культуре существует значительный пласт текстов, описывающих отделение органов человеческого тела. Вспомним хотя бы многократно описанную ситуацию (от Муция Сцеволы до Аввакума и «Отца Сергия» Льва Толстого) — отрубание или сожжение руки (пальца), для того чтобы не поддаться соблазну: человек жертвует частью своего тела ради сохранения целостности духа.

Идея самостоятельного существования отдельных органов (видимо, производная от представлений об «агрегатности», «составности» тела, что особенно характерно, например, для «медицинских» заговоров) отчетливо прослеживается не только в далеком и близком прошлом, но и в современных словесных и изобразительных текстах. Все эти носы, разгуливающие по Невскому проспекту, волосатые руки, которые душат детей по ночам, огромные

глаза, в упор разглядывающие их из зеркала, составляют выразительную параллель к жестовой коммуникации.

Человеком, усвоившим кинематографический язык, часть тела, поданная крупным планом, воспринимается как метафора: глаза становятся метафорой совести, ноги — чувственного влечения, самое разное значение может передавать изображение рук. Подобный же эффект дает жестовая коммуникация. С этим связана ее эмоциональность.

В истории коммуникативного поведения особая роль принадлежит руке. Когда мы говорим о жестах, в первую очередь имеются в виду значимые движения рук. Многие жесты рук, используемые в современном общении, имеют очень древнее происхождение. В ретроспективе их значение тесно связано с ритуально-мифологической символикой руки. Приведем в качестве характерного примера описание картины современного художника В. М. Рахлина «Срывание одежд» (1981 г.): «Особую роль играют здесь руки. До отказа растопыренные пальцы, вытянутые прямо на зрителя, это выкрик, обращенный к нему и требующий его вмешательства».⁹ Художник дал удивительно точное воспроизведение архаичного жеста отпугивания нечистой силы, а критик точно сформулировал производимое им эмоциональное впечатление. Изображение этого жеста в качестве магического оберега встречается в различных культурных традициях: на церемониальной одежде у американских индейцев, на дверях домов и даже на лице (татуировка) у народов Ближнего Востока. Еще несколько лет назад стилизованную пятерню можно было видеть за стеклом легковых автомобилей. У арабов Передней Азии и Магриба этот жест обозначал проклятие. При этом считалось, что «средний и безымянный палец закрывают врагу глаза, мизинец и указательный — затыкают уши, а большой палец замыкает уста. Защитным амулетом от подобного проклятия служит так называемая „ладонь Фатимы“ — изображение открытой руки с глазом на ладони».¹⁰

Архаичный характер имеет и знак руки как символ власти, высокого положения в обществе. Ср.: «Все в руках Божьих»; «Божья рука владыка»; «Под рукой царевой народы и земли» и т. п. Связь руки с символикой социального статуса хорошо чувствуется в таких выражениях, как «он моя правая рука» (главный помощник), «длинные / короткие руки» (много / мало власти) и др.

В основе символики руки как знака власти лежит идея принадлежности (*власть* — от *владеть*). В логике традиционных представлений дотронуться до чего-либо во многих случаях означало «вступить во владение» (ср. в детском «праве»: «Я первым дотронулся»). Значимость этого действия повышалась, если речь шла об объекте, наделенном особым статусом, например о некоем сакральном предмете, воплощающем основные ценности коллектива. У многих народов человек, прикоснувшийся к тем или иным деталям очага, как бы автоматически вступал под покровительство хозяев дома. У народов Кавказа даже враг, дотронувшийся до надочажной цепи, становился неприкосновенным. Нет ничего удивительного в том, что русские крестьяне (XVII в.) не хотели, чтобы иностранцы касались руками их икон.¹¹

Говоря о символике руки, следует иметь в виду, что правая и левая рука неравнозначны. Им придавался чаще всего противоположный смысл. Соответственно различались и жесты, выполняемые той или иной рукой.

ПРАВАЯ — ЛЕВАЯ РУКА

Картина мира человека строится с помощью определенного набора противопоставлений, таких как жизнь — смерть, счастье — несчастье, мужской — женский и др. Среди них фундаментальное значение имеют пространственные оппозиции (верх — низ, внутренний — внешний, правый — левый), лежащие в основе всей многоаспектной (не только пространственной) системы ориентации человека в окружающем мире. Одна из особенностей пространственных оппозиций состоит в том, что они могут приобретать оценочный смысл. Это особенно характерно для противопоставления правый — левый. Правое ассоциируется с правдой, правильным, правотой, в то время как левое — с ложью (кривдой), неправильным, неправотой. Правому приписывается чаще всего положительное, а левому — отрицательное значение.

Характер оппозиции правое — левое непосредственно определяется неравноценностью правой и левой руки. Биологические предпосылки для праворукости обуславливаются функциональной асимметрией человеческого мозга. Культурные установки поддерживают праворукость, с одной стороны, и основываются на ней — с другой. На этом фундаменте зиждется оппозиция правое —

левое, определяющая многие особенности ритуального и этикетного поведения.

У ряда народов строго разграничивались действия, которые нужно делать правой и левой рукой. По представлениям монголов, правая рука — «рука благодати», и только этой рукой можно было вручать и принимать дары, доить скот, отдавать что-нибудь на сторону.¹² У некоторых народов функции левой руки ограничивались буквально с колыбели. Например, сербы оставляли незапеленутой только правую руку младенца, «чтобы он мог защищаться ею от черта».¹³

Мусульмане считают правую руку ритуально чистой, поэтому ею можно было приветствовать человека, брать еду, касаться «чистых» частей тела. Делать все это «нечистой» левой рукой запрещалось. Если правая рука обслуживала «чистый» верх, то левая — «нечистый» низ.

Начинать любое «достойное» дело (надевать одежду, приступать к еде) полагалось правой рукой. Начинать движение и переступить через порог следовало правой ногой (ср. русск. «встать с левой ноги»). И наоборот, снимать одежду и обувь, совершать омовение нужно было левой рукой.¹⁴ Связь правой стороны со счастьем, удачей, благополучием, а левой — с несчастьем и неблагополучием нашла свое отражение как в Коране, так и в Библии (Псал. СІХ, 1; Матф. XXII, 44).

Неравнозначность рук (при доминировании правой) связывалась не только с противопоставлением чистого нечистому. В традиционных представлениях айнов, например, правая рука считалась старшей, а левая — младшей.¹⁵

Общая положительная оценка правого и негативная левого у русских могла получать и религиозные мотивировки типа: «Искуситель . . . неизбежно находится у человека с левого бока и шепчет ему в левое ухо о таких злых деяниях, какие самому человеку и в ум не пришли бы без коварных наветов черта»;¹⁶ «Никогда не плюй на правый бок, на правую сторону (потому что ангел-хранитель при правом боке, а дьявол при левом; на него и плюй)».¹⁷

Аналогичные мотивировки, осложнившиеся еще и ориентацией на святыни, бытовали у мусульман: «Перед собой плевать неприлично. Направо плевать нельзя, а надо плевать влево, где, вероятно, предполагаются злые духи. Однако и это правило не общее: прежде чем плюнуть, нужно еще сообразить, где находится Кааба, пункт, к кото-

рому мусульманин обращает лицо свое во время молитвы, и остерегаться, как бы не плюнуть по направлению мусульманских святынь. Если Кааба приходится сзади, плевать следует влево, а если налево, то плюнуть нужно, обратившись лицом назад».¹⁸

Правое и левое у многих народов имеет не только мифологическое и религиозное, но и социальное осмысление. Обычно правая сторона соотносится с высоким социальным и возрастным статусом, а левая — с низким. Так, у адыгов «во время разговора двух мужчин, идущих рядом, младший занимает место слева от старшего. При увеличении числа собеседников хотя бы на одного картина в корне меняется. В этом случае самый младший занимает позицию справа и на полшага позади от самого старшего, чтобы слышать его указания, поручения. Все остальные спутники выстраиваются слева от старшего в порядке убывания возраста. Такое размещение путников (пеших и всадников) является, возможно, рудиментом боевого порядка; младший справа в этом случае выполнял роль ординарца. Его, как сообщают информанты, могли послать куда-либо по какому-либо поручению, и тогда место справа, как наиболее почетное, должно оставаться за самым старшим. В настоящее время этот стандарт генерализован. Он определяет порядок рассаживания трех самых старших мужчин за столом, размещение на заднем сидении легкового автомобиля; если же одна женщина находится в компании двух или более мужчин, то справа от нее располагается самый младший мужчина («ординарец»), а слева — самый старший».¹⁹

В России XVII в. при сопровождении европейских послов стольник ехал по правую, а дьяк — по левую руку.²⁰ Как отмечал А. Олеарий, «русские, если три или более человека идут или едут рядом, считают высшим местом то, на котором правая рука наружу и свободна (т. е. никого нет правее)».²¹

Доминирование правой руки в повседневной жизни специально подчеркивалось. В центральных губерниях России «в будни полагались иные, чем в праздник, приветствия и манера разговора: мужчины, к примеру, держались степенно, „разговаривали“ правой рукой, засунув левую за кушак».²²

В ритуальной обстановке (особенно в похоронной обрядности) правое и левое могли меняться местами. Дело в том, что, судя по археологическим и этнографиче-

ческим данным, иной мир (мир мертвых, мир духов) у самых разных народов мыслился как мир «наоборот». Представления о перевернутости иного мира, видимо, были универсальными. Правому в мире людей соответствовало левое в ином мире. Отсюда повсеместно распространенная инакость действий, связей и отношений в погребальных обрядах (т. е. в ситуации непосредственного контакта с иным миром). Коряки «при похоронах зимой покойника одевают в летнюю одежду, а летом — в зимнюю; причем перчатки надевают наоборот — левую на правую руку, а правую на левую».²³

У адыгов вестник, сообщавший о смерти кого-либо из соплеменников, «ехал верхом без оружия, против обыкновения плетку держал в левой руке, а поводья в правой. По этим признакам каждый встречный безошибочно определял, что этот человек — вестник несчастья и горя».²⁴

У русских на мужчине-покойнике одежду застегивали не на правую (как при жизни) сторону, а на левую, как на женщине. В Ярославской губернии, отправляясь в лес, чтобы не заблудиться, левую полу кафтана запахивали за правую, а не наоборот, правый лапоть надевали на левую ногу, а левый на правую.²⁵ То же делал человек и в тех случаях, когда он понимал, что заблудился. Смысл этих и подобных действий, видимо, состоял в том, чтобы вести себя в соответствии с правилами, которые приняты в том мире, где человек оказался.

Если для праворукости человека существуют биологические основания, то соотносительность левой и правой руки с женским и мужским началом не имеет таких предпосылок.²⁶ Между тем во многих культурных традициях женщина ассоциируется с левой рукой (и шире — с левой стороной), а мужчина — с правой. «Ассоциация мужского начала с правой стороной, жизнью, четными числами, днем, солнцем объясняется не тем, что мужчинам эти качества объективно ближе, чем женщинам, а тем, что они принадлежат к одному и тому же классификационному ряду. Другое дело, что такие ассоциации, превратившись из условных знаков в нормативные ориентиры мышления, воздействуют на поведение и психику людей. Уже в первобытном искусстве одним из способов символического изображения женского начала был знак левой руки».²⁷

В повседневной жизни связь левой стороны с женским началом достаточно устойчива. Об этом свидетельствуют хотя бы многочисленные приметы у разных народов,

в том числе и у восточных славян: «Правая бровь чешется — кланяться мужчине, левая — женщине»; «Лоб свербит — челом бить: с правой стороны — мужчине, с левой — женщине» и др. Этот же принцип выдерживается и в обычае застегивать мужскую одежду справа, а женскую — слева. На Русском Севере просватанной невесте в бане перевязывали куском пояса правую руку, ногу и грудь, маркируя ее принадлежность жениху.²⁸ Любопытно, что у памирских народностей во время свадьбы жениху перевязывали левый рукав, требуя выкупа для женщин.²⁹ Этим же кругом представлений объясняется и мотив происхождения Евы из левого ребра Адама.

Для некоторых поздних форм этикета, видимо, важнее оказалось то обстоятельство, что правая (мужская) сторона оценивалась как более почетная, нежели левая (женская). Поэтому, оказывая уважение женщине, ей иногда отводят правую сторону. Это правило у европейских народов принято не так давно, в эпоху Возрождения, в связи с ростом статуса женщины.³⁰ Традиционным же, по-видимому, было (и остается) положение женщины слева от мужчины, что засвидетельствовано уже в «Песне песней»: «Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня» (II, 6). Показательно, что там, где применялось «правило правой руки», оно не распространялось на жен. У кабардинцев в том случае, если спутницей мужчины является его жена, она должна находиться слева, что, по мнению Б. Х. Бгажнокова, «служит средством демонстрации отношений супружества».³¹ Обычай, в соответствии с которым девушка должна была идти справа от парня, а женщина — слева от мужа, известен и русской традиционной культуре.³²

РУКОПОЖАТИЕ

Рукопожатие — один из наиболее привычных нам этикетных жестов, используемый преимущественно при встрече, прощании, в ситуации знакомства. Однако этот жест распространен далеко не везде.

В странах Восточной и Южной Азии рукопожатие было неизвестно до знакомства с европейской культурой. И не только рукопожатие. Всякое прикосновение друг к другу во время встречи или беседы расценивалось как нарушение правил общения. Японцы считали, что касаться собеседника человек может только при полной потере самоконт-

роля либо для выражения своего недружелюбия и агрессивных намерений. В современной Японии рукопожатие иногда используется как элемент общения с европейцами. «И вы всегда в затруднении — протянуть ему руку или последовать японскому обычаю. Поскольку в языке повседневного поведения информация передается именно нарушением обычного поведения, тем труднее и нам, и японцу понять, почему не состоялось рукопожатие, — или в силу уважения к обычаям страны собеседника, или это информация о проявлении неуважения».³³ В то же время арабы, латиноамериканцы и представители Южной Европы касаются друг друга в процессе диалога.³⁴ С их точки зрения, не касаться собеседника — значит вести себя холодно, недружелюбно. Эта относительность норм, касающихся физического контакта, прекрасно описана в «Падении» А. Камю. Речь идет о Греции, где «мужчины зрелого возраста, почтенные усатые люди, важно шествуют по тротуарам, сплетя свои пальцы с пальцами друга. На Востоке тоже так бывает? Возможно. Но вот скажите мне, взяли бы Вы меня за руку на улице Парижа? Ну, разумеется, я шучу».³⁵ Ходить, взявшись за руки, в современном общении воспринимается как знак дружеского или интимного общения. Вполне вероятно, что этот жест заимствован из практики общения с детьми.

В тех культурных традициях, где рукопожатия применялись в качестве этикетного жеста, различия касаются нескольких моментов: кто первым подает руку (старший или младший); пожимают руку особе противоположного пола или не пожимают; следует пожимать руку всем присутствующим или не всем; эмоциональной окраски и техники исполнения.

Параязык приветствий особенно развит у народов Кавказа, в частности у адыгов. Рукопожатия у них приняты как среди мужчин, так и в общении с женщинами. Правило, в соответствии с которым младший должен приветствовать первым, у адыгов, как и у многих других народов, распространяется только на словесную часть приветствия, но протягивать первым руку для младшего считается неприличным. Воздержание от рукопожатия практикуется в двух случаях: при встрече малознакомых или незнакомых людей, а также при постоянном общении друг с другом. В сельской местности (как и у русских) обмен рукопожатием (или словесным приветствием) с

незнакомым человеком считался нормой. «Вступая в контакт с большой группой мужчин (свыше 6—7 человек), рекомендуется обменяться рукопожатием с двумя-тремя наиболее старшими, а другим адресовать общее словесное приветствие. В разряд этих других обычно попадают близкие родственники, друзья, соседи, именуемые словом *хэгъэрей*, что означает „свой человек“, не претендующий, а потому и не рассчитывающий на оказание ему формальных почестей».³⁶ Приветствующий должен обязательно стоять. Это правило неукоснительно соблюдается не только у адыгов, но и у других народов, возможно и потому, что вставание само по себе служит знаком приветствия и уважения.

Рукопожатие может быть самостоятельным жестом приветствия, а может входить в церемонию приветствия на правах одного из компонентов. Б. Х. Бгажноков описывает, как 60-летняя женщина из шапсугского аула приветствовала гостей и его самого: «Сначала объятие и поцелуй в щеку, затем рукопожатие и, наконец, наклон и поцелуй в руку. Нам объяснили, что так принято приветствовать дорогих гостей и родственников».³⁷

У абхазов рукопожатием обмениваются близкие знакомые и родственники. Если наряду с ними присутствуют незнакомые, тожимают руки и им, после чего их представляют. «Женщина-горожанка, встретившись с мужчиной, протягивает ему руку для рукопожатия, жительница села (среднего и пожилого возраста) при встрече с мужчиной целует его в правое плечо, он же, наклонившись, слегка ее обнимает; если мужчина известен, почитаем, то она целует его в грудь».³⁸

У азербайджанцев рукопожатия распространены в основном среди мужчин. «Как бы ни велика была беседующая компания, в которую попал новичок, приличия требуют, чтобы он обменялся рукопожатиями со всеми без исключения».³⁹

Среди мусульман Средней Азии в конце XIX—начале XX в. существовали детально разработанные правила приветствий. В соответствии с ними высокопоставленные лица должны были первыми приветствовать низших; конный — первым приветствовать пешего; идущий — сидящего; хозяин — слугу. В то же время в некоторых исследованиях по этикету отмечается: «Обыкновенно первым протягивает руки младший, который приближается к старшему, уже протянув руки, ладонями одна

к другой, в середину. Приближаясь, подходящий несколько ускоряет шаг, подходит мелкими шажками, как бы желая выразить свою поспешность, нетерпеливое желание пожать руки старшего. Старший обыкновенно ждет рукопожатия на месте. Руки пожимать следует ладонями, а не концами пальцев, это считается невежливым и первый подавший руки не отнимает их раньше, чем это сделает протянувший руки позже; это строго соблюдается всеми. При рукопожатии лицу своему следует придать выражение приветствия. По правилам, рукопожатие должно сопровождаться еще произнесением краткой молитвы: „Господи, будь милостив к Твоему посланнику Мухаммеду и его последователям“, но это не всем известно и исполняется разве только самыми набожными мусульманами; простой же народ пожимает при встрече руки молча. Неверным, жестоким, развращенным, бессовестным, а также красивым женщинам рукопожатия при встрече делать не следует». ⁴⁰ Эти общие правила не исключали того, что у каждого мусульманского народа они реализовались по-своему. Например, у таджиков правила вежливости требуют приветствовать следующим образом: «. . . правая рука или обе руки одна над другой складываются чуть пониже груди, корпус наклоняется, при этом глубина поклона зависит от возраста приветствуемого и от уважения к нему. . . Затем, не убирая рук от груди человек подходит к приветствуемому и протягивает обе руки (если приветствуемый „склонен“ к рукопожатию; в противном случае приветствие заканчивается на произнесении ассаломулейкум). Вся процедура приветствия сопровождается „прямым“ взглядом, в котором тоже должно выражаться уважение, почтение. . . В южной части Таджикистана у женщин приняты рукопожатия и поцелуи. . . С девушкой, если она не родственница, рукопожатие не рекомендуется». ⁴¹

В прошлом веке русские нередко подавали руку со словами: «Правая рука, лево сердце». ⁴² Напрашивается аналогия с дошедшей до наших дней формулой «предложить руку и сердце» — идея парности здесь очевидна. Мужчина, пришедший в гости или по другим делам в чужой дом, пожимал руки всем взрослым. В народной традиции и до сих пор руку пожимают всем — как мужчинам, так и женщинам, что порой вызывает недоумение горожанок.

Рукопожатие — многоплановый жест. Сфера его применения не ограничивается этикетом. Во многих культурных традициях рукопожатие является жестом влюбленных. Широко распространены и различные формы ритуального рукопожатия. Все варианты этого жеста объединяет общая для них идея физического контакта, которой в зависимости от контекста придается то или иное содержание.

Физический контакт имеет существенное значение в поведении человека. Известно, что дети, лишенные возможности постоянно соприкоснуться с телом матери, гораздо хуже ориентируются в окружающем мире, чем их сверстники. Во «взрослой» культуре намеренное прикосновение, как правило, ритуализуется. Вызвано это широко распространенными представлениями о том, что физический контакт является способом передачи самых различных влияний, как положительных, так и отрицательных. Считалось, что прикосновением можно вылечить, а с другой стороны — передать болезнь, навести порчу. Естественно, что при таком отношении к физическому контакту всякое соприкосновение между незнакомыми людьми подвергалось той или иной регламентации. Не случайно и в этикете рукопожатие применяется чаще всего между знакомыми, а для установления знакомства еще не так давно требовалась рекомендация.

У многих народов запрещалось рукопожатие между мужчинами и женщинами, особенно молодыми. Происхождение этого запрета, видимо, связано с представлениями о том, что рукопожатием может быть передано (или вызвано) сексуальное влечение. Подтверждением является широкое распространение рукопожатия в качестве любовного жеста как в традиционной, так и в современной молодежной субкультуре. Еще в прошлом веке в Белоруссии отмечен этот способ выражения симпатии между юношей и девушкой: «Они незаметножимают друг другу руки, и это пожатие, называемое „подаянием“, равносильно клятве в любви».⁴³ В этом отношении заслуживает внимания и редкое свидетельство о том, что в XVI в. у русских не разрешалось братья за руки в хороводах, поскольку это расценивалось как «средство к сладострастию».⁴⁴ Рукопожатие как тайный жест влюбленных известно и у других народов, например у киргизов.⁴⁵

Ближайшим аналогом этикетного рукопожатия является сходный ритуальный жест со значением «заключение договора, торговой сделки». В севернорусском пастушестве, сохранившем глубоко архаичные модели поведения, существовал специальный обряд договора пастуха с лешим: «Пастух Анисим в дни своей силы ежегодно весной с принятием стада уходил в лес договариваться с лешим относительно количества коров, отдаваемых лешему. Больше двух коров Анисим никогда не давал, и за всю его многолетнюю пастьбу не было случаев гибели от каких бы то ни было причин более чем двух коров из всего стада. Обряд договора неизвестен в точности; Анисим, по рассказам, бился с лешим по рукам, для чего на это время надевал шерстяные рукавицы, а на правую рукавицу, сверх того, надевал особую соломенную руку».⁴⁶

Обращает на себя внимание «соломенная рука», специально надеваемая для общения с лешим. Тем самым рука как бы становится гипертрофированным органом, имеющим самостоятельное, автономное значение. Это еще одно подтверждение актуальности архаических представлений о метонимической роли руки, особенно в обрядовой обстановке, о чем говорилось выше. С другой стороны, для обрядового рукобитья оказывается чрезвычайно важным, чтобы рука была не голой, а покрытой (здесь она покрывается сначала рукавицей, а сверх того — и «соломенной рукой»). В этикетном рукопожатии рука, наоборот, должна быть голой (на женщин это правило не распространяется). Собственно, все виды ритуального рукопожатия совершались покрытой рукой. Поздняя мотивировка этого обычая состоит в том, что голая рука приносит бедность, а покрытая — богатство. Учитывая представления об опасности физического контакта с незнакомыми людьми, можно полагать, что руку покрывали и для того, чтобы обезопасить себя от порчи. Естественно, что общение с нечистой силой предполагало особые меры предосторожности («соломенная рука»). С этой точки зрения этикетное требование пожимать руку голой рукой является выражением своего рода презумпции доверия.

По настоящее время сохранился обычай подавать друг другу правую руку (бить рукой об руку) при заключении какой-нибудь договоренности (ср. выражение «бить по рукам»). Рукобитье традиционно узаконивало сделку,

придавало ей, как бы мы сейчас сказали, характер правового акта. «При покупке или мене животных и других предметов всегда бьют по рукам. Это знак того, что торг совершен».⁴⁷ И в этом случае рукобיתье совершалось не голой, а покрытой рукой.

На Востоке рукобיתье не только завершало сделку, но применялось и в процессе купли-продажи, причем оно могло существенно усложняться. Например, у киргизов покупатель протягивает руку, говорит слова приветствия и вкладывает в ладонь продавца столько пальцев, за сколько он хочет купить данную вещь (речь идет о десятках, сотнях или тысячах). Продавец, тоже с помощью пальцев, «вкладывает» в руку покупателя свою цену. Этот скрытый от посторонних процесс назывался «торговля в рукаве».⁴⁸

Рукобיתье — один из важнейших моментов свадебного ритуала. По сообщению О. Шрадера, на рисунке в одной древней англо-саксонской рукописи изображен акт «овладения рукой»: мужчина, вероятнее всего отец, брат или опекун, обняв девушку, стоит с ней лицом к юноше, который хватает левой рукой правую руку девушки, что равносильно заявлению прав на нее.⁴⁹ У древних германцев родственники невесты, если одобряли предлагаемый за нее выкуп, били по рукам с представителями жениха, тем самым узаконивая факт обручения.

В русской свадьбе XIX в. рукобיתье было выделено в отдельный ритуал. Ему предшествовало сватовство, которое велось на «языке» торговли. Обычная формула сватов: «У нас купец, у вас товар. Не продадите ли?». Затем следовал торг, мало отличавшийся от настоящего, который завершался совместным питьем вина (пропой невесты) и рукобיתьем.

Ритуальный характер рукобיתья подчеркивается тем, что руку протягивали через стол, над короваем. В других традициях нечто аналогичное можно видеть в клятвах, совершаемых над предметами, наделенными высшей сакральностью (например, над Кораном у мусульман). В Ярославской губернии сват переносил пирог трижды через руки отцов (жениха и невесты), ломал его и давал им по куску.⁵⁰ Подавая руки, оборачивали их полкой одежды. После рукобיתья уже нельзя пересматривать решение, чем подчеркивается значимость данного жеста.

В некоторых локальных традициях, например у русского населения на Северной Двине, отдельным актом

свадебного богомолья было соединение рук жениха и невесты, имевшее «правовой» характер: «После того как жених и невеста, взявшись за руки, помолятся Богу — поклонятся в землю, сват разнимает их руки в знак того, что дело „слажено“».⁵¹

Обычай разнимания рук третьим человеком (судьей) совершался с древних времен в особенно важных случаях и в ситуации спора. Разнимающий руки становился свидетелем и порукой справедливого исполнения условий.⁵²

Нетрудно заметить, что в ритуальных ситуациях рукопожатием освящается заключение взаимовыгодного соглашения, договора. Еще в тексте середины XVII в. говорится: «...и царь обещался им Богом и дал им на своем слове руку, и один человек из тех людей с царем бил по рукам».⁵³ Рукопожатие применялось во всех случаях, когда требовалось подтверждение условий соглашения. Поэтому «заложить правую руку» означало «дать слово», «обещать»; «выкупить правую руку» — «исполнить слово, о чем били по рукам» и обыкновенно говорится в смысле «отдать просватанную дочь».⁵⁴ Отсюда и роль руки в клятве, божбе (ср. характерное: «чтоб рука у меня отсохла»).

Рукопожатие было и центральным моментом ритуала заключения мира. Знак «рука» присутствует в древнейших индоевропейских договорных текстах.⁵⁵ И до сих пор «подать руку» является символом примирения. В сохраняющихся древние черты детских обрядах примирения требуется подать друг другу руки, сцепить мизинцы и произнести определенные формулы («миришь, миришь и больше не дерись...»), явно имеющие своим прототипом тексты заклинательного характера.

В культуре многих народов рукопожатие в качестве знака приветствия в течение долгого времени не было повседневным и применялось лишь в особо торжественных случаях. Например, калмыки и монголы в праздник Цаган сар (Белый месяц) «поздравляя друг друга с благополучным выходом из тяжелых зимних испытаний со всем семейством и скотом, здороваются, прикасаясь ладонями правых рук».⁵⁶

Ритуализованный характер имело рукопожатие в дипломатической практике. При дворе московского царя в XVI—XVII вв. рукопожатия применялись исключительно при общении с европейскими послами. Навстречу знатному

гостю высылались «встречники», которые «витались с гостем, т. е. здоровались, подавая друг другу руки». ⁵⁷ В описании церемонии прощания русского государя с иноземными послами в начале XVI в. говорится: «...он подозвал меня к себе, протянул руку и сказал: „Теперь ступай“». ⁵⁸ Современный исследователь отмечает, что в посольском этикете «рукопожатие практиковалось редко. Но и оно осмысливалось как разновидность царской милости. Собственно рукопожатие применялось лишь в отношениях между равными. Послам разрешали „подержать“ царскую руку. Не случайно в 1602 г. датчан предупредили, чтобы они жали руку царя „по-русски, слабо, а не тискали бы, как это делают немцы“». ⁵⁹

Переход рукопожатия в практику повседневного общения означал, с одной стороны, повышение статуса общения, определенную сакрализацию отношений между людьми, а с другой — расширение демократических начал, так как рукопожатие — жест равных.

ЖЕСТЫ ДВУМЯ РУКАМИ

Использование обеих рук в ситуациях, когда можно обойтись одной, превращает обыкновенное действие (например, передачу какой-нибудь вещи другому лицу) в жест. Или придает жесту (например, рукопожатию) дополнительную значимость.

У многих народов двумя руками подносили гостю еду и питье. У монголов «что бы ни подносила хозяйка гостю — чай с молоком, водку, кумыс в фарфоровой, деревянной или серебряной пиале, она обязательно делает это либо обеими руками, либо только правой». ⁶⁰ Так же поступали в XVII в. и русские. Характерно свидетельство Павла Алеппского: «Когда давали нам кубок с вином, боярин обыкновенно подавал его нам обеими руками — таков их обычай». ⁶¹

Жест обеими руками выражал особое почтение не только по отношению к гостю, но и к подаваемым предметам. У восточных славян обычно хлеб резали, но в ритуальных ситуациях его могли ломать, причем существовала детальная регламентация, как именно это следует делать. В частности, в Черниговской губернии считали, что «лівою рукою нельзя хліб одламувати, треба тільки обома руками хліб ломати, а однією тільки хліб мучати». ⁶²

Более сложный жест двумя руками бытовал у айнов Сахалина. После долгой разлуки они приветствовали друг друга, протягивая обе руки, причем младший делал это первым. Сжав руки друг другу, трясли их восемьдесят раз, постепенно высвобождаясь. Так они делали три раза, после чего исполняли и обычное приветствие. Таким же образом совершалась церемония знакомства.⁶³ Любопытно, что сходные действия встречались у народов, исторически не связанных с айнами. У монголов и тувинцев в богатом арсенале жестов выделялся ритуально обязательный жест новогоднего приветствия *золгох*, которым обмениваются все, кто первый раз встречается в новом году. «Младший старшему (или женщина мужчине, если они ровесники) протягивает обе руки ладонями вверх, старший кладет в них сверху свои руки ладонями вниз, младший поддерживает старшего под локти. В этом жесте и уважение, и обещание в случае необходимости помощи и поддержки».⁶⁴ Очевидно, что жесты младшего и старшего неравноценны. Младший протягивает руки первым и ладонями вверх: это жест-просьба, адресатом которого может быть не только старший, но и божество. Жест старшего ладонями вниз — жест дающего, посылающего благо.

Двумя руками до сих пор пожимают руку, приветствуя, таджики, которые считают, что протянуть одну руку — признак неуважения или невоспитанности.⁶⁵ В знак особого расположения пожимают руку обеими руками адыги.⁶⁶

Даже такое, казалось бы, чисто утилитарное действие, как мытье рук, тоже имело символический смысл. Во многих древних культурах мытье рук считалось обязательным в двух случаях: перед молитвой и жертвоприношением. Мусульмане должны омыwać руки перед молитвой и чтением Корана. Омование у них совершается по строго определенным правилам и представляет не только гигиеническое требование, но и религиозную обязанность, так как без этого нельзя ни молиться, ни читать Коран. Принимаясь за омование, мусульманин должен ополоснуть определенное число раз руки до локтя, лицо и, наконец, ноги; однако нередко ограничивается тем, что проводит положенное число раз мокрыми руками по своим сапогам и этим заканчивает омование.⁶⁷ В настоящее время, например, у таджиков жест омования имеет чисто символический характер и входит в ритуал приема пищи.

По окончании трапезы ладони поворачиваются вверх, соединяются в форме раскрытой книги и затем ими проводят по лицу. При этом говорят: «Амин», обозначая тем самым благодарность Богу за посланную пищу.⁶⁸

У христиан омовение рук считалось обязательным перед или во время литургии, когда происходит церемония причащения (эвхаристии) хлебом и вином (кровью и телом Христа). Чистота представлялась прежде всего духовным (моральным), а не физическим свойством. Водой не просто смывали грязь с рук, но и очищались от духовной скверны: «...есть немытыми руками ... грешно, потому что может вместе с едой попасть и „нечисть“». ⁶⁹ Под нечистью понималась, конечно, не грязь, а нечистая сила. В романе М. Д. Чулкова «Пригожая повариха или похождение развратной женщины» (1770 г.) набожность героя описывается следующим образом: «Он ... перед обедом и перед ужином читал обыкновенно молитвы вслух и умывал завсегда руки».⁷⁰

С представлением о чистоте как преимущественно духовном качестве был связан русский обычай умываться после общения с иноверцами.⁷¹ В то же время баня, расположенная обычно в удалении от жилья, воспринималась как «нечистое» место. Характерно, что при еде в поле руки вытирали землей, приписывая ей такую же очистительную силу, как и воде.⁷² Такое несколько непривычное для нас понимание чистоты не ускользнуло от глаз иностранцев. П. Кампани в своем описании русских обычаев, относящемся к 1582 г., отмечал: «Они ведут грубый образ жизни и неопрятны: садясь за стол, рук не моют, не пользуются ножами, вилками и салфетками».⁷³ Впрочем, примерно к этому же времени относится и прямо противоположное утверждение: «...русские очень часто употребляют омовения, почти как турки».⁷⁴ Вдумчивый Олеарий предпочел не оценивать, а разобраться: «Многие из них думают, что такое внешнее очищение достаточно для смытия грязи их грехов, в которой они видят как бы материальное существо, к ним приклеивающееся».⁷⁵

Строго соблюдался обычай мыть руки после соприкосновения с мертвецом или убийцей. Жест демонстрации чистых рук стал символом непричастности к преступлению (ср. знаменитый жест Пилата «умываю руки»).

Следует сказать несколько слов о жесте хлопанья в ладоши. В культурах разных народов этому жесту придавался неодинаковый смысл. Общим было то, что

хлопками выражался эмоциональный настрой. В европейской традиции хлопать в ладоши — жест одобрения, поощрения, внезапно охватившей радости (особенно у детей). Продолжение этой линии можно усмотреть в театральных аплодисментах. Следует отметить, что на Западе аплодисменты применяются и в тех случаях, когда хотят прервать публичное выступление и выразить свое неодобрение. В последнее время в значении неодобрения аплодисменты стали использоваться и у нас.

У многих народов Востока хлопки в ладоши — знак горя, отчаяния. Например, таджички выражали этим жестом скорбь по умершему.⁷⁶ Так же и в Хорезме во время ежегодных поминовений на кладбище женщины-узбечки становились в круг и под чтение молитв передвигались по кругу, время от времени ударяя в ладоши.⁷⁷ Кстати, и в русской крестьянской традиции при сообщении о смерти или несчастье женщины всплескивают руками.

В Азербайджане хлопком ладоней, складываемых затем крест-накрест перед грудью собеседника, выражалось разочарование.⁷⁸ В то же время у абхазов сильным хлопком передается удивление.⁷⁹

В ряде культурных традиций хлопанье в ладоши было ритуальным жестом. В древнерусских церковных поучениях оно устойчиво приписывается участникам языческих ритуалов. Игумен Памфил (1505 г.) резко осуждал ночное «плескание» с 23 на 24 июня. В «Стоглаве» при описании игрищ, совершавшихся в троицкую субботу, упоминается о том, что участники плясали и «в долони били». В народных быличках и поверьях хлопанье в ладоши приписывается демонологическим персонажам: лешему, русалкам. Например, крестьяне Ярославской губернии считали, что «говорить леший не говорит, но часто и громко свистит, хлопает в ладоши и лалайкает».⁸⁰ Вполне возможно, что ритуальные хлопки в ладоши рассматривались как один из способов общения с языческими божествами. А. А. Потеня возводит к языческой традиции и известную детскую игру «ладушки».⁸¹

ЖЕСТ АДОРАЦИИ

Воздетые кверху руки — жест, который в современной культуре выражает самые разнообразные чувства: отчаяние, проклятие, мольбу о пощаде, торжество победы и др.

Его прототипом является жест адорации (молитвы), когда обе руки вытягивались по направлению к Богу или объекту почитания. Это один из древнейших жестов. Он широко представлен в христианской иконографии и поэтому нередко воспринимается как специфически христианский. Однако сходный жест был известен и многим нехристианским народам Азии, Африки, Америки.

Обычай воздевать руки при обращении к Богу имеет как филогенетические, так и социальные координаты. Показательно, что в древнеегипетских надписях, комментирующих изображение этого жеста, он сопоставлялся с жестом ребенка, тянущегося к своей матери.⁸² Вместе с тем жест адорации насыщен символическими значениями.

В христианской иконографии с воздетыми руками изображалась Богоматерь Оранта («Нерушимая стена»). Это имя из акафиста Божьей матери: «Стена еси девам и всем к тебе прибегающим». Оранта изображена, например, в надалтарной части Киевской Софии и воспринималась как радетельница за всех людей: «Ее руки, носившие бога, простерты к Всевышнему в молитве за каждого человека».⁸³

Молитвенный жест Оранты, конечно, имел дохристианские истоки. Он был известен античному миру, хотя в классической древности представлен чаще одной правой слегка приподнятой рукой.⁸⁴ Вытягивание рук по направлению к священному месту или небесам неоднократно упоминается в Ветхом Завете. Для понимания семантики жеста Оранты особое значение имеет эпизод Библии, в котором описывается молитва Моисея. Во время сражения иудеев с амалекитянами Моисей молился за свой народ, воздев руки. До тех пор пока он удерживал руки в этом положении, побеждали иудеи. Когда же его руки бессильно опускались, враги начинали одолевать (Исход, XVII, 11—12).

Оранта — образ молитвы вообще и христианской в частности. В первом послании к Тимофею св. апостола Павла говорится: «Итак, желаю, чтобы на всяком месте произносили молитвы мужи, воздевая чистые руки без гнева и сомнения (I Тим. 2, 8). Вместе с тем частое изображение Оранты на саркофагах в античный период позволяет видеть в ней олицетворение души умершего, пребывающей в молитве».⁸⁵

В православном богослужении XIX в. жест воздевания рук совершал священник перед началом литургии, во время пения херувимской песни перед благословением святых даров.⁸⁶

Начиная с VIII—IX вв. образ Оранты в христианской иконографии стал заменяться образом Богоматери с раскрытыми перед грудью руками. По мнению Н. П. Кондакова, «этим жестом христианское искусство решительно отделилось от античного наследия жестов в искусстве, а Византия создала образ Богоматери и вместе душевного чувства, поведший впоследствии к разработке душевных движений в религии».⁸⁷

Несмотря на столь раннее исчезновение образа Оранты из церковного искусства, ее поза, жест ее рук оставались исключительно популярными не только в церковной живописи, но и в народном искусстве вплоть до начала XX в. На женских свадебных венцах всегда имелось поясное изображение Богородицы с поднятыми вверх руками, и воспринималась она не только как заступница, но и как Мать, благословляющая новобрачную. Показательно, что на мужских венцах, как правило, изображался Иисус Христос.⁸⁸

В молитвенной практике некоторых народов жесту Оранты соответствовал несколько иной жест: руки складывались на груди, образуя крест. В такой позе молились не только русские, она была принята и в других культурных традициях, например у калмыков, которые этой позой выражали, кроме того, чувства вины и раскаяния.⁸⁹ В Грузии, скрестив руки на груди, оплакивали покойников.⁹⁰ У мусульман стоять со скрещенными на груди руками означало почтительность, подчинение.⁹¹

Есть основания предполагать, что к жесту адорации восходят некоторые жесты приветствия, когда человек вскидывает одну или две руки вверх. Видимо, промежуточную форму между адорацией и современным приветствием представлял собой кабардинский обычай, в соответствии с которым «если по дороге дворянин или крестьянин встретится с княгиней — то сейчас же, если он верхом, спрыгнет с лошади, поднимет руки наверх (это у них приветствие) и будет стоять, пока княгиня не удалится от него».⁹²

Рассмотренные жесты, несмотря на разнородность, обладают общими чертами. В частности, их объединяет ритуальное происхождение. Такие жесты, как адорация,

поднесение пищи или напитка двумя руками и другие явно заимствованы из ритуальной практики общения с божеством. В них до сих пор чувствуется отношение низшего к высшему. В то же время рукопожатие и в ритуале, и в этикете предполагает равенство партнеров.

Становясь знаками повседневного общения, жесты, как правило, несколько изменяют функции, приобретают новую мотивировку, но память о предшествующем бытовании, как мы видели, сохраняется.

¹ *Зорин Н. В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981. С. 71; *Астров Н.* Крестьянская свадьба в Загоскине Пензенского у. // ЖС. 1905 Вып. 3—4. С. 417.

² *Дмитриев М. А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края Вильна, 1869. С. 56.

³ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 36.

⁴ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2. С. 688.

⁵ *Зорин Н. В.* Русская свадьба. С. 127, *Ершов А.* Новгородская губ., Тихвинский у. // ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 730, л. 13.

⁶ *Иванов Е.* Новгородская губ., Белозерский у. // ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 696, л. 49.

⁷ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей. . . Пг., 1914. Вып. 1. С. 136, 340.

⁸ *Балаш Бела.* Кино: становление и сущность нового искусства М., 1968. С. 51.

⁹ *Каганов Т.* Художник и его пространство // Огонек. 1988. № 47. С. 24.

¹⁰ *Родионов М. А.* Этнокультурные особенности языка жестов у арабов Сирии и Ливана // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 246.

¹¹ *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Спб., 1906. С. 316.

¹² *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 119.

¹³ *Толстые Н. И.* и *С. М.* К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1 (5). Тарту, 1974. С. 44.

¹⁴ *Резван Е. А.* Этические представления в Коране // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 49.

¹⁵ *Пилсудский Б.* На медвежьем празднике айнов о-ва Сахалина // ЖС. 1914. Вып. 1—2. С. 150.

¹⁶ *Максимов С В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Спб., 1903. С. 13.

¹⁷ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1. С. 253.

¹⁸ *Лыкошин Н. С.* «Хороший тон» на Востоке. Пг., 1915. С. 40.

¹⁹ *Бгажноков Б. Х.* Психология и техника коммуникативного поведения адыгов // НКСР. С. 72—73.

²⁰ *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. Спб., 1906. 4-е изд. С. 61.

- ²¹ *Олеарий А.* Описание путешествия. . . С. 31.
- ²² *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Л., 1988. С. 209
- ²³ *Орлова Е. П.* Обряд погребения и погребальная одежда коряков Камчатской области // *Бронзовый и железный век Сибири.* Новосибирск, 1974. С. 352.
- ²⁴ *Мафедзев С. Х.* Символика в коммуникативном поведении адыгов // *Национальная культура и общение.* М., 1977. С. 54.
- ²⁵ *Балов А.* Очерки Пошехонья // *ЭО.* 1901. № 4. С. 87.
- ²⁶ *Иванов Вяч. Вс.* Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии // *Ранние формы искусства.* М., 1972. С. 119.
- ²⁷ *Кон И. С.* Введение в сексологию. М., 1988. С. 90.
- ²⁸ *Бернштам Т. А.* Молодежь . . . С. 88.
- ²⁹ *Зарубин И. И.* Шугнанские тексты и словарь М.; Л., 1960. С. 68—69.
- ³⁰ *Бажноков Б. Х.* Психология и техника . . . С. 72.
- ³¹ Там же.
- ³² *Бернштам Т. А.* Молодежь. . . С. 88.
- ³³ *Неверов С. В.* Особенности речевой и неречевой коммуникации японцев // *Национально-культурная специфика речевого поведения.* М., 1977. С. 230.
- ³⁴ *Hall E. T.* The hidden dimension. N. Y., 1982. P. 116—119.
- ³⁵ *Камю А.* Избранное. М., 1969. С. 432—433.
- ³⁶ *Бажноков Б. Х.* Адыгский этикет. Нальчик, 1978. С. 84.
- ³⁷ Там же. С. 86.
- ³⁸ *Чкадуа Л. П.* О некоторых особенностях этикета абхазов // *НКСР.* С. 82—83.
- ³⁹ *Балаян А. Р., Шабанов А. Ш.* Некоторые особенности коммуникативного поведения азербайджанцев // *НКСР.* С. 90.
- ⁴⁰ *Лыкошин Н. С.* «Хороший тон». . . С. 25.
- ⁴¹ *Салибаев В. Х., Алиев С. Н.* Об особенностях коммуникативного поведения таджиков // *НКСР.* С. 130.
- ⁴² *Максимов С. В.* Русский человек в гостях // *Задушевное слово.* 1866. Т. 12. С. 417.
- ⁴³ *Довнар-Запольский М.* Заметки по белорусской этнографии // *ЖС.* 1893. Вып. 2. С. 290.
- ⁴⁴ *Бухов Д.* фон. Начало и возвышение Московии // *ЧОИДР.* 1876. Кн. 4. С. 63.
- ⁴⁵ *Садыкбекова Д.* Особенности коммуникативного поведения киргизов // *НКСР.* С. 134.
- ⁴⁶ *Линевский А.* Материалы к обряду «отпуска» в пастушестве Карелии // *Этнограф-исследователь.* 1927. № 1. С. 43.
- ⁴⁷ *Балов А.* Очерки. . . С. 120.
- ⁴⁸ *Садыкбекова Д.* Особенности. . . С. 134.
- ⁴⁹ *Шрадер О.* Индоевропейцы. Спб., 1913. С. 117.
- ⁵⁰ *Даль В.* Пословицы. . . Т. 2. С. 218.
- ⁵¹ *Мыльникова К., Цинциус В.* Северновеликорусская свадьба // *Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР.* Л., 1926. Вып. 1. С. 45.
- ⁵² *Шепинг Д.* О древних навязах и наузах и влиянии их на язык, жизнь и отвлеченные понятия // *АИЮС,* 1861. Кн. 3. 1-я паг. С. 187—188.
- ⁵³ *Котошихин Г.* О России. . . С. 102.
- ⁵⁴ *Даль В.* Пословицы. . . Т. 2. С. 130.
- ⁵⁵ *Иванов Вяч. Вс.* Об одном типе. . . С. 129.

- ⁵⁶ Пюрбеев Г. Ц. Речевой этикет и язык жестов у монголов и калмыков // НКСР. С. 121.
- ⁵⁷ Забелин И. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1915. Т. 1. Ч. 1. С. 363.
- ⁵⁸ Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 118.
- ⁵⁹ Юзефович Л. А. «Как в посольских обычаях ведется...» М., 1988. С. 118.
- ⁶⁰ Жуковская Н. Л. Категории и символика... С. 119.
- ⁶¹ Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. М., 1898. Вып. 3. С. 32.
- ⁶² Заграда Н. Харчування с. Старосілли на Чернігівщині. Київ, 1931. С. 183.
- ⁶³ Пилсудский Б. На медвежьем празднике... С. 82.
- ⁶⁴ Жуковская Н. Л. Категории и символика... С. 53.
- ⁶⁵ Салибаев В. Х., Алиев С. Н. Об особенностях... С. 130.
- ⁶⁶ Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. С. 84.
- ⁶⁷ Лыкошин Н. С. «Хороший тон»... С. 64—65.
- ⁶⁸ Салибаев В. Х., Алиев С. Н. Об особенностях... С. 129.
- ⁶⁹ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 813, л. 37
- ⁷⁰ Чулков М. Д. Пересмешник. М., 1987. С. 276.
- ⁷¹ Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (статья первая) // Studia Slavica Hung 1983. Т. 29. С. 55.
- ⁷² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу М., 1865. Ч. 1. С. 143—144
- ⁷³ Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI века. М., 1983. С. 206
- ⁷⁴ Бухов Д. фон. Начало и возвышение... Кн. 3. С. 41.
- ⁷⁵ Олеарий А. Описание путешествия... С. 301
- ⁷⁶ Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. С. 236
- ⁷⁷ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 155.
- ⁷⁸ Балаян А. Р., Шабанов А. Ш. Некоторые особенности... С. 89.
- ⁷⁹ Чакада Л. П. О некоторых особенностях... С. 85.
- ⁸⁰ Балов А. Очерки... С. 87.
- ⁸¹ Потехня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1. С. 32
- ⁸² Mac Calloch J. A. Hand // Encyclopedia of religion and ethics Edinburgh, 1913. Vol. 6. P. 497.
- ⁸³ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Спб., 1915. Т. 2. С. 69
- ⁸⁴ Там же. Т. 1. С. 62
- ⁸⁵ Там же. С. 65—66.
- ⁸⁶ Никольский К. Руководство к изучению богослужения православной церкви Спб., 1901. С. 52
- ⁸⁷ Кондаков Н. П. Иконография... Т. 2. С. 357.
- ⁸⁸ Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 200. (Приложение И. И. Шангиной).
- ⁸⁹ Пюрбеев Г. Ц. Речевой этикет... С. 122.
- ⁹⁰ Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. Бытовая культура Грузии XIX—XX веков: традиции и инновации. М., 1982. С. 148.
- ⁹¹ Серебрякова М. Н. О некоторых особенностях этноэтикета у современных турок // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 250
- ⁹² Орбелиани Г. Путешествие мое из Тифлиса до Петербурга // Археолого-этнографический сборник. Нальчик, 1974. Вып. 1. С. 232

Глава II

ПОЦЕЛУЙ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПОЦЕЛУЯ

Поцелуй кажется чем-то настолько простым и естественным, что само название этой главы может вызвать у читателя ироническую улыбку. Между тем все не так просто. Начнем с того, что поцелуй в привычной для европейцев форме не был известен народам Африки, Америки, Океании и Австралии. Нехарактерен он до сих пор и для многих народов Азии, например для китайцев и японцев. Сохранилось такое свидетельство об аборигенах Гвианы: «О поцелуях нет и речи, и это приятное занятие им совершенно неизвестно, введение его вызывало первое время много насмешек среди островитян, а бывшие его объектом индейские девушки, не понимая, что это должно значить, испытывали полное недоумение; но скоро они привыкли к этому и впоследствии встречали такое обращение очень охотно».¹

У некоторых народов функцию поцелуя выполняет так называемый «малайский поцелуй», или «поцелуй носами»: люди трутся носами или обнюхивают друг друга. «Поцелуй носами» известен, в частности, у народов Севера (например, у эскимосов), а также у многих племен Океании и Малайзии.² Как отмечал В. Г. Богораз, «взаимное обнюхивание у чукоч имеет значение поцелуя, так же как у многих других примитивных племен. Чукча-отец, оставляя на некоторое время свою семью, иногда целует свою жену, но обычно он прикладывает носом к шейке ребенка и втягивает запах его тела и одежды».³

Если поцелуй губами сопряжен с вкусовыми ощущениями, то «поцелуй носами» — с обонятельными, которые также играют определенную роль как в сексуальной жизни, так и в питании человека. Особую роль в сексуальной жизни обоняние играло на Востоке, в то же время в интимной жизни европейцев оно, по-видимому, никогда не имело большого значения.⁴

Отдаленным прообразом поцелуя в губы является кормление из клюва в клюв у птиц. На о. Фиджи женщины поили своих младенцев водой изо рта в рот. Согласно одной из теорий происхождения поцелуя, он возник путем длительного преобразования подобных актов материнского кормления.⁵

У славянских народов кормление изо рта в рот встречается в ритуальных ситуациях. В России и Белоруссии муж поил так жену при трудных родах.⁶ У сербов женщина, желающая иметь детей, просила какую-нибудь беременную женщину, чтобы та дала ей сквозь щель в заборе кусок мяса или хлеба из уст в уста или напоила ее таким же образом водой.⁷ Поцелуй можно рассматривать как ослабленную степень, окультуренный вариант такого кормления.

Предпосылкой поцелуя в онтогенезе является, по-видимому, врожденный сосательный рефлекс. Известно, что в течение первого года жизни основным источником удовольствия для младенца является рот. Прикосновение губами к женской груди — известный ритуальный жест усыновления. У черкесов (адыгов), по словам француза Тебу де Мариньи, существовал обычай, «дающий . . . возможность стать приемным членом черкесской семьи. Церемония приема состоит в том, чтобы на какое-то время губами дотронуться до груди женщины; с этого момента она и ее муж становятся аталыками, которые включают чужестранца в число своих законных детей».⁸

Закрепление поцелуя в интимном общении во многом обязано физиологической связи между питанием и половой жизнью.⁹ В этом смысле литературные метафоры типа «они пожирали друг друга поцелуями», наименование поцелуев «сладкими», а уст — «сахарными» имеют определенные основания. Обычай требовать криками «горько!», чтобы молодые поцеловались, имеет истоки в народной обрядности. Так, например, во время свадебного обеда в Калужской губернии при питье приговаривали: „Горько!“, или: „В стакане что-то сорно вино“, а молодые своими поцелуями должны были подслащивать или очищать сор.¹⁰ Ср. в связи с этим обычай есть на свадьбе мед, чтобы любовь была сладкой,¹¹ выражение «медовый месяц» и т. д.

Характерно, что в некоторых ритуальных ситуациях поцелуй предстает именно на фоне еды. Например, белорусы клялись землею, а в доказательство правдивости

клятвы — ели ее. Во многих местах женщинам не позволяли есть землю, и они целовали ее, как присягающие целуют крест и евангелие.¹² В мифопоэтическом отношении поцелуй символизирует слияние человеческих душ и занимает место в одном ряду с такими формами установления искусственного родства, как смешение крови или слюны.¹³ Характерно, что он особенно устойчиво встречается в тех ситуациях, которые связаны с закреплением родственных отношений — во время бракосочетания, при кумлении и братании.

ФУНКЦИИ И СЕМАНТИКА ПОЦЕЛУЯ

Хотя функции поцелуя крайне разнообразны, для наших целей достаточно разграничить три основных случая: поцелуй любовный, ритуальный и этикетный. Они являются своего рода омонимами, различаются и в то же время сложным образом соотносятся друг с другом. Между любовным поцелуем, с одной стороны, и ритуальным и этикетным — с другой, нет, по-видимому, никакой непосредственной связи, и тем не менее именно принадлежность к сфере сексуального поведения со всеми сопутствующими ему мифопоэтическими идеями (плодородие, изобилие, произрастание, цветение и т. п.) определяет семантику и этикетного, и ритуального поцелуев, несмотря на их кажущуюся асексуальность.

В древнерусских текстах поцелуй выступает, с одной стороны, как спутник блуда и похоти, ср. следующее предписание: «Аще ли имел поп мысль о блуде или пил в вечере или глаголал речи срамныя или кощунял или лобзался, то не служити ему».¹⁴ На другом полюсе — «о Христе целование» как торжественный ритуальный жест: «И друг от друга благословение приемше и о Христе целовавшеся».¹⁵ «Домострой» дает подробные предписания о том, как именно должен совершаться такой поцелуй: «...аще с кем о Христе целование сотворите, такоже дух в себе удержав, поцеловатисе, а губами не плюскати; поразсуди: человеческия немощи, нечювьственаго духа гнушаемя чесночного, хмелного, болного и всякого смрада, коль мерско Господеви наш смрад, и обоняние — сего ради со опасением творити».¹⁶

Активное использование поцелуев в этикетном поведении восточных славян не раз привлекало внимание иностранцев. Так, например, англичанка Марта Вильмот

писала из России в 1803 г., что привычка русских немилосердно румяниться не кажется ей такой странной, как неприятное обыкновение целоваться в обе щеки.¹⁷ Отношение Марты Вильмот к этой поведенческой черте объясняется тем, что у англичан не принято ни целоваться при встрече и прощании, ни целовать даме руку.¹⁸

Непосредственным предшественником и источником этикетного поцелуя у русских был, очевидно, не любовный, а ритуальный поцелуй. Этикетный поцелуй возник на основе ритуального, в значительной степени усвоив себе его мифопоэтический смысл.

Само название поцелуя связывает его с одной из наиболее значимых идей славянской картины мира — с идеей полноты, целостности (см. ниже о питье полной чаши). Славянский корень *celъ* восходит к индоевропейскому **koil-*, с которым связаны обозначения здоровья, а также и обозначения святости; таким образом, сама этимология корня *цел-* свидетельствует о том, что поцелуй несет пожелание быть целым, цельным, здоровым.¹⁹ Поцелуй мог сопровождаться пожеланием здоровья и сам, по-видимому, в скрытом виде содержал такое пожелание. Например, белорусские женщины после наклона головы и приветствия «здоровинька!» целовались между собою в уста.²⁰ В Калужской губернии одно из средств от падежа скота заключалось в том, что животных целовали в лоб.²¹ Когда у сербской женщины, у которой до этого умирали дети, рождался ребенок, мать сразу же целовала его, чтобы уберечь от порчи.²² В европейском фольклоре поцелуй — средство разрушения колдовства и злых чар (ср. сказку о спящей красавице). Для того чтобы утешить, «исцелить» ребенка, ему до сих пор целуют ушиленное место или дуют на него.

Поцелуй устанавливал между людьми взаимную симпатию и обоюдное влечение. В Подольской губернии, если будущая мать говорила до родов, что она отдаст ребенка, что он ей обуза и т. п., то ее заставляли поцеловать новорожденного: считалось, что после этого она уже не сможет не любить его.²³ В Закарпатье по возвращении с венчания молодая целовала под сердце свекровь, а свекровь — молодую, чтобы они жили в любви друг к другу.²⁴

С поцелуем передавалась и сексуальная энергия, стимулировалось плодородие и усиленный рост. На Брянщине во время первого выгона скота женщины целовали пастуха, «который пасет коров, чтобы коровы гуляли».²⁵

Поцелуй — обычный способ выражения приязни гостю. В средневековой Европе существовал обычай, чтобы всякого гостя приветствовали поцелуем жена, дочери и другие родственницы хозяина.²⁶ В России он удержался и позднее, в XVI—XVII вв., и вызывал уже удивление иностранцев. По словам А. Олеария, поцелуйный обряд — величайший знак почета и дружбы, оказываемый русскими гостю. После угощения хозяин велит своей жене, пышно одетой, выйти к гостю и, пригубив чарку водки, собственноручно подать ему. Иногда — в знак особого расположения — гостю разрешается поцеловать хозяйку в уста.²⁷

В середине XVII в. поцелуйный обряд представлял собой довольно сложное действие, включавшее взаимный обмен поклонами, а также питье вина «друг к другу». Вот как описывает его Г. Котошихин: «Обычай же таковой есть: перед обедом велят выходить к гостем челом ударить женам своим. И как те их жены к гостем придут и станут в палате или в избе, где гостем обедать в большом месте, а гости станут у дверей, и кланяются жены их гостем малым обычаем, а гости женам их кланяются все в землю; и потом господин дому бьет челом гостем и кланяется в землю ж, чтобы гости жену его изволили целовать, и наперед, по прошению гостей, целует свою жену, потом гости един по единому кланяются женам их в землю ж, и пришед целуют, и поцеловав отшед, потому ж кланяются в землю, а та, кого целуют, кланяется гостем малым обычаем; и потом того господина жена учнет поднести гостем по чарке вина двойного или тройного, с зельи . . . и тот господин учнет бити челом гостем и кланяется в землю ж, сколько тех гостей ни будет, всякому по поклону, чтоб они изволили у жены его пити вино; и по прошению тех гостей, господин прикажет пити наперед вино жене своей, потом пьет сам, и подносят гостем, и гости перед питием вина и выпив отдав чарку назад, кланяются в землю ж».²⁸

По-видимому, предполагалось, что и в этом случае поцелуй имеет исключительно символическое значение и в целом асексуален. Павел Алеппский рассказывал о том, в какое смущение привела его необходимость поцеловать жену воеводы (дело происходило в пасхальное воскресенье): «Со стыдом и с большим принуждением подошел я и поцеловал ее в уста, говоря „Христос воскрес“; я был словно лишенный зрения и разума, ибо никогда ничего подобного не видел. Нам рассказывали, но я не верил, что не только в этот день Пасхи, но и когда

угощают у себя постороннего человека, то приводят к нему свою жену, чтобы они и все присутствующие поцеловали ее в уста, причем муж ее спокойно смотрит на это, и никто не может ее не поцеловать, а то выгонят из дому».²⁹

Судя по материалам XVI—XVII вв., этикетный поцелуй тоже имел ритуальный характер и не был первоначально повседневным явлением. Во всяком случае трудно по-другому объяснить сообщение П. Кампани (1582 г.) о том, что обычая обмениваться поцелуями у русских вообще нет.³⁰ Ранее (1510—1520-е годы) С. Герберштейн указывал, что поцелуи входили в церемониал приема послов.³¹ Позднее Маржерет (начало XVII в.) и Рейтенфельс (1670-е годы) уже писали о поцелуях у русских как о бытовом явлении: «Желая оказать друг другу взаимную дружескую любовь, они целуют друг друга в голову или же прижимают, обнявшись руками, друг друга к груди».³²

Поцелуй приветствия сближается с поцелуем почтения, когда один из партнеров наделяется сакральным статусом или во всяком случае высокой степенью престижности. Если приветственный поцелуй в губы, характерный, например, для славянских народов и грузин, выражает в первую очередь чувство приязни и дружеского единения, то поцелуй рук, плеч или ног является знаком подчинения, почтительности. Целование рук и ног было известно в европейских странах в древности и в средневековье, однако в последние столетия его распространение крайне сузилось, сохранился практически лишь поцелуй руки у священнослужителя и у женщины. Между тем на Востоке, в частности в арабских странах и в Турции, оно было широко распространено еще совсем недавно. В России, как и на Востоке, у тех, кто пользовался особым уважением, целовали руку или даже ногу. Более низкий в социальном плане человек мог поцеловать более высокого также в плечо, а более высокий более низкого — в голову. Ср. с поведением 14—17-летних девочек в современной исправительно-трудовой колонии: «Обделенные лаской, они очень эмоциональны, ранимы, влюбляются друг в друга, в воспитательниц, могут подойти, положить голову на плечо, поцеловать. Характерная деталь — целуют только в плечо или в руку, считают, что ими брезгуют».³³

Своеобразная ситуация складывалась при встрече светского и духовного владыки. По свидетельству Павла

Алеппского, царь Алексей Михайлович и патриарх Антиохийский приветствовали друг друга следующим образом: когда царь встал, владыка патриарх благословил его по-московски, на чело, грудь и плечи, и поцеловал, по обычаю, в плечо; царь же поцеловал владыку в голову и облобызал его правую руку.³⁴

Когда крестьянский ребенок на Украине хотел поцеловать в руку родителей или кого-нибудь из старших, он сначала брал его руку своими руками, а потом целовал ее сверху. Такой поцелуй считался особенно почтительным.³⁵ При передаче друг другу чарки тоже обменивались поцелуями: равные целовали друг друга в губы, а младший, принимая чарку от старшего, целовал ему руку.³⁶ У молдаван младший целовал старшего в руку сверху и в ладонь, и подносил два пальца ко лбу в знак глубочайшего почтения.³⁷ У украинцев Бессарабской губернии приветствие гостя, пришедшего на праздник, обставлялось как сложный церемониал: «. . . гость обращался к хозяину или хозяйке с особенным приветствием; он поздравляет с праздником, на что отвечает благодарностию, затем целуют друг другу руку, если считают друг друга равными. Если же один из них старше годами или положением в обществе, то целует только младший, а старший благодарит словом „спасыби“. Такая церемония бывает при приветствии со всеми присутствующими гостями, не различая пола. Приветствие начинается с самого старшего в этом собрании, который занимает первое место в углу стола, под иконой. От старшего поочередно идет до самого последнего (знакомство или незнакомство в этом случае не имеет значения). Если стол мешает здравствующим поцеловать друг другу руку, то в таком разе ограничиваются подачею лишь руки, а потом оба целуют свою собственную руку (два пальца: указательный и крайний — соседний) и, поцеловав, прикладывают еще ко лбу».³⁸

В дипломатическом церемониале важную роль играло целование государевой руки. Как правило, послам предлагалось «быть у руки», а уже потом произносить официальные речи, хотя «русские послы за границей отказывались целовать руку принимавшего их монарха ранее произнесения титула царя».³⁹ Возможность поцеловать государеву руку рассматривалась как честь, причем послы нехристианских государей, турки и татары, были ее лишены. Милость, жалованная послам, объявлялась речью; руку государя поддерживал один из бояр. По

описанию А. Олеария, «его царское величество сделал знак государственному канцлеру и велел сказать послам, что он жалуется им -- позволяет поцеловать ему руку. Когда они, один за другим, стали подходить, его царское величество взял скипетр в левую руку и предлагал каждому, с любезною улыбкою, правую свою руку: ее целовали, не трогая ее, однако, руками».⁴⁰

Как известно, при представлениях римскому папе полагалось целовать ему ногу, причем одни объясняли, что поцелуи относятся к изображению креста на папской туфле, а другие — что это знак преклонения перед самим папой как главой католической церкви.⁴¹ Римский церемониал довольствовался простым наклоном «близ ноги», важна была сама идея целования, а не его буквальное исполнение. Если для католиков целование папской туфли было актом совершенно естественным, то в глазах русских людей XVI—XVII вв. оно имело характер признания своего подчиненного положения и напоминало о татаро-монгольском иге. Послам во времена Ивана Грозного и Алексея Михайловича так или иначе приходилось целовать папскую туфлю, но воспринималось это чрезвычайно болезненно и вызывало острые споры. В Петровскую эпоху ситуация кардинально изменилась: боярин Б. П. Шереметев (1698 г.) и князя Куракины (1707 г.) увидели в целовании папской туфли пустую формальность и с легкостью проделали ее, не видя в этом никакого унижения ни для себя, ни для государя, которого они представляли.⁴²

Поцелуй совершался не только при встрече, но и при прощании людей друг с другом. Как отмечал Маржерет, русские «целуются . . . всегда, ибо у них это нечто вроде приветствия, как среди мужчин, так и среди женщин — поцеловаться, прощаясь друг с другом или встречаясь после долгой разлуки».⁴³

В русской традиции прощание при расставании подразумевало взаимное прощение грехов. И прощание, и прощение скреплялись поцелуем как знаком дружеской привязанности. Ежегодно следовало просить прощения друг у друга в воскресенье перед Великим постом, которое потому и называлось «прощеное воскресенье». Д. фон Бухау (1570-е годы) сообщает о русских, что «под вечер они взаимно посещают друг друга, многими поцелуями испрашивают прощения в обидах, если какие-нибудь случились, и по причине наступающего Великого поста, в который они умирают для мира, прощаются при многих

лобызаниях».⁴⁴ Согласно описанию начала XX в., «прощаться всегда приходят младшие к старшим, нижестоящие к вышестоящим. Прощаются только родственники или близкие знакомые. Придя к старшему, младший кланяется ему в ноги, иногда же довольствуется простым поклоном, говоря: „Прости меня, Христа ради, если в чем согрешил против тебя“. На это старший отвечает: „Меня прости, Христа ради“. После этого оба целуют друг друга».⁴⁵

Поцелуй скреплял также прощание с умирающим и умершим, причем и в этом случае прощание, прощение и утверждение вечной обоюдной любви сливаются в едином обрядовом акте. По словам П. Петрея, «подходят к гробу родители покойного, братья, сестры, жена, дети, друзья, родные и все присутствующие, целуют его на расставанье, прощаются с ним, потому что дольше ждать ему нечего, а пора и в дорогу».⁴⁶ Так и в XIX в. при прощании с покойником в церкви все непременно целовали его в губы.⁴⁷

П. Петрей рассказывает также о том, как русские устраивают пирушки в поминовение умерших. «Они справляют это пением, каждением, целованием друг друга в губы: последнее водится и между мужчинами и женщинами в доказательство их искренней, сердечной и душевной радости, и при том вполне верят, что души их умерших друзей получают от того большое облегчение, даже чувствуют радость и удовольствие, в каком бы месте они ни находились».⁴⁸

ПОЦЕЛУЙ МИРА

В истории культуры религиозные и эротические переживания активно взаимодействовали. Собственно говоря, в архаической культуре вся сфера сексуального поведения могла покрываться мифологическими представлениями и культово-религиозной практикой и в свою очередь проецироваться в них. Еще Ч. Дарвин отмечал, что «у некоторых сект, как существовавших прежде, так и ныне существующих, странным образом слиты религия и любовь; утверждали даже, как ни прискорбен этот факт, что святой поцелуй мало отличается от поцелуя, который мужчина дарит женщине или женщина мужчине».⁴⁹ Характерен в этом отношении так называемый «поцелуй мира», получивший широкое распространение в христиан-

ской культуре, особенно в первые века христианства и в период средневековья.

Согласно Ветхому Завету, евреи целовали друг друга при встрече, выражая этим дружеские чувства. Поцелуй приветствия был усвоен и первыми последователями Христа, причем они вложили в него новый смысл. Поцелуй стал рассматриваться христианами как символ взаимной любви и единения последователей Христа. «Христос сказал: „Мир оставляю вам, мир мой даю вам“ — и члены церкви Христовой символически передавали друг другу завещанный им мир поцелуем».⁵⁰ Апостол Павел учил: «Приветствуйте друг друга лобзанием любви» (I Собор. V, 14). В то же время поцелуй приобрел семантическую двойственность, характерную в целом для основных символов христианства: Иуда указал на Христа римским воинам, поцеловав его в губы, в связи с чем поцелуй стал не только символом духовной любви и братства, но и их прямой противоположности — предательства и коварства («Иудин поцелуй»)⁵¹.

Поцелуи включались в различные церковные обряды: бракосочетание, погребение, крещение, исповедь и др. Священник давал поцелуй как символ мира и знак отпущения грехов причащающимся; в римско-католической церкви это делалось после службы, в греко-православной — перед ней. При бракосочетании в Западной Европе священник давал жениху поцелуй мира, а тот в свою очередь передавал его невесте. Этот обряд еще в XIX в. совершался кое-где в Англии.⁵²

В православной церкви «святое целование» совершается до сих пор в пасхальную утреню, при этом произносятся приветствия, подобные тем, которыми приветствовали друг друга ученики Христа в день его воскресения. Этот церковный по своему происхождению ритуал давно вошел в быт и воспринимался в прошлом как общенародный обычай.

Одно из первых описаний обмена поцелуями на Пасху приводит А. Олеарий (1630-е годы).⁵³ В XVII в. приветствовать друг друга поцелуем полагалось не только в пасхальное воскресенье, но и в течение 40 дней от Пасхи до Вознесения. Такого установления не было в Западной Европе, и иностранцы рассматривали его как специфически русский православный обычай. При этом ритуальный поцелуй устойчиво воспринимался ими как любовный, и поэтому весь обряд в целом вызывал изумле-

ние и замешательство. Вот как описывал обряд Павел Алеппский, наблюдавший его в церкви: «Все присутствовавшие стали подходить, по обычаю, и прикладывались к кресту, и, прикладываясь затем к Евангелию и к иконе в руках священников, они целовали также последних в уста, причем давали им, каждый, красное яйцо. Так делали мальчики и взрослые мужчины. После них подходили женщины и девушки всех сословий, от высших до низших. Мы горели от стыда, когда женщины и девицы целовали священников в уста, а священники целовали их, говоря: „. . . Христос воскрес“, на что миряне и женщины отвечали: „Воистину воскрес“, и последние в то же время целовали в уста священников, без всякого стыда. Видя это, мы сильно изумлялись, в особенности греки, бывшие этому свидетелями, но таков обычай у московитов».⁵⁴

Обычай пасхального целования имел всесословный характер и утверждал равенство людей перед лицом всечеловеческой радости — воскресения Христа. По словам И. Корба, «этот обычай приветствия и поцелуя не допускает не только никакого различия в сословии или положении, но даже никакого воспоминания об этих различиях. Ни один вельможа не откажет в просимом у него поцелуе самому простому мужику, лишь бы только тот предлагал ему красное яйцо. Никакая скромность не может извинить замужнюю женщину, никакая стыдливость — незамужнюю, было бы равносильно преступлению или отвергнуть предложенное яйцо, или уклониться от поцелуя; с самой низкой черни снято всякое к ней презрение; не существует никакого опасения за безрасудство».⁵⁵

ПОЦЕЛУЙ ПРИ КЛЯТВЕ

Целование сакральных объектов было широко распространено в античности. Греки и римляне целовали статуи богов в руки, ноги, колени и даже губы, а если не могли достать до них, то посылали воздушный поцелуй. Библейский Иов говорит, имея в виду, очевидно, посылаемые рукой поцелуи: «Смотря на солнце, как оно сияет, и на луну, как она величественно шествует, прельстился ли я в тайне сердца моего и целовали ли уста мои руку мою?» (Иов, XXXI, 26, 27). О существовании подобной практики на Руси свидетельствует древнерусская статья «От апостольских заповедей» (рукопись XIV—XV вв.), в которой

говорится, в частности: «Аще кто целует месяц . . . да будет проклят».⁵⁶

Посредством целования святыни человек приобретает к ней, причем на него переходит сила ее святости. Так, умирающему или осужденному на казнь подносили в последнюю минуту крест для целования, что должно было сообщить ему благодать.⁵⁷ С другой стороны, целованием креста, как и других святынь, у многих народов утверждалась клятва, присяга.

Крестное целование широко бытовало на Руси и в частном быту, и в дипломатической практике. По словам С. Герберштейна (1510—1520-е годы), русские «при клятвах и ругательствах . . . редко употребляют имя Господне, а когда клянутся, то подтверждают свои слова и обещания целованием креста».⁵⁸ В русском религиозном сознании сближались вплоть до полного отождествления образы креста и распятого на нем Христа (ср. единые по происхождению формы «христиане» и «крестьяне»). В связи с этим представляется вполне достоверной интерпретация крестного целования, которую приводит англичанин Дж. Флетчер (1588 г.): «Давая присягу при решении какого-нибудь спорного дела по законам, они клянутся крестом и целуют подножие его, как бы считая его самим Богом, имя которого и должно быть употребляемо при этом судебном доказательстве».⁵⁹ В сочинениях иностранцев иногда утверждается, что русским невозможно верить на слово, причем им ничего не стоит поклясться, побожиться — и все же обмануть.⁶⁰ Тем более важны сведения о том, что крестное целование «равняется у них клятве и почитается столь святым делом, что никто не дерзнет его нарушить или осквернить ложным показанием».⁶¹ Для клятвы мог быть использован простой нательный крестик.⁶²

Нарушение крестного целования строго осуждается в одном из списков грехов XIV—XV вв.: «А крест целовав изменив к кому, за то и до смерти плакаться».⁶³ Однако более поздний памятник «Поучение отца духовного к детям духовным» (XVII в.) приравнивает крестное целование к матерной брани: «. . . ни божитесь, ни кленитесь именем Божиим ни образом крестнаго целования берегитесь и матерны не лаите».⁶⁴ Да и пословица говорит: «Лучше умирать, а креста не целовать».⁶⁵ Дело в том, что в обряде крестного целования явственно проступала его магическая природа и он в явной или скрытой форме осуждался

церковью.⁶⁶ К крестному целованию можно было привести насильно, и это не лишало обязательности выполнения клятвы. Характерно, что в XVI в. «договорные» грамоты в Москве клались не на аналой, а на блюдо — оно всегда было атрибутом различных народных обрядовых действий, гаданий, магических процедур.⁶⁷

При заключении перемирия с польским королем Сигизмундом Василий III, согласно описанию С. Герберштейна, проделал следующее: «Потом он, глядя на крест, трижды осеняет себя крестным знаменем, столько же раз наклоня голову и опуская руку почти до земли; затем, подойдя ближе и шевеля губами, будто произнося молитву, он вытирает уста полотенцем, сплевывает на землю и, поцеловав наконец крест, прикасается к нему сперва лбом, а потом тем и другим глазом».⁶⁸ Как отмечает Л. А. Юзефович, «по сути дела, выполнялся магический обряд, смысл которого заключался в установлении через посредство „высших сил“ особой связи между обещанием и личностью дающего обещание».⁶⁹

У восточных славян широко практиковалось ритуальное целование замка — своего рода «антисвятыни» (его эротическая символика хорошо известна: ср. русск. «замок» — vulva;⁷⁰ «замки ослабели» — о белях у девушки⁷¹ и т. п.). Во Владимирской губернии «при трудных родах жены . . . целуют петли и замки у церковных и избных дверей, чтобы не они, а мужья мучились родами».⁷² В Харьковской губернии желающая заниматься колдовством должна была отречься от Христа и в доказательство этого в пасхальное воскресенье, перед тем как в церкви запоют «Христос воскресе», поцеловать замок, которым запирают двери.⁷³ Целовали церковный замок и молодые на свадьбе, «чтобы более скрепить свой брачный союз».⁷⁴

Характерную черту религиозной обрядности представляло целование икон. Церковное поучение «Заповедь исповедающимся сыном и дочерем» (рукопись XVI в.) гласит: «Иже иконы Господня и Богородичины и всех святых со страхом и любовью не целует, да будет проклят».⁷⁵ При этом между церковной обрядностью и бытом не было непереходимой границы. Как гласит пословица: «Наперед икону целуй, там отца и мать, а там хлеб-соль».⁷⁶ Так это и происходило в народных обрядах: «Каждый из „молодых“ подходит к иконе, кладет три земных поклона, целует иконы и своих родителей, а в заключение троекратно целуются молодые».⁷⁷ От поцелуя

святыни — к взаимному целованию людей, по нисходящей от мира божественного к человеческому. Так происходит то «освящение реальности», которое в конечном счете и является одной из важнейших целей ритуала как определенного вида человеческой деятельности.⁷⁸

¹ Мюллер-Лиэр Ф. Фазы любви. М., 1913. С. 92.

² Вундт В. Миф и религия. Спб., б. г. С. 93—94.

³ Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1934. Т. 1. С. 21.

⁴ Блох И. История проституции. Спб., 1913. Т. 1. С. 137—138.

⁵ Ломброзо Ц. Происхождение поцелуя Спб., 1895. С. 12, 14.

⁶ Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. № 1/2. С. 125—126.

⁷ Борђевић Т. Р. Деца у веровањ има и обичајима нашега народа. Београд, 1941. С. 16—18.

⁸ Мариньи Тебу де. Путешествия в Черкесию // АБКИ. С. 313.

⁹ Краулей Э. Мистическая роза: Исследование о первобытном браке. Спб., 1905. С. 149.

¹⁰ АГО, р. 15, оп. 1, ед. хр. 21, л. 19 об.

¹¹ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 201, 258—259.

¹² Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 292.

¹³ Вундт В. Миф. . . С. 92.

¹⁴ Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: (Тексты и заметки). М., 1912. С. 44.

¹⁵ Повесть о новгородском белом клубке // ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985. С. 228.

¹⁶ Домострой // Там же. С. 72.

¹⁷ Дашкова Е. Р. Записки. Письма сестер М. и К. Вильмот из России. М., 1987. С. 234

¹⁸ Лабутанская В. А. Невербальное поведение. Ростов, 1986. С. 18.

¹⁹ Топоров В. Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской культуре — SVET — // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 220.⁵

²⁰ Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Спб., 1854. Вып. 2. С. 143.

²¹ Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Вып. 2. С. 585.

²² Борђевић Т. Р. Деца. . . С. 216.

²³ Казимир Е. П. Из свадебных, родинных и похоронных обычаев Подольской губернии // ЭО. 1907. № 1/2. С. 209.

²⁴ ЦГАЛИ, ф. 47, ед. хр. 36, л. 195.

²⁵ ГЛМ, ОРФ, ф. Н. И. Лебедевой, к. п. 3095/7, л. 123.

²⁶ Нюрон К. Культурно-исторический очерк о поцелуях. Спб., 1898. С. 108.

²⁷ Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Спб., 1906. С. 205.

²⁸ Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Спб., 1906. 4-е изд. С. 147—148.

²⁹ Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. М., 1898. Вып. 4. С. 164.

- ³⁰ *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI века. М., 1983. С. 211.
- ³¹ *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 212
- ³² *Рейтенфельс Я.* Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. М., 1906. С. 147.
- ³³ *Лецинер И.* Девочки в робах // Юность 1989. № 4. С. 51
- ³⁴ *Павел Алеппский.* Путешествие . . Вып. 3. С. 17.
- ³⁵ *Rulikowski E* Zapiski etnograficzne z Ukrainy // ZWAK 1879. Т. 3. Dz. 3 S. 126.
- ³⁶ АГО, р 30, оп. 1, ед. хр. 23, л. 24.
- ³⁷ *Зеленин Д. К.* Описание . . Вып. 3. С. 1086—1087.
- ³⁸ *Кульчицкий С.* О суевериях, обычаях, повериях и приметах жителей села Ставучан Хотинского уезда // Кишиневские епархиальные ведомости. Отд. неофиц. 1873. № 17. С. 627—628.
- ³⁹ *Юзефович Л. А.* Русский посольский обычай XVI века // ВИ. 1977 № 8 С. 120—121
- ⁴⁰ *Олеарий А.* Описание. . С. 37.
- ⁴¹ *Уманский А. М.* Поцелуй // Энциклопедический словарь / Изд Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон. Спб., 1898. Т. 48. С. 766.
- ⁴² *Шмурло Е.* К истории сношений московских государей с римскими папами : Целование папской туфли // Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., 1909. Ч. 1. С. 57—62.
- ⁴³ Россия начала XVII века : Записки капитана Маржерета. М., 1982. С. 158.
- ⁴⁴ *Бухов Д. фон.* Начало и возвышение Московии // ЧОИДР. 1876. Кн. 3. Отд. 4. С. 39.
- ⁴⁵ *Балов А. В.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4. С. 131.
- ⁴⁶ *Петрей П. де Ерлезунда.* История о великом княжестве Московском. М., 1867. С. 441.
- ⁴⁷ *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Спб., 1900. Т. 1., вып. 2. С. 778.
- ⁴⁸ *Петрей П. де Ерлезунда.* История. . . С. 430.
- ⁴⁹ *Дарвин Ч.* Выражение эмоций у человека и животных // Сочинения. М., 1953. Т. 5. С. 825.
- ⁵⁰ *Нюрон К.* Культурно-исторический очерк. . . С. 74.
- ⁵¹ *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 122.
- ⁵² *Нюрон К.* Культурно-исторический очерк. . . С. 75.
- ⁵³ *Олеарий А.* Описание. . . С. 139.
- ⁵⁴ *Павел Алеппский.* Путешествие. . . Вып. 4. С. 163
- ⁵⁵ *Корб И. Г.* Дневник путешествия в Московию. Спб., 1906. С. 51.
- ⁵⁶ *Смирнов С.* Материалы. . . С. 139.
- ⁵⁷ *Нюрон К.* Культурно-исторический очерк. . . С. 85—86.
- ⁵⁸ *Герберштейн С.* Записки. . . С. 103.
- ⁵⁹ *Флетчер Дж.* О государстве русском. Спб., 1905. 2-е изд. С. 115.
- ⁶⁰ Там же. С. 128.
- ⁶¹ Там же. С. 59.
- ⁶² *Петрей П. де Ерлезунда.* История. . . С. 402.
- ⁶³ *Смирнов С.* Материалы. . . С. 142.
- ⁶⁴ Там же. С. 239.
- ⁶⁵ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 2. С. 132.
- ⁶⁶ *Юзефович Л. А.* «Как в посольских обычаях ведется. . .». М., 1988. С. 175.
- ⁶⁷ Там же. С. 175—176.
- ⁶⁸ *Герберштейн С.* Записки. . . С. 226.

- ⁶⁹ Юзефович Л. А. Русский посольский обычай. . С. 123.
- ⁷⁰ *Blinkewicz В* Russisches sexuelles und scatologisches Glossar // Anthropolphyteia. 1911. Bd 8 S. 24
- ⁷¹ Демич В. Ф. Очерки русской народной медицины. I. Акушерство. II. Гинекология у народа. Спб., 1889. С. 32.
- ⁷² ГМЭ, ф 7, оп. 1, ед. хр. 29, л. 16.
- ⁷³ АГО, р. 44, оп. 1, ед. хр. 19, л. 7 об.
- ⁷⁴ Зеленин Д. К. Описание. . . Вып. 1 С. 392.
- ⁷⁵ Смирнов С. Материалы. . . С. 130.
- ⁷⁶ Даль В. Пословицы. . Т. 2 С. 220.
- ⁷⁷ АГО, р. 9, оп. 1, ед. хр. 81, л. 57 об.
- ⁷⁸ Флоренский П. Из богословского наследия // Богословские труды 1977 Сб. 17 С. 147—156.

Глава III

СИМВОЛИКА ТЕЛА И ЭТИКЕТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

АРХЕТИП ВЫСОКОЙ ПРЕСТИЖНОСТИ

В различных типах традиционных обществ существует сакральная фигура вождя, царя, помещаемая обычно в некий сакральный центр социума и вселенной. Фигура священного царя, как установили работы Дж. Фрэзера, А. Хокарта и других ученых, имеет архетипический характер, причем, как мы постараемся показать, некоторые черты поведения этой фигуры наложили свою печать на происхождение этикета да и на его зрелые формы.

В архаической культуре царь или верховный жрец являлись воплощением божества. Им приписывались прежде всего ритуальные, а не юридические или политические, как это стало позже, функции. Считалось, что царь осуществляет контроль не только над социумом, но и над природными стихиями. Тем самым этой фигуре придавался космический смысл. По словам Дж. Фрэзера, личность царя представляет собой «динамический центр вселенной, от которого во все стороны расходятся силовые линии, так что всякое его движение, поворот головы, поднятие руки и т. д. незамедлительно оказывает серьезное воздействие на природу. Царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира; малейшая неточность с его стороны может это равновесие нарушить. Поэтому он должен принимать величайшие предосторожности, и вся его жизнь до мельчайших деталей должна быть отрегулирована таким образом, чтобы никакое его действие, произвольное или невольное, не расстроило и не перевернуло установленный природный порядок».¹

Даже в тех случаях, когда народ имеет смутное представление о своем владыке, его образ, особенности его поведения оказываются чрезвычайно важными для функционирования общества. В поведенческом плане фигура царя и вообще лица с высоким социальным статусом

являлась образцом для подражания. Многие «правильные» и «неправильные» с точки зрения современного этикета действия, жесты и позы восходят к глубоко архаичным представлениям о том, как должны вести себя люди с высоким и низким статусом.

По-видимому, универсальными чертами поведения человека с высоким статусом представлялись такие, как замедленность движений (вплоть до полной неподвижности, статичности), тихий голос, сдержанность в проявлении эмоций, прямой, неподвижный взгляд, сведенная к минимуму жестикуляция. Аммиан Марцелин так описывал поведение византийского императора Констанция I: «Словно изваяние человека, он не вздрагивал, когда от колес исходил толчок, не сплевывал слюну, не почесывал нос, не сморкался, и никто не видел, чтобы он пошевелил хоть одной рукой. . . Никто не видел, чтобы он на людях высморкался, или сплюнул, или пошевелил мышцами лица».²

Поведение русских царей во многом ориентировалось на византийские образцы: «. . . государь предстал перед иностранцами как живое воплощение высшей власти — почти совершенно неподвижный и хранящий торжественное молчание».³ Истинно царское поведение характеризуется «усеченностью» в любых проявлениях жизненной энергии. Царь говорил и объявлял свои решения вполголоса или даже трудноуловимыми жестами, а специальные придворные лица громко воспроизводили царские слова или истолковывали жесты. Существенные для нас сведения содержатся в описаниях царских выходов — событий из разряда исключительных, поскольку «нормальное» положение царя — статичное. Один из самых торжественных выходов совершался на крещенское водосвятие. Описывая крещение 1681 г., И. Е. Забелин долго перечисляет участников процессии от стрельцов до патриарха и чинов московских, за которыми передвигался царь в окружении бояр, поддерживаемый под руки двумя ближними людьми. «Это была и ритуальная поза, и необходимость, потому что необычайно тяжелая одежда была не под силу болезненному юноше Федору, которому осталось жить год с небольшим».⁴ Обычно говорят, что царь с трудом двигался, так как на нем была тяжелая одежда, однако можно сказать и наоборот: царь надевал тяжелую одежду для того, чтобы не иметь возможности быстро двигаться.

На фоне обычной для русских царей и вельмож статичности поведение Лжедмитрия не могло не удивлять современников. «После обеда он не ложился спать, как водилось у прежних великих князей и всех русских, а прохаживался в казначейство, аптеки, лавки серебрянников. . . Этого никогда не бывало с прежними великими князьями, потому что по москвитянской их величавости и знатности им нельзя было прохаживаться из одной комнаты в другую, разве только с палкой в руке, да заставив водить себя под руку знатных бояр».⁵ Словом, его поведение не вписывалось не только в каноны царского поведения, но и просто знатного человека, достоинство которого выражалось в минимуме возможных движений. По словам капитана Маржерета (начало XVII в.), у русских знатные люди ездят летом верхом, а зимой в санях, но не ходят пешком, «так что не производят никакого движения, что делает их жирными и тучными, но они даже почитают наиболее брюхастых, называя их „дородный человек“ . . . что значит „честный человек“».⁶

На противоположном полюсе — быстрые, резкие движения, семенящая походка, громкий голос или смех, бурное проявление эмоций, бегающий взгляд и т. п. — связывались, с одной стороны, с низкой престижностью, а с другой — с нечистой силой, дьявольским началом (ср. образ вертлявого, юлящего черта).

Итак, существовало два типа поведения: одно, условно говоря, царское или божественное, характеризовалось сдержанной пластикой движений, торжественностью поз и полустертой мимикой, медленным, величавым передвижением, смиренностью, статичностью; другой тип — бесовское поведение, характерными признаками которого считались смех, дерганье, кривлянье, сквернословие и т. п.

Нетрудно заметить, что именно к этим двум типам восходят в конечном счете многие современные правила этикета. Приучая детей к «порядку», мы буквально следуем приведенной схеме: при разговоре нельзя размахивать руками; сидя за столом, нельзя болтать ногами, крутиться по сторонам или вертеть головой; неприлично кривляться, громко смеяться и уж тем более — сквернословить.

Любопытно, что охотно используемый в современной педагогике образ обезьяны как символ неправильного, неэтикетного поведения («ведешь себя, как обезьяна») заимствован из того же круга представлений. Обезьяна

в древнерусской средневековой культуре (и не только в ней) — распространенный символ «то язычника, то сатаны, то грешника, выродившегося человека, исказившего „образ и подобие божие“».⁷

Поведение центральной фигуры ритуала отмечено теми же чертами, что и поведение царя. Это, конечно, не случайное совпадение. В пиковые, переломные моменты жизни, когда и вступает в силу ритуал, человек как бы уподобляется вождю или царю и пользуется таким же почетом. У таджиков во время свадебных торжеств жених носит название «князь» или «князь-мужчина». По обычаю все должны относиться к нему с подчеркнутым почтением. «В старое время у припамирских таджиков . . . даже подлинный правитель страны, встретив на своем пути свадебный поезд, слезал со своей лошади и стоя почтительно приветствовал жениха».⁸

В русских свадебных величаниях жениха и невесту называют «князем» и «княгиней». В этом смысле особенно показательным поведением невесты. После просватанья вводятся ограничения на ее передвижения. Она не может теперь без сопровождения покидать пределы дома, участвовать в развлечениях молодежи. Ее жизненное пространство резко сужается. Вводятся дополнительные ограничения на прием пищи и любые самостоятельные действия. Невесту одевают, причесывают, выводят и т. п., причем вывод невесты напоминает царский выход: с двух сторон ее поддерживают подружки.⁹

Другими словами, то, что раньше она делала сама, теперь за нее делают ее подружки и другие участники ритуала. Молитва, молчание, слезы, смиренность — характерные черты поведения невесты на первом этапе свадебного ритуала. На втором этапе уже не невеста, а молодая постепенно «восстанавливает» утраченные функции, но и после свадьбы (в некоторых местах — до рождения первого ребенка и дольше) продолжается действие ограничений или даже вводятся новые.

В то же время, согласно принципу «короля играют придворные», центральный персонаж ритуала обречен на невыявленность, смазанность его индивидуальных черт. Парадоксальность его положения состоит в том, что особая выделенность главной фигуры ритуала смыкается с незаметностью, вплоть до полного отсутствия, например молодых на свадьбе («без меня меня женили»). Приведем лишь один из многочисленных примеров. У лесных ненцев

жениху полагалось сидеть за спиной свата, который заслонял его от других присутствующих. Сват подавал пищу жениху, не оборачиваясь, продевая правую руку под мышкой левой. Этой пищей жених делился с невестой, которая сидела рядом. «Новобрачные, таким образом, оказывались вне круга пирующих, как бы отсутствовали. Возможно, описанная ситуация является отголоском прежних установлений, согласно которым жених и невеста вообще не допускались к свадебному пиршеству».¹⁰

Совершенно иным было поведение второстепенных участников ритуала. Ритуальное пение, смех, глумление, издевательства, крики, прыжки, танцы — стандартный набор их действий. Особенно характерны они для ряженных — на свадьбе, в рождественских обрядах, на Ивана Купала. Их поведение символизировало антинорму. Все это было необходимо для того, чтобы показать, как в ходе ритуала на смену антинорме коллектив приходит к единственно правильной линии поведения, которая реализуется в поступках главных персонажей ритуала.

В определенных случаях и глава семьи как бы приравнивается к сакральной фигуре и приобретает некоторые черты ее поведения и атрибуты. У осетин во время встречи гостя хозяин отличается исключительной вежливостью и предупредительностью. «Позы выражают спокойное достоинство, жесты медлительны, речь плавна, каждый осетин, как бы он сам ни был беден и его род слаб, во взаимоотношениях с людьми окружает себя сложными правилами этикета поведения. Исполняя эти правила сам, он требует того же и от всех с ним соприкасающихся, видя даже в ничтожных отступлениях . . . оскорбление прежде всего роду, а затем уж самому себе».¹¹

Архаическая структура общества с божественным царем, помещенным в некий сакральный центр вселенной и государства, может парадоксальным образом воспроизводиться в социальной структуре сословного общества, построенной по принципу жесткой иерархической пирамиды. Такое общество автоматически порождает два типа поведения — по отношению к тем, кто стоит на верхней ступеньке иерархической лестницы, и к тем, кто стоит на ее нижней ступеньке. Каждый человек, заполняющий ячейку в социальной структуре такого общества, представляет собой своеобразного двуликого Януса, один лик которого с искательной улыбкой смотрит на вышестоящего, а другой — строго взирает на нижестоящего.

В иерархическом обществе положение каждого человека определяется характером его связи с высшим лицом. В этом смысле очень любопытен институт местничества, существовавший в средние века во многих странах, в том числе и в России. Обычай «считаться местами» был широко распространен за царским столом и в государственной службе. Чем более знатным считал себя тот или иной придворный, тем ближе к царю он садился и соответственно претендовал на более высокую должность, почести и т. п. Естественно, этот обычай порождал бесконечные споры и раздоры. Если боярин считал, что его сажают на более низкое место, чем заслуживает его род, он шел на все уловки, чтобы избежать этого. Колоритные описания возникающих при этом ситуаций оставил Г. Котошихин. Иногда царь велит посадить строптивца силой, «и он посадити себя не дает, и того боярина бесчестит и лаает. А как его посадят сильно, и он под ним (под боярином, которого считает ниже. — А. Б., А. Т.) не сидит же и выбивается из-за стола вон, и его не пускают и разговаривают, чтобы он царя не приводил на гнев и был послушен, и он кричит: „Хотя де царь ему велит голову отсечь, а ему под тем не сидеть“, и спустится под стол; и царь укажет его вывести вон и послать в тюрьму или до указа к себе на очи пущати не велит. А после того, за то ослушание, отнимается у них честь, боярство или окольниковство и думное дворянство, и потом те люди старые своєю службы дослуживаются вновь».¹²

Обычай «считаться местами» существовал не только при дворе, но и в других слоях общества. Он вступал в силу всякий раз, когда возникала необходимость «перевести» иерархию присутствующих на язык застольного пространства. Распространен он был и в крестьянской среде. Вероятно, именно крестьянский быт с его раз и навсегда определенной системой рассаживания за столом послужил если не питательной почвой, то фоном для местничества.

Местничество — характерный пример того, как преобразуется этикетное по своим истокам явление, превращаясь в социальный институт. Сходные коллизии решались совершенно иначе в культурах куртуазного типа, где соблюдение приличий считалось не менее важным, чем соответствие места социальному статусу. У адыгов «при рассаживании гостей возникает следующая, весьма любопытная в психологическом отношении, ситуация. Все опасаются занять место, которое не соответствует их

возрасту и рангу, возникают локальные споры и препирательства: каждый стремится уступить наиболее почетное место другому, доказывает, что оно принадлежит отнюдь не его малозначительной персоне. Акты такого рода выступают в качестве симптома воспитанности, скромности. Отсюда целый ряд пословиц, имеющих и более глубокий смысл: „Не стремись к почетному месту, (и без того) заметят, каков ты есть (чего заслуживаешь)“». ¹³

Чем более косный характер имеет социальная структура общества, тем выше вероятность, что глава иерархии, а вслед за ним и все остальные, составляющие пирамиду, станут воссоздавать ту же архетипическую модель божественного царя. Яркий пример — сталинское государство. В образе Сталина воспроизводились характерные черты мифологического персонажа. С одной стороны, он был повсюду: вездесущие портреты, огромные статуи, которые должны утвердить идею незыблемости власти. С другой стороны, он был наименее явлен. Его образ практически не имел ничего общего с тем, что он представлял собой в действительности. В европейской политической культуре это уже давно преодолено и воспринимается как восточная черта. В этом смысле можно сказать, что демократия разрушает мифологию.

В портрете современного начальника можно без труда обнаружить архетипические черты важной персоны: «Спесивость, окаменелость лица, отсутствие улыбки, непререкаемый тон речи — весьма характерные для бюрократа высокого ранга — являются в известной степени „сублимацией“ комплекса неполноценности». ¹⁴

СИДЕТЬ — СТОЯТЬ

В самом общем плане позы можно разделить на две большие группы в зависимости от того, сидит человек или стоит. Эти положения весьма значимы и сами по себе, и в соотношении друг с другом.

В представлениях многих народов сидение имело отчетливо выраженный позитивный смысл. Оно связывалось с такими понятиями, как счастье, доля, удача. Например, счастливым для строительства нового поселения или дома считалось то место, где долгое время стоял или ложился домашний скот. В соответствии с мифом именно таким образом Кадм выбрал место для основания Фив. Видимо, этим же кругом представлений можно объяснить

и доживший до наших дней обычай присаживаться перед дорогой для того, чтобы отъезжающему сопутствовала удача и путешествие оказалось благополучным. На Русском Севере перед отъездом на сватовство полагалось всем посидеть несколько минут. На это время закрывали и крепко держали дверь, чтобы «не пробралась нечистая сила. . . Посидев несколько минут в глубоком молчании, все встают и выходят во двор, причем около двери одна из женщин прихлестывает каждого проходящего мотушкой ниток, приговаривая: „Гля удачи, гля удачи“». ¹⁵

Приехав в дом невесты, сват, не раздеваясь, садился под матицу, «чтобы шило не сковали», т. е. не получить отказ. Для успешного окончания дела сват старается сесть на лавку вдоль половиц и, расставив ноги, захватить не менее двух половиц. ¹⁶ Сидеть и лежать всегда старались вдоль половиц, так как поперечное положение ассоциировалось с несчастьем. Поза сидения, при которой между ног свата оказывались две половицы, «гарантировала» удачу прежде всего потому, что парность — основная идея сватовства.

В некоторых районах Польши при входе в новый дом считалось необходимым сразу же присесть на лавку около стола. ¹⁷ Наше стремление первым делом усадить гостя, как и привычка долго сидеть за столом, имеют, по-видимому, ритуальные истоки. Любая обрядовая трапеза предполагала долгое сидение, а во время поминок особенно долго не вставали, так как считалось, что тот, кто первым выйдет из-за стола, первым и умрет. ¹⁸

Лицо с высоким социальным (ритуальным) статусом должно сидеть, а с низким — стоять. Социальная значимость этих поз возвращает нас к фигуре священного царя. Выше уже отмечалось, что поведению царя была присуща ярко выраженная тенденция к статике. Неподвижность царя должна была символизировать устойчивость, незыблемость как царской власти, так и самого государства. Этим требованиям соответствовала поза сидения, в то время как положение стоя ассоциировалось с неустойчивостью, зыбкостью и неопределенностью статуса человека.

Стандартная и до сих пор нормативная поза сидения у европейцев — на подставке (сидении), с опущенными вниз ногами. Это очень архаичная поза первоначально сакрального характера. Для ее семантики важны следующие детали. Прежде всего, в ней акцентируется противопоставление верх — низ. Сидеть на возвышении — при-

вилегия божества или его земного заместителя (царя). Отсюда сакральность трона (алтаря) как места пребывания высшего символа порядка. Такое возвышение — своего рода пуп земли, та точка, через которую проходит мировая ось, одним из воплощений которой является трон (алтарь, стол, мировое дерево, гора и другие варианты). Показательно, что в царских тронах последовательно воплощается идея их «естественного» происхождения: они стилизуются либо в растительном, либо в зооморфном плане (нередко — сочетание того и другого). Другими словами, такие сидения — как бы естественное порождение земли.

Важно и другое: само сидение трона нередко представляло собой углубление, вместилище для божества или человека. Такое несколько парадоксальное соединение возвышения и углубления имело символический смысл. Именно здесь находится начало всех начал, но здесь же и конец: жизнь переходит в смерть и в их чередовании кроется высший смысл и порядок. Не случайно в древних захоронениях человека помещали в могилу в сидячей позе. Поэтому сидеть на земле в Древней Греции и Риме, у иудеев — знак траура, а в мистериях посвящаемого сажали в знак его символической смерти.¹⁹

Другая важная особенность этой позы заключается в том, что туловище и ноги сохраняют вертикальное положение. Подошвы, как им и положено, ориентированы к земле. Это поза, в которой столь существенная для архаического сознания связь с землей не только не прерывается, но и подчеркивается. Другими словами, при всей искусственности это одна из наиболее естественных поз сидения, ближайшая к положению стоя и вместе с тем обладающая несравненно большей устойчивостью. Она как бы сочетает в себе покой и вертикальное положение.

Необходимость определения своего места в социальной структуре коллектива становилась особенно актуальной в ситуациях ее перестройки. Не случайно в обрядах, символизировавших такие преобразования, большое внимание уделялось не только различного рода перемещениям, но и рассаживаниям (усаживаниям), призванным закрепить каждый этап преобразования и в конечном итоге — новую социальную структуру.

Показательно, что в древнерусской фразеологии выражение *сѣдѣ на столѣ* применялось исключительно по отношению к князю и означало его правление. Слово

«стол» в данном случае обозначает престол, трон князя; реально это могло быть сидение типа кресла. «Посаждение на стол» являлось ритуальным актом принятия княжеской власти и совершалось в главном церемониальном центре (храме) княжества. На монетах чеканились слова «на столе» — титулы в таком случае были не нужны, так как «сидеть на столе» мог только великий князь.

По аналогии с княжеским «сидением» выражение «сидеть на / в куту» означало «быть хозяином дома» или «почетным гостем».²⁰ В более широком смысле фразеологизмы со словом «сидеть» использовались для обозначения того или иного социального статуса: «сидеть в куту» или «за печным столбом» — удел бабы; «сидеть на печи» — быть стариком и др.

Особенно актуальны символические «сидения» и «рассаживания» для свадебного обряда. Выкуп женихом места рядом с невестой у ее родственников — один из наиболее значимых моментов свадьбы. С этим же кругом представлений связано торжественное усаживание молодых в кут (красный угол) на самое почетное (хозяйское) место.

В общении, и в частности в этикете, поза «сидя» престижна только в соотнесенности с позой «стоя». У многих народов (Средняя Азия, Кавказ) почет оказывался прежде всего старшим по возрасту и женщинам. У черкесов (адыгов) в начале XIX в. «молодой князь, способный продемонстрировать в боях всю гордость, присущую его рангу, решится сесть в присутствии старика только с разрешения последнего».²¹ По свидетельству современного исследователя культуры адыгских народов, «даже при произнесении имени старшего по возрасту или рангу присутствующие при этом младшие обязаны были встать, и причем независимо от того, жив упомянутый старший или умер. Хозяин принимал гостя стоя, усаживал его, но сам не садился без приглашения последнего, а часто вообще не садился; молодежь в кунацкой выстаивала на виду у пирующих несколько часов, не обнаруживая малейших признаков усталости или неудовольствия; мужчины, подавая бокал женщине, обязаны были встать и стоять, пока женщина, высказав слова благодарности и отпив из бокала, не вернет его обратно; почтенные старцы с полным сознанием своего достоинства вставали со своих мест при виде совсем молодых женщин».²²

Вставание везде и всегда для того, чтобы выразить свое

почтение, «настолько характерно для абхазов, что само слово, обозначающее оказание почтения вставанием . . . в переносном смысле выражает вообще понятие „уделить внимание“, „оказать хороший прием“». ²³ Причем это относилось не только к приему гостя, к поведению в общественных местах, но и к внутрисемейным отношениям. Не полагалось сидеть сыну в присутствии отца, а младшему брату — перед старшим. Младшие садились за стол позже, а вставали раньше. Дети могли сидеть рядом с отцом лишь при исключительных обстоятельствах. Жесткие предписания касались характера поз «стоя» и «сидя». Стоять полагалось на почтительном расстоянии от старшего, а если на лестнице, то двумя-тремя ступеньками ниже. Не следовало ни к чему прислоняться, держать руки в карманах. Абхазы говорили, что сидеть тоже надо уметь: «сесть лучше не тотчас же после того, как старший попросит это сделать, и не вплотную, не рядом с ним; а еще лучше, если на отдельной и более низкой скамье. Не допускается сидеть вразвалку, с раскинутыми по сторонам ногами или заложив ногу за ногу. Словом, из тысячи возможных устойчивых положений человеческого тела надо уметь выбрать на людях всего лишь несколько наиболее скромных, но красивых поз». ²⁴

В ситуациях, когда младший в социальном отношении должен обязательно стоять, приглашение сесть однозначно расценивалось как знак особого расположения. При русском дворе в XVI в. для некоторых послов на приеме ставилась скамья, что считалось одной из форм царской милости. Вместе с тем гонцы тех стран, с которыми были напряженные отношения, выстаивали на ногах всю аудиенцию. Царская милость выражалась и близостью скамьи к царскому трону. ²⁵ Столь же тщательно выражалось с помощью поз и жестов отношение к европейским государям. «Самый вопрос (послу. — А. Б., А. Т.) о здоровье русские государи могли задать в шапке или без нее, стоя, сидя или „приподывся мало“. Градация поз государя строго соответствовала его отношению к тому или иному монарху. . . Иван Грозный не признавал „братом“ шведского короля, Федор Иванович — грузинского царя, и вопросные слова об их здоровье они произносили, не вставая с места». ²⁶

Если сидящий встает для того, чтобы оказать честь, то находящийся верхом, наоборот, слезает с лошади. Для кочевников и горцев естественно, что человек всю жизнь

проводит в седле, и если кто-то ходит пешком, то это свидетельствует о его социальной неполноценности. Поза человека, сидящего в седле, на Руси и на Востоке однозначно оценивалась как престижная: «Зажиточные и богатые люди всегда ездят верхом, куда им придется, в Кремль ли, на торг, в церковь или в гости для посещения друг друга и считают большим стыдом и бесчестьем ходить пешком. Но когда человек низшего звания посещает такого, который выше и знатнее его, он привязывает свою лошадь к воротам с улицы и приходит на двор пешком и исправляет свое дело. Если же посещает равного с ним звания и состояния, то подъезжает к крыльцу на дворе, слезает с лошади».²⁷

При встрече прибывавших в столицу посольств и встречавших, и послы должны были спешиться. Обе стороны старались делать это как можно медленнее, чтобы коснуться земли хоть на мгновение позже. Борьба за «честь» продолжалась и при подъезде к царскому дворцу. Послам предлагалось спешиться заранее, но те старались (иногда силой) пробиться верхом к самым ступеням, из-за чего нередко вспыхивали жестокие потасовки. «Возможны были и различные уловки, в искусности которых западноевропейские дипломаты не уступали московским. С. Герберштейн, например, весьма гордился проявленной ловкостью: сделав вид, будто слезает с коня, он вновь быстро забрался в седло, когда „встречники“ уже стояли на земле».²⁸

Вопросы чести решались иначе в традиционном быту мусульманских народов Средней Азии и Кавказа. Сидящий верхом должен был первым приветствовать пешего. Более того, если пешком идет старший по возрасту, то, например, у абхазов считалось необходимым сойти с лошади и только после этого приветствовать. Провожая родственников жены, хозяин дома старается сесть на лошадь не тут же около дома, а подальше, чтобы родственники жены не видели его рядом с собой в сидячем положении, хотя бы и верхом на коне.²⁹

Позой «стоя» оказывали последнюю честь умершему. В Архангельской губернии полагалось перед началом поминок стоять несколько минут. Мотивировалось это тем, что надо дать поесть покойнику.³⁰ В Грузии до недавнего времени сохранялся обычай не садиться за стол в период траура.³¹ И сейчас для того, чтобы почтить память умерших, мы принимаем положение «стоя»

У многих древних народов поза «стоя» считалась молитвенной. Так молились, например, древние иудеи (Марк, XI, 25). Обычай молиться стоя сохранился в православной церкви (католики и лютеране молятся сидя). Европейцы воспринимали это как специфическую черту русского православия: «Все миряне стоят как статуи, молча, тихо, делая беспрерывно земные поклоны, ибо они привычны к этому, не скучают и не ропщут. Находясь среди них, мы приходили в изумление. Мы выходили из церкви, едва волоча ноги от усталости и беспрерывного стояния без отдыха и покоя».³²

Как видим, в ритуализованных ситуациях адресатом вставания / стояния была либо сакральная, либо социальная величина. В этикете эта поза адресуется партнеру по общению, который как бы приравнивается к «первоначальным» адресатам. Именно на этой аналогии основан эффект почтения, присущий позе «стоя».

ПОКЛОНЫ

Для семантики многих жестов большое значение имеют представления о тех частях тела, которые в них «задействованы». В данном случае важно, что поклон (независимо от его разновидностей) представляет собой склонение головы. Голова с древнейших времен осмыслялась как наиболее важная часть тела и человека, и животных. У многих народов голова убитого животного — самая престижная часть туши, которая полагалась либо охотнику, добывшему это животное, либо высшему лицу в социальной иерархии, либо почетному гостю. Голову (например, конскую) приносили в жертву божествам при закладке нового дома и в других ответственных ситуациях. Во всех этих случаях мы имеем дело с типичной метонимией, когда часть замещает собой целое именно потому, что расценивается в качестве главной.

«Голова» метонимически обозначает и человека (ср. счет «по головам»), а в некоторых контекстах является воплощением самой жизни: «сложить голову» и т. п. Выражение «заложить голову» равносильно «заложить душу». Видимо, с этим комплексом представлений связаны и древнейшие способы ритуального умерщвления живого существа, предназначенного для жертвы, через отделение головы от тела. В свою очередь они послужили образцом для некоторых видов казни, доживших до нашего времени

(например, гильотинирования). Неудивительно, что в социальной иерархии словом «голова» обозначалось высшее (первое) лицо, например городской или волостной голова, да и само слово «главный» происходит от слова «голова» («глава»).

Склоняя голову в поклоне, человек как бы «выносит» ее вонне, «предлагает» ее (а следовательно, и себя, свою жизнь) другому. Имеет значение, конечно, и другой смысл этого жеста: сделать себя «ниже» партнера и тем самым подчеркнуть его высокий статус. Сходный жест наблюдается и в поведении животных, особенно в ситуациях определения лидерства. Признающий свое подчиненное положение склоняет голову перед лидером.

Поклоны — обязательная составная часть молитвы. Каждый мусульманин ежедневно должен совершать пять молитв (намаз). Для этого становятся на коврик на колени лицом к Мекке и отбивают определенное число поклонов. Самый короткий утренний намаз обычно состоит из четырех поясных поклонов.

Этикетный поклон у мусульман совершался иначе. Собственно, это даже не поклон, а полупоклон, при котором правая рука прижимается к груди. Такое приветствие возможно было только между равными мирянами. По отношению к важным персонам и духовным лицам действовали другие правила: низший должен был целовать руки, а иногда и ноги высшего.

В христианском богослужении поклоны используются с древних времен. Существовала детальная регламентация их исполнения. У православных малый поклон (такое наклонение головы и торса, при котором можно достать до земли рукой) применялся при чтении Евангелия, принятии благословения от священника и в некоторых других случаях. Большой, или земной, поклон (головой до земли) считался необходимым во время великопостных служб и при всякой усердной молитве. При обращении к Богу кланяться следовало неторопливо и сообразуясь с ходом молитвы. Поскольку христианские поклоны считались внешним выражением внутренней молитвы, они применялись и в качестве наказаний. По церковному уставу, наказание поклонами полагалось лишь за одно прегрешение — за оскорбление церкви словом или делом. Но на практике оно применялось весьма широко и за самые различные проступки.³³

Попытки установить историю происхождения русского

«светского» поклона исходя из культурных контактов с другими народами вряд ли можно считать успешными. Показательно, что в таких случаях источник заимствования мог быть обнаружен как на Западе, так и на Востоке. Д. фон Бухау (1570-е годы) отмечал: «При встрече русские приветствуют друг друга наклонением головы; то же соблюдают при благодарности. Что этот обычай они заимствовали от греков, в этом нет никакого сомнения. В Литургии Златоустого при чтении тайных молитв священнику повелевается наклонить голову. Также народ увещевается: „Главы ваши Господеви преклоните“». ³⁴ По мнению Я. Рейтенфельса, побывавшего в России в 1670-е годы, способ приветствования у русских «одинаков с некоторыми азиатскими народами». ³⁵ Еще один европеец приблизительно в это же время писал о русских: «При поклоне они снимают шапки и кланяются не на манер турков или персов и прочих магометан, прикладывая руку к голове или к груди, но опуская правую руку до земли или не так низко, смотря какой почет хотят оказать». ³⁶

У всех бытописателей речь идет скорее о разной манере исполнения одного и того же жеста, чем о его происхождении или содержании. И это естественно, поскольку, будучи универсальным жестом, он тем не менее довольно существенно различался у разных народов. Павла Алеппского удивляла не только форма, но и взаимность поклона для представителей разных социальных слоев, из чего он делал выводы о специфике русского национального характера: «Ежели случится, что архиерей передает какую-либо вещь кому-нибудь из мирян, то делает поклон головой тому человеку при передаче, хотя бы то был мальчик или женщина. Также и воевода кланяется женщинам и детям. . . Они делают поклоны головой друг другу постоянно; таким же образом приветствуют один другого на улице и здороваясь утром и вечером. Все это признак плодов смирения, ибо гордость им совершенно чужда и гордецов они в высшей степени ненавидят». ³⁷ Характерная для русских смиренная поза отмечалась и другими иностранцами: «Перед образом . . . всегда держат голову вниз (если кто делает это как-нибудь иначе, того не считают христианином) и говорят: „Помилуй мя, Господи, помилуй мя!“». ³⁸

Русская манера кланяться отличала их и от западных соседей. Поляки «приветствуют друг друга высокими

выражениями и не так низко кланяются, как русские».³⁹ У белорусов «мужчина и женщина приветствуют друг друга только небольшим наклоном головы, причем оба в одно время говорят: „Здравинька!“».⁴⁰

В крестьянской среде «большим обычаем» (т. е. поклоном до земли) могли приветствовать не только духовное лицо, но и богатого односельчанина, а «малым обычаем» (поклоном в пояс) обменивались ровни; так кланялись при входе в чужую избу, жена кланялась мужу, женщины — мужчинам, причем последние могли и не отвечать.⁴¹ Другими словами, глубина поклонов зависела от статуса партнеров и характера ситуации. На это обращал внимание С. Герберштейн (1510—1520-е годы): «Всякий раз, как кто-нибудь просит чего-либо или приносит благодарность, он обычно наклоняет голову; если он желает сделать это усерднее, то опускается так низко, что касается рукой земли. Если они хотят поблагодарить великого князя за какое-нибудь очень важное дело или попросить чего-нибудь у него же, то кланяются и опускаются так, что касаются лбом земли. Отсюда-то и пошло речение „бить челом“».⁴² О том, что выражение «бить челом» имело буквальный смысл, свидетельствует и Павел Алеппский: «Когда они кланялись земно нашему владыке в первый и во второй раз, то ударяли головой о землю так, что мы слышали стук».⁴³

В некоторых ситуациях, например при входе в чужой дом, строго выдерживалась последовательность поклонов. «Русские люди, переступая через чужой порог, обыкновенно молятся иконам и кланяются в пояс хозяевам: первый поклон Богу, второй — хозяину с хозяйкой, третий — всем добрым людям».⁴⁴ Тем самым устанавливалась определенная иерархия адресатов. В других ситуациях в одном поклоне совмещено: и Богу, и земле, и людям.

В народных обрядах поклоны имели различную мотивировку. У русских в XVII в. они считались обязательными во время свадьбы, после заключения брака в церкви. Невеста подходила к жениху и падала ему в ноги в знак покорности и послушания, а жених накрывал ее полой кафтана в знак своей обязанности защищать и любить ее. Родственники невесты низко кланялись жениху и, наоборот, родственники жениха кланялись невесте ради «будущего между нами свойства и любви».⁴⁵ Судя по поздним записям (XIX—XX вв.), поклонам в русской свадьбе отводилась исключительно большая роль. Наряду

с обменом подарками взаимные поклоны символизировали установление родственных отношений между семьями жениха и невесты.

Особая разновидность ритуализованных поклонов — поклоны земле. Как известно, в мифологических повествованиях земледельческих народов земля — божественная прародительница всего живого и почитание земли — один из наиболее распространенных культов. Земля как производящее начало персонифицируется в образе богини-матери. Таковы, например, римская Теллус или славянская Мать-сыра земля, культ которой впоследствии сближился с культом Богородицы. Своеобразный синтез народных и христианских представлений, связанных с поклонением земле, нашел отражение в «Бесах» Ф. М. Достоевского. Марья Тимофеевна (Хромоножка) рассказывает: «А тем временем, шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: „Богородица, что есть, как мнишь?“. — „Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого.“ — „Так, говорит, Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая точка земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество“. Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве творить земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу».⁴⁶

Судя по этнографическим данным, земле кланялись, приникали к ней, целовали с самыми различными целями: от испрашивания урожая, приплода скота, чадородия, до покаяния и исповеди. Следует, вероятно, учитывать и то обстоятельство, что любой поклон, независимо от конкретного адресата, представляет собой и поклон земле — сакральному объекту. В этом смысле поклон земле — своего рода поведенческая тавтология.

Полевые материалы свидетельствуют о том, что «воспоминания» о предшествовании ритуальных поклонов земле христианским поклонам сохранились до наших дней: сейчас встают на колени, чтобы молиться Богу, а раньше преклонялись земле, чтобы поцеловать ее и испросить прощения: «Земля свята, помилуй, спаси, сохрани, святая земля и Божая Мати, свята Мария».⁴⁷ Противопоставление христианства и язычества практически снималось,

когда, входя в церковь или во время молитвы, верующий целовал земляной пол: «Е такі, що Богу молиця, цілує землю й каже: „Зимля, мати наша, помилуй нас!“». ⁴⁸ В сознании русского крестьянина земля представлялась тем божеством, которое могло спасти его от греха, которому можно доверить любую тайну (не случайно самой сильной клятвой считалась клятва землей). Поклоны земле, ее целование имели как личный (даже интимный, как во время исповеди), так и массовый характер. «На исповедь устыцелемы к православным священникам . . . не ходят и на приглашение священников . . . отвечают в таком роде: „Мы исповедуемся Богу и матери сырой земле“, или: „Я приложу ухо к сырой земле, Бог услышит меня и простит“ и проч.» ⁴⁹

Массовый характер обращения к земле, как правило, связан с кризисными для социума обстоятельствами, когда к земле припадают как к последней надежде на чудо. Во время страшного голода на Украине в начале 20-х годов, после двухмесячной засухи, священник села Бигуня на Коростенщине собрал сельчан и повел на поле молиться. В этих экстремальных условиях по сути дела вместо христианского богослужения совершался языческий ритуал: «Стає вун (піп) на колінці і моліця. Плаче вун, і всі плачуть, і народ починає плакати. Шей руки протягає, цьолує землю, і всі землю цьолують». ⁵⁰

От ритуальных поклонов сакральному объекту (земле, божеству) — к этикетному поклону — такова, видимо, общая направленность эволюции данной позы. При этом, как и в других случаях ритуального происхождения этикетных явлений, некоторые черты почитания сакрального адресата переносятся на партнера по общению.

КОЛЕНОПРЕКЛОНЕНИЕ И ПРОСТИРАНИЕ ПО ЗЕМЛЕ

Коленопреклонение и простирание ниц во многих культурах являются знаками подчинения, смирения, покорности, причем эти отношения могут иметь как религиозный, так и светский характер. Соответственно эти позы встречаются и в религиозном культе, и в разнообразных нецерковных ритуалах, и в этикете.

Коленопреклонение представляет собой обычную форму проявления религиозных чувств. В качестве молитвенной эта поза применялась у иудеев, римлян, греков, германцев. В Древней Греции коленопреклоненная поза при

молитве характерна в основном для женщин, в то время как мужчины молились стоя.⁵¹

У магометан коленопреклонение — необходимая часть молитвы. Если молящийся хочет, чтобы его молитва достигла Аллаха, он должен начинать ее стоя: подняв руки до уровня плеч, произнести начальную формулу «Аллах акбар» («Аллах велик»); потом, вложив левую руку в правую, прочитать первую суру Корана. После этого — наклониться так, чтобы ладони коснулись колен; выпрямиться с поднятыми руками, говоря при этом: «Аллах слушает того, кто воздает ему хвалу». Затем верующий опускается на колени, прикладывает к земле ладони и, наконец, приникает к земле носом — это и есть кульминационный момент молитвы. Завершается она тем, что молящийся присаживается, не вставая с колен, и вновь приникает к земле.⁵²

Христианский обычай коленопреклонения восходит к практике ветхозаветной церкви (так, например, стоя на коленях, молился Соломон в новосозданном храме). По Евангелию, в один из самых драматических моментов своей жизни, после тайной вечери, Христос идет с учениками на гору Елеонскую, где молится. Необычность этой молитвы — трагического «борения» духа — подчеркивается тем, что Христос молится, преклонив колена (Лука, XXII, 41). По объяснению Василия Великого (IV в.), коленопреклонение и вставание обозначают падение человека через грех и восстание его по воле Господа.

В русской православной церкви коленопреклонение во время молитвы не было столь общепринятым, как у католиков или мусульман. По свидетельству С. Коллинса (1660-е годы), «русские стоят во время молитвы, считая коленопреклонение телодвижением неблагородным и варварским, потому что последователи латинской церкви становятся на колени».⁵³ Впрочем, примерно в это же время Павел Алеппский отмечал, что во время праздничных богослужений «непрестанно с начала службы до конца делают коленопреклонения и земные поклоны, особливо при „Достойно есть“ и упоминании имени Богородицы».⁵⁴ В начале XVIII в., по наблюдению Г. Седерберга, эта поза в церкви являлась достаточно обычной: «В церквях нет стульев или лавок, потому что русские молятся стоя, на коленях или распростершись на земле».⁵⁵

Другой смысл придавался этой позе в народных обрядах. У башкир при первом вступлении в дом мужа молодая трижды становилась на колени перед свекром и свекровью,

которые трижды ее поднимали.⁵⁶ Таким способом молодая демонстрировала свою готовность подчиниться родителям мужа, а те давали знать, что принимают ее в свою семью. В русском обряде на колени становятся жених и невеста при получении родительского благословения сначала в доме невесты, а потом и в доме жениха.⁵⁷

Поза стояния на коленях довольно обычна для стран Востока, причем там она имеет ряд специфических значений. Например, у монголов в этой позе «заложена некоторый уничижительный оттенок, так как на колени должны были становиться простолюдины при появлении своих ханов и нойонов, а также императорских чиновников. Однако та же самая поза коленопреклонения, если она принималась с целью пожелания мира и благополучия вышестоящим по социальному рангу . . . уже не считалась уничижительной, а напротив, благожелательной. Кроме того, на коленях обычно стоит тот, кто разливает архи во время приема гостей, а уж это никак не уничижительная, а скорее почетная обязанность».⁵⁸ В последнем случае этой позой, видимо, выражается особое почтение как к гостям, так и к священному напитку.

Коленопреклонение могло выражать и социальные отношения. Я. Рейтенфельс (1670-е годы) утверждал, что русские даже «при провозглашении где бы то ни было царского титула все падают на колени, касаясь лбом земли».⁵⁹ По свидетельству Павла Алеппского, во время встречи патриарха Антиохийского (на Днестре) «все пали ниц пред патриархом и стояли на коленях до тех пор, пока не ввели его в церковь».⁶⁰ Такое описание вполне могло относиться и к встрече монарха в восточных деспотиях. По сведениям, относящимся к XII в., и более поздним источникам, татары, считая своего хана «повелителем всех людей», требовали, чтобы не только подданные, но и послы от непокоренных народов говорили с ханом, стоя на коленях.⁶¹

О том, что на Руси в XVI в. преклонение колен перед царской персоной могло связываться с традициями Востока, свидетельствует случай из дипломатической практики. Когда шведские послы после долгой муромской ссылки упали перед Иваном Грозным на колени, тот велел им подняться, заявив: «Я владыка христианский и не хочу, чтобы вы падали наземь передо мною!».⁶²

Для поздней истории бытования этой позы, как, впрочем, и многих других, существенно, что выделяются эпохи, когда возобновляется высокая ритуализация обще-

ственной жизни (как правило, за счет ее содержательных моментов). Это неизбежно приводит, в частности, к реактуализации архаических жестов и обновлению их семантики. Характерный пример содержится в рассказе снайпера Людмилы Павличенко: «Я ничего на свете не боялась, хотя и бывало иногда очень страшно, но когда меня ввели в его (Сталина. — А. Б., А. Т.) кабинет, меня буквально заколотило, в ногах появилась слабость, даже не могу объяснить — подогнулись они сами, и я перед ним очутилась на коленях. Так меня мама в детстве ставила перед Николаем Угодником. Я даже, кажется, приложилась к его руке».⁶³

Простирание по земле, как и ряд других поз и действий, может иметь спонтанный характер. Крайние формы таких эмоций, как ужас, восторг, экстаз могут выражаться в том, что человек катается по земле, бьется об нее головой, обнимает ее. Вместе с тем простирание по земле являлось у некоторых народов ритуальной позой. В середине XVII в. француз Ж. Б. Тавернье наблюдал жертвоприношение у черкесов. Когда старцы, выступавшие в роли жрецов, подняли над головой части барана вместе с большим кубком, наполненным бузой, все присутствовавшие распростерлись по земле и оставались в таком положении до тех пор, пока жертвенная еда и напиток не были опущены.⁶⁴ Характер этой позы определялся, видимо, тем, что поднятие даров предполагало появление Бога, которому эти дары предназначались.

Приникание к земле могло иметь и вполне «практический» характер. В земледельческих обрядах восточных славян и многих других народов перекатывались по земле либо для того, чтобы сообщить ей плодородие, либо для того, чтобы сила земли перешла на людей. Вне ритуала, в повседневной жизни, существовал строгий запрет лежать на земле ничком, имитируя половой акт. В одном из древнерусских епитимейников говорится: «Аще ли отцю или матери лаял или бил или, на земле лежаниць, как на жене играл, 15 дни епитимии».⁶⁵

Согласно символике православной церкви, «падение ниц, или повержение лица на землю, выражает высшую степень смирения, преданности Богу, покаяние».⁶⁶ Великий князь Михаил Федорович молился, простираясь по земле, и это воспринималось как свидетельство его глубокой набожности.⁶⁷ С. Коллинс в 60-е годы XVII в. отмечал, что русские «не становятся на колена в молитвах своих, но лежат распростершись».⁶⁸

В низовой традиции среди русских такие знаки смирения и покорности, как коленопреклонение, простирание ниц, целование ног сохранялись в XVII—XVIII вв., что давало повод для злословия иностранцев.⁶⁹

Итак, коленопреклонение и простирание ниц — позы, которые применялись главным образом при общении с божеством или при обращении к сакральным объектам. В этикете они стали символизировать отношение младшего к старшему. Как видим, общая схема сохранилась, но ее конкретное наполнение стало иным. Содержание этих поз приобрело многочисленные оттенки, не свойственные их предшествующему состоянию.

ВОЛОСЫ И ГОЛОВНОЙ УБОР

Снятие головного убора в качестве этикетного жеста распространено главным образом в Европе. Мусульмане, евреи и представители некоторых других народов не обнажали голову в этикетных целях. Это различие издавна сознавалось в ряду наиболее примечательных отличительных признаков европейских и восточных народов. Один из распространенных в средневековой Европе сюжетов (ему предшествовала длительная устная традиция) повествовал о том, как к государю, известному своей жестокостью (Дракула, Иван Грозный и др.), явились турецкие послы, которые по своему обычаю не сняли перед ним шапок. Государь решил «укрепить» их обычай и велел прибить им шапки к головам железными гвоздями.

В этой связи представляют интерес свидетельства авторов XVI—XVII вв. о некоторых мусульманских народах Кавказа. Голландский путешественник Н. Витсен писал о черкесах: «Они имеют обыкновение приветствовать людей, обнажая голову вопреки магометанскому обычаю».⁷⁰ Такая форма приветствия существовала у адыгских народов и позже, в XIX в.

Что же касается «женского стандарта», то еще в прошлом веке (а в деревне и позднее) сохранялся устойчивый запрет выходить женщине из дому с непокрытой головой. Причем этот запрет существовал и там, где мужчины обнажали голову, и там, где не обнажали.

В истории культуры многих народов головной убор наделен не только (и даже не столько) практическими, сколько символическими функциями. Он свидетельствовал об определенном социальном статусе человека. Поэтому

отсутствие шапки являлось признаком социальной неполноценности либо особого состояния (например, траура). Снять шапку, как правило, означало проявить уважение или сделать себя «ниже» того человека, которому адресуется этот жест. В реальном историческом и социальном контексте символика ношения головных уборов может существенно различаться. В частности, свои нормы ношения и символического использования головных уборов существовали в народной, церковной и светской традициях.

В народных обрядах ношение шапки обязательно в целом ряде ситуаций. Среди русских Заонежья считалось, что в день первого выгона скота все мужчины деревни обязаны быть в шапках. Пастуху надлежало всегда быть с покрытой головой, чтобы не оскорбить лешего. Жених и невеста могли быть с покрытой головой. У белорусов и украинцев невесте во время свадьбы надевали шапку жениха. В «чине свадебном» (XVII в.) говорится о том, что даже при подготовке к первой брачной ночи «новобрачный на зипунок наденет шубу нагольную, а новобрачная в телогрее, да оба в шапках горлатных».⁷¹ Не снимали шапки и поезжане. Интересно, что в некоторых случаях на Русском Севере, где для предохранения жениха и невесты приглашался колдун, он тоже постоянно находился в шапке, даже сидя в красном углу.

Обычно этнографы считают, что пребывание жениха и невесты в шапках объясняется стремлением защитить их от порчи. В народных представлениях легче всего навредить человеку, завладев его волосами, так как волосы — обитель души человека и средоточие его жизненной силы. Такое истолкование подтверждается тем, что покрывание головы в аналогичных целях применялось и в других обрядах: для защиты от порчи ребенка, для излечения больного и т. д.

Возможны и другие интерпретации, в частности в связи с особым статусом жениха и невесты как главных персонажей ритуала («князь» и «княгиня»). Шапки — один из знаков их выделенности, нахождения на самом верху ритуальной иерархии.

После свадьбы мужчина обычно не появлялся на людях без шапки. Абхазы считали, что это недостойно мужчины. На Украине «взрослому стыдно выйти со двора с открытой головой: „Або я злодей, шобы я без капелюха ходив“».⁷² Появление мужчины без шапки могло быть знаком не

только его социальной ущербности, но и его «чужести». Последняя могла пониматься в этническом, конфессиональном и других отношениях. Показательно, например, что у многих народов отсутствие головного убора или головной убор необычной формы (например, колпак) считались характерными признаками нечистой силы.

Вместе с тем в ряде повседневных ритуализованных ситуаций (при встрече с более высоким лицом, при молитве и др.) мужчина должен был обнажать голову. Женщина во всех подобных ситуациях должна была оставаться с покрытой головой и ни в коем случае не «светить волосом». В народной традиции существует несколько мотивировок этого явления.

Главная из них заключается в том, что свадьба представляет собой переход девушки во власть мужа. Этот переход знаменуется тем, что жених овладевает косой невесты. Например, в водской свадьбе жених отрезал косу невесты, а ее мать, передавая ему эту косу, говорила: «Возьми косу вместе с головой, будь ее господином, а она будет твоей рабой».⁷³ У алтайцев во время свадьбы невесте заплетали две косы (женская прическа). Косу с правой стороны заплетала родственница невесты со словами: «Я даю ее», с левой стороны — родственница жениха, со словами: «Я беру ее».⁷⁴ На нее надевали бабий головной убор, и отныне ее волосы мог видеть только муж. Поэтому показаться на глаза постороннему мужчине с непокрытой головой считалось равносильным измене, а сорвать платок с головы женщины расценивалось как тягчайшее оскорбление. В Древней Руси по Уставу Ярослава с обидчика в подобных случаях взымался крупный штраф.⁷⁵ Характерно, что в качестве наказания за супружескую неверность с женщины снимали головной убор и остригали ей волосы, т. е. как бы возвращали ее в «исходное» состояние, и муж был вправе отказаться от нее.

Запрет женщине появляться без головного убора мог получать и другие мотивировки. Например, русские Нижегородской губернии считали, что его нарушение может повлечь за собой неурожай, падеж скота и т. п.,⁷⁶ украинцы Полтавской губернии — что солнце плачет, когда женщина снимает платок,⁷⁷ Харьковской — что если замужняя женщина выйдет без платка в сени, то домовый потянет ее за волосы на чердак.⁷⁸

Видимо, в различиях мужских и женских головных уборов и в разных принципах их ношения нашли свое

воплощение некоторые из тех признаков, по которым мужчины и женщины должны отличаться друг от друга (наряду, например, с другими деталями одежды, имеющими специфически мужской или специфически женский характер). Иными словами, подобного рода отличия являлись как бы «культурными» продолжениями или аналогами тех признаков, которые мужчинам и женщинам даны природой. Этот принцип был сформулирован уже в Новом Завете: «Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытою головою, постыжает свою голову; и всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытою головою, постыжает свою голову, ибо это то же, как если бы она была обритая; ибо, если жена не хочет покрываться, то пусть и стрижется; а если жене стыдно быть остриженной или обритой, пусть покрывается» (I Посл. к коринф. XI, 4—7).

Характерно, что несоблюдение принципов ношения головных уборов не только вызывало «сомнение» в правильности половозрастной идентификации нарушителя, но и задевало представителей противоположного пола. У хантов еще в начале нашего столетия появление женщины перед чужим мужчиной без головного платка каралось вплоть до изгнания из рода. «Какая ты женщина, если не закрываешься», — говорили ей. В понятие «закрывание» у хантов входило и уважение к тому или иному лицу, занимавшему определенное положение по линии родства. Считалось, что женщина с непокрытой головой и открытым лицом проявляет недоброжелательность и неприязнь по отношению к мужчине, и такое отношение грозило ему смертью.⁷⁹

Вместе с тем в некоторых обрядовых ситуациях женщины снимали головные уборы и распускали волосы, например во время родов, гаданий, опахивания селений во избежание мора. В Смоленской губернии женщины садились в поле, срывали друг у друга платки и дергали за волосы для того, чтобы урожай был лучше.⁸⁰ Мужчинам, как правило, присутствовать при этом не разрешалось.

Видимо, экстремальностью ситуации объясняется до сих пор существующий обычай у народов Кавказа: если женщина без покрывала и с распущенными волосами бросалась в гущу сражающихся, то схватка прекращалась, и тем скорее, чем старше или знатнее была эта женщина.⁸¹

Неукоснительно соблюдался обычай, согласно которому мужчинам в церкви можно было находиться только с непокрытой головой. Даже великий князь подчинялся ему. И лишь священники могли иметь на голове скуфью — шапочку, которая на них надевается при посвящении в сан. По свидетельству А. Олеария, «эту шапочку они в течение дня никогда не снимают, разве что дать себе постричь голову. Это священный, заповедный предмет, имеющий большие права. Кто бьет попа и попадает на шапку или же сделает так, что она упадет на землю, подлежит сильной каре и должен платить за „бесчестие“, однако тем не менее попов все-таки бьют».⁸²

Обнажать голову по православному обычаю следовало не только в церкви и перед ее служителями, но и перед святыми иконами и крестами. Любопытно, что обычай снимать шапки перед иконой (при ее целовании) распространялся и на женщин в том случае, если они поверх головных повязок носили меховые шапки.⁸³

Поскольку иконы находились в каждом доме, то вошедший «тотчас обнажает голову и оглядывается кругом, ища, где образ. Увидев его, он трижды осеняет себя крестным знаменем и, наклоня голову, говорит: „Господи, помилуй“. Затем он приветствует хозяина».⁸⁴ Таким образом, снятием шапки оказывается почет сначала Богу (его образу), а затем хозяину дома. П. Флоренский, ссылаясь на слова Иоанна Дамаскина, писал: «... мы снимаем шапку пред проходящим знакомым и должны снимать ее, ибо этим выражаем мы религиозное почитание образу Божию, который в человеке: человек — та же икона Господа своего».⁸⁵

Пребывание в шапке (в то время как другие стоят с непокрытой головой) являлось признаком высокого ранга и в светской иерархии. Перед царем и вельможами требовалось снимать шапку не только у русских, но и у других народов. Например, в XVII в. монах-доминиканец Д'Асколи, будучи на Кавказе, отмечал, что черкесы «очень вежливы в обращении. Беседуя с особами высокого звания, всегда держат шапку в руке».⁸⁶ В то же время высокое лицо могло оставаться в шапке, утверждая этим свой ранг. В России XVI—XVII вв. по мере развития посольского церемониала этот обычай утвердился и в дипломатической практике. Еще в 1517 г. Василий III мог «сидеть на троне с непокрытой головой. Позднее это стало совершенно невозможно: государь неизменно

присутствовал на аудиенции в „своей царской шапке”, которая была знаком его сана». ⁸⁷ Послы же должны были отдавать свои шапки служителям до окончания церемонии приема.

Таким образом, и в становлении современных правил, относящихся к головным уборам, существенную роль сыграл образ высшей персоны (Бог, царь и их сниженные «заместители»), почтение перед которой выражалось снятием шапки.

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 194.

² Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 116.

³ Юзефович Л. А. «Как в посольских обычаях ведется...». М., 1988. С. 122.

⁴ Забелин И. Домашний быт русского народа в XVII и XVIII столетиях. М., 1915. Т. I. Ч. 2. С. 392—398

⁵ Петрей П. де Ерлзунда. История о великом княжестве Московском. М., 1867. С. 209.

⁶ Россия начала XVII века : Записки капитана Маржерета. М., 1982. С. 163.

⁷ Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984. С. 79.

⁸ Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков : По материалам конца XIX—начала XX века. М.; Л., 1959. С. 96.

⁹ Мыльникова К., Цинциус В. Северновеликорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. I. С. 96.

¹⁰ Гемуев И. Н. Формы брака и свадебная обрядность у лесных ненцев // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 38.

¹¹ Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства в Осетии // СЭ 1932. № 5/6. С. 155.

¹² Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Спб., 1906. С. 46.

¹³ Бгажноков Б. Х. Психология и техника коммуникативного поведения адыгов // НКСР С. 57—58.

¹⁴ Костиков В. Блеск и нищета номенклатуры // Огонек. 1989. № 1. С. 15.

¹⁵ Мыльникова К., Цинциус В. Северновеликорусская свадьба. С. 32.

¹⁶ Там же. С. 33—34.

¹⁷ Шевченко Л. Звичаї, звязані з закладами будівлі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1926. № 1/2. С. 92.

¹⁸ Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник : Материалы и исследование. М., 1983. С. 257.

¹⁹ Фрейденберг. О. М. Поэтика сюжета и жанра Л., 1936. С. 206.

²⁰ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 151 № 323.

- ²¹ *Мариньи Тебу* де. Путешествия в Черкесию // АБКИ. С. 297.
- ²² *Бгажноков Б. Х.* Очерки этнографии общения адыгов Нальчик, 1983. С. 42—43
- ²³ *Инал-Ипа Ш. Д.* Очерки об абхазском этикете Сухуми, 1984 С. 80.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ *Юзефович Л. А.* Русский посольский обычай XVI в. // ВИ 1977 № 8. С. 120.
- ²⁶ Там же С. 121
- ²⁷ *Петрей П. де Ерлезунда* История. . С. 402.
- ²⁸ *Юзефович Л. А.* Русский посольский обычай XVI в. С. 71
- ²⁹ *Инал-Ипа Ш. Д.* Очерки. . . С. 70
- ³⁰ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1. С. 51.
- ³¹ *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX—XX веков: традиции и инновации. М., 1982 С. 153.
- ³² *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. М., 1897. Вып. 2. С. 100.
- ³³ *Никольский К.* Руководство к изучению богослужения православной церкви. Спб., 1901 С. 52; *Поклоны* // Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон Спб., 1898. Т. 24. С. 243—244.
- ³⁴ *Бухов Д фон* Начало и возвышение Московии // ЧОИДР. 1876. Кн. 4. С. 67.
- ³⁵ *Рейтенфельс Я.* Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. М., 1906 С. 147.
- ³⁶ Россия начала XVII века : Записки капитана Маржерета. С. 165.
- ³⁷ *Павел Алеппский.* Путешествие. . . Т. 2. С. 188.
- ³⁸ *Петрей П. де Ерлезунда.* История. . С. 402.
- ³⁹ *Коллинс С.* Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. М., 1846. С. 30.
- ⁴⁰ *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Спб., 1854. Вып. 2. С. 143.
- ⁴¹ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Л., 1988. С. 209.
- ⁴² *Герберштейн С.* Записки о Московии М., 1988. С. 213.
- ⁴³ *Павел Алеппский.* Путешествие. . Т. 2 С. 99.
- ⁴⁴ *Максимов С. В.* Русский человек в гостях // Задушевное слово. 1866. Т. 12. С. 417.
- ⁴⁵ *Флетчер Дж.* О государстве русском. 2-е изд. Спб., 1905. С. 113.
- ⁴⁶ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30 томах. Л., 1974. Т. 10. С. 16.
- ⁴⁷ С. Озерск Дубровицкого района Ровенской обл. Зап. С. Н. Железновой и А. Л. Топоркова. 1983
- ⁴⁸ ИИФЭ, ф. 15—3, ед. хр. 248, л. 86 (с. Двирец Житомирского района и области, 1923—1926 гг.).
- ⁴⁹ *Ончуков Н.* О расколе на низовой Печоре // ЖС. 1901. № 3/4. С. 438.
- ⁵⁰ *Дмитрук Н.* Голод на Україні р. 1921 // Етнографічний вісник. 1927. Кн. 4. С. 81.
- ⁵¹ *Кагаров Е. Г.* К вопросу о коленопреклонении в греческой религии // ЖМНП. 1914. № 10. V. С. 420.
- ⁵² *Логашова Б. Р.* Влияние ислама на этикет у туркмен Ирана // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 169.
- ⁵³ *Коллинс С.* Нынешнее состояние России. . . С. 21.
- ⁵⁴ *Павел Алеппский* Путешествие. . Т. 2. С. 163.

- ⁵⁵ *Седерберг Г* Заметки о религии и нравах русского народа. М., 1873. С. 11
- ⁵⁶ *Руденко С И.* Башкиры : Опыт этнологической монографии. Л., 1925. Ч. 2 С. 251
- ⁵⁷ *Мыльникова К., Цинциус В.* Северновеликорусская свадьба С. 133.
- ⁵⁸ *Жуковская Н Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов М., 1988. С. 116
- ⁵⁹ *Рейтенфельс Я.* Сказания. . С 143
- ⁶⁰ *Павел Алеппский.* Путешествие. . . Т. 2. С 2.
- ⁶¹ *Савва В* Московские цари и византийские василевсы Харьков, 1901. С 212
- ⁶² *Юзефович Л. А.* Русский посольский обычай. . . С. 120
- ⁶³ *Микоша В.* Тяжкий путь прозрения // Огонек. 1988 № 41. С. 14.
- ⁶⁴ *Тавернье Ж. Б.* Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию . // АБКИ С. 76.
- ⁶⁵ *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Одесса, 1894. Ч. 3. С. 151. № 44.
- ⁶⁶ *Никольский К.* Руководство. . С. 52
- ⁶⁷ *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Спб., 1906. С. 325.
- ⁶⁸ *Коллинс С.* Нынешнее состояние России. . С. 2
- ⁶⁹ *Рейтенфельс Я.* Сказания. . . С. 141.
- ⁷⁰ *Витсен Н.* Северная и восточная Татария. . // АБКИ С. 93.
- ⁷¹ *Домострой* // ПЛДР. Середина XVI в. М., 1985 С. 168
- ⁷² *Головацкий Я. Ф.* О народной одежде и убранстве русинов или русских в Галичине и северо-восточной Венгрии. Спб., 1877. С. 44.
- ⁷³ *Прыткова Н. Ф.* Одежда ижор и води // Западно-финский сборник. Петрозаводск, 1930. С. 327.
- ⁷⁴ Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980 С. 22—23.
- ⁷⁵ *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. Л., 1966. С. 254.
- ⁷⁶ *Зеленин Д. К.* Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavica. 1926. № 2. С. 315—316.
- ⁷⁷ *Милорадович В.* Житье-бытье лубенского крестьянина // КС. 1902 № 4. С. 80.
- ⁷⁸ *Зеленин Д. К.* Женские головные уборы. . С 315
- ⁷⁹ *Старцев Г.* Некоторые данные о браке и свадьбе у остяков // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР Л., 1926 С. 224.
- ⁸⁰ *Гаген-Торн Н. И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5/6. С. 82.
- ⁸¹ *Бларамберг И. Ф.* Историческое, топографическое, статистическое и военное описание Кавказа // АБКИ С. 385.
- ⁸² *Олеарий А.* Описание путешествия . . С. 330.
- ⁸³ *Павел Алеппский.* Путешествие. . . Т. 2. С. 128.
- ⁸⁴ *Герберштейн С.* Записки о Московии. С. 121.
- ⁸⁵ *Флоренский П.* Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Т. 17. С. 154.
- ⁸⁶ *Д'Асколи Э.* Описание Черного моря и Татарии // АБКИ. С. 64.
- ⁸⁷ *Юзефович Л А* Русский посольский обычай. . . С. 108.

Глава IV

ВЫРАЖЕНИЕ ЭМОЦИЙ В РИТУАЛЕ И ЭТИКЕТЕ

Поведение человека всегда эмоционально окрашено. Диапазон проявления чувств весьма широк: от состояния, близкого к истерике, до внешне полного отсутствия эмоций. Причем иногда такие полярные формы могут наблюдаться у разных людей в одной и той же ситуации. Какая из них является в большей степени адекватной ситуации? Ответ не может быть однозначным, так как во многом определяется принятыми в той или иной культуре нормами поведения в конкретных обстоятельствах. Вместе с тем существуют и некоторые общие закономерности.

Культура вообще и каждая культурная традиция в частности ориентированы на то, чтобы снизить удельный вес природного, стихийного, неуправляемого в человеке. Культура стремится ввести свои правила и нормы даже в те сферы, которые с трудом поддаются регуляции, в том числе — в область эмоций. Для этого существуют два основных механизма регуляции поведения: ритуал и этикет.

И ритуал, и этикет стремятся упорядочить проявление эмоций, но по-разному и с разными целями. Ритуал дает возможность выхода тем эмоциям, которые в повседневной жизни обычно сдерживаются этикетом. И до сих пор во время праздников как бы отменяются некоторые ограничения, соблюдаемые в повседневной жизни. В этом смысле можно сказать, что ритуал противопоставлен этикету. Не случайно, например, языческие обряды неизменно осуждались с позиций христианской морали и оценивались как «бесовские» или «звериные».

Сказанное не означает, что проявление эмоций в ритуале никак не регламентировалось. Одна из особенностей ритуала как регулятивного механизма заключалась в том, что он не просто «допускал» неэтикетные или антиэтикетные действия (например, пьянство, скверно-

словие, воровство), а в определенных случаях предписывал их. Это необходимо было по ряду причин: дать выход накопившимся отрицательным эмоциям (но не в стихийной, а организованной форме); прервать монотонность быта; подтвердить повседневные нормы через их нарочитое отрицание.

Иначе происходит регулирование эмоций в этикете. Вежливое поведение рассматривается как антипод природного, неуправляемого. Показательно, что поведение человека, не придерживающегося социально одобренных правил, постоянно сопоставляется с поведением животных. Этикет с самого начала своего становления борется с проявлениями «звериного» начала в человеке путем сдерживания, корректирования спонтанных всплесков эмоций. Будучи «подправленными» с помощью тех или иных ограничений, они приобретают статус культурных.

Итак, и ритуал, и этикет являются средствами борьбы с социальным хаосом, к которому может привести нерегламентированное проявление эмоций, но при этом ритуал — узаконенный традицией «клапан» для выхода сдерживаемых чувств, а этикет — механизм их сдерживания в повседневной жизни.

ПЛАЧ И САМОИСТЯЗАНИЯ НА ПОХОРОНАХ

Смерть человека — и биологический факт, и предмет обыгрывания в ритуале. Похоронный обряд строится таким образом, чтобы всеми способами отгородиться от смерти, не замечать ее. Даже сами слова «покойник», «похороны», «смерть» и т. п. старались не использовать. Вместо них существовала тщательно разработанная система метафорических замен.

Присутствие смерти (которой как бы нет) создает особое, в высшей степени напряженное пространство. В его центре находится покойник, здесь проходит граница между миром живых и миром мертвых, и люди начинают вести себя по законам этого пространства. Чем ближе к центру, тем более двойственным становится поведение участников обряда. Повышается степень его регламентации: увеличивается количество запретов и предписаний. Вместе с тем положение человека становится все более неопределенным. Он находится между двумя мирами, и в этой промежуточной зоне привычные формы поведения теряют свой смысл. Здесь более подходящими являются

как раз те «естественные», «природные» реакции, которые обычно сдерживаются.

В многочисленных описаниях похоронных обрядов разных народов постоянно встречается одна и та же картина: родные и близкие покойного рвут на себе волосы, одежду, царапают ногтями лицо, бьются головой о стены дома, громко плачут и т. п. Ханты и манси оплакивали своих покойников с «великим воплем и терзанием»: вырывали у себя волосы и бросали их окровавленными на тело умершего.¹ У таджиков женщины царапали себе ногтями лицо, рвали волосы, бились головами о стены и столбы в доме.² Аналогичные сведения относятся и к народам Кавказа. Ф. Ф. Торнау в середине 30-х годов прошлого века наблюдал похороны у абхазов. Особенно тяжелое впечатление на него произвели женщины, которые били себя в грудь, вырывали волосы, бились об гроб головой.³ Сходным образом вели себя хевсурсы, черкесы (адыги), причем не только женщины, но и мужчины. По свидетельству Тавернье (XVII в.), черкесы «испускают ужасные крики и вой, причем одни наносят себе острыми камнями раны на лицо и некоторые части тела, а другие, бросаясь на землю, вырывают себе волосы, так что, возвращаясь с похорон, они все залиты кровью».⁴ Об архаических истоках этих обычаев у мусульманских народов Кавказа свидетельствует то, что они соблюдались вопреки шариату, который осуждал подобные действия. Многочисленные данные о «лицедрании и кожекроении» у славян во время похорон содержатся в записках арабских путешественников IX—X вв. (Ибн Доста, Ибн Фадлан и др.) и в более поздних источниках.

Все эти бурные проявления эмоций можно рассматривать как естественную реакцию на стрессовую ситуацию. По наблюдениям психологов и физиологов, перевозбуждение нередко проявляется в подобных формах, так как мышечные усилия и причиняемая себе физическая боль несколько притупляют душевные страдания. Вместе с тем уже в древности плач и самоистязания становятся ритуально обязательными формами проявления горя. Независимо от отношения к умершему родственники во время похорон должны были проявлять свои чувства именно таким образом. Казалось бы, чисто физиологические, неконтролируемые сознанием действия приобретают характер социально предписанных поступков. В этой связи показательно, что у многих народов существовали

наемные плакальщицы. Человек, который сам не умел должным образом оплакать покойного, нанимал «специалистов». Эта традиция дожила в России до начала нашего века.

Мы привыкли считать плач чуть ли не врожденной способностью человека. Однако дети в раннем возрасте не проливают слез. И дело здесь не в том, что слезные железы еще не способны выделять слезы. Ч. Дарвин, который специально интересовался подобными явлениями, описывает, как однажды случайно задел обшлагом пиджака открытый глаз своего ребенка, когда тому было 77 дней — из глаза обильно потекли слезы, и хотя ребенок отчаянно кричал, другой глаз оставался сухим.⁵ Таким образом, плач — если и не вполне культурное явление, то и не чисто биологический феномен. Кроме того, хорошо известно, что некоторые люди плачут не только от горя, но и от радости. У населения Сандвичевых островов слезы считались признаком счастья. Любопытно, что выражение лица плачущего и смеющегося человека нередко очень похоже. У детей и невротиков плач легко переходит в смех. «На Огненной Земле, — пишет Дарвин, — я видел туземца, который недавно лишился брата и который поочередно то неистово и истерически плакал, то от души смеялся надо всем, что его забавляло».⁶ Можно привести и менее экзотический материал. Например, у гуцулов (начало XX в.) на похоронах плач переходит в смех, в «срамные» песни.⁷

Итак, самоистязание и плач во время похорон — не просто естественные, спонтанные формы выражения эмоций, но и освященный традицией стереотип поведения. Дальнейшая эволюция способов выражения горя согласуется с общей тенденцией развития этикета: приобретение более цивилизованного характера, переход от жесткой предписанности к индивидуальным формам.

«Окультуривание» поведения в подобных ситуациях проявляется в том, что самоистязание заменяется его имитацией. Например, у современных азербайджанцев «горе принято выражать символическим царапанием лица, битьем кулаками и ладонями по груди, по ляжкам, покачиванием из стороны в сторону и разгибанием туловища . . . снизу вверх, а также обхватом головы ладонями рук».⁸ Вместо очень резких, бурных, непредсказуемых движений появляются почти скульптурные движения и позы. У абхазов мужчины, приходящие проститься с умершим,

проделывают торжественный ритуал. Они оставляют на специальном столе головной убор, посох (а прежде — и пояс с оружием), подходят в сопровождении молодых людей к покойнику, бьют себя ладонью в лоб (знак горя) и возвращаются к остальным мужчинам.⁹

В современном трауре все большее место занимают не обязательные (ритуально предписанные), а индивидуальные формы проявления чувств. Важным становится умение сдерживать себя, осуществлять контроль над своими эмоциями.

ПОВЕДЕНИЕ ВО ВРЕМЯ ТРАУРА

Близость смерти, контакт с миром мертвых не заканчивались похоронами. В течение определенного времени это оставалось актуальным прежде всего для родственников умершего. Сроки траура в разных культурах варьируются в широких пределах: от нескольких дней до многих лет и зависят от степени близости к умершему. В некоторых традициях траур соблюдают не только родные и близкие, но и соседи или даже все жители села. У восточных славян соседям до погребения не полагалось работать и праздновать.¹⁰ Среди близких родственников мужчины пребывали в трауре 40 дней, а женщины — год. У русских существовал запрет в течение года выходить замуж и жениться вдове и вдовцу.¹¹ В Грузии срок траура для односельчан — 3 дня, для родственников — 40 дней, а для самых близких — год и более.¹²

В народной традиции считается, что 40 дней душа умершего находится рядом с домом. Это представление наложило существенный отпечаток на характер траура и некоторые особенности поведения его участников. Наличие «внешней точки зрения» определяло такие черты траура, как нарочитое проявление печали, усиленная молитва, смирение. В быту резко ограничивались контакты с другими людьми, старались избегать всех проявлений радости и жизнелюбия. У народов Западной Сибири считалось, что в этот период нельзя шуметь, смеяться, петь.¹³ У русских не принято было петь, ходить на гулянья, пить вино.¹⁴ Аналогичные ограничения строго соблюдались у народов Кавказа. Для пребывающих в трауре праздников как бы не существовало.

Особенности поведения во время траура определялись не только представлениями о близости души покойного

и смерти вообще. Глубже «спрятана», пожалуй, наиболее существенная идея о том, что на время траура человек должен отказаться от того, что ассоциируется у нас с понятием «культура», и максимально приблизиться к «естественному», «природному» состоянию.

Пребывание между культурой и природой характерно не только для похорон и траура. Оно является необходимым компонентом всех обрядов, совершаемых в переломные моменты жизненного цикла: рождения, инициации, свадьбы. Общий принцип состоит в том, что человек лишается тех признаков, которые указывают на его принадлежность миру культуры. Роженица у многих народов распускала волосы, снимала пояс, развязывала все узлы на одежде, снимала украшения и т. п. Аналогичные действия совершались во время похорон и траура. У хантов и манси во время похорон никто не подпоясывался. Мужчины не подвязывали сапог, развязывали все завязки на одежде и обуви; женщины носили одежду и головные уборы наизнанку, расплетали косы и распускали волосы на спине, не расчесывали их 4—5 дней, не носили в это время ложных кос, украшений.¹⁵ «Вдова покойного у хакасов не только расплетала косы, но и на определенное время надевала платье наизнанку, складку головного убора загибала не вверх, а вниз».¹⁶ Таджикские старухи в знак печали распускали волосы сестрам и дочерям покойного; вдова, если хотела, распускала волосы сама.¹⁷

Скорбь у хевсуров во время похорон и траура традиционно выражалась в расстегнутом вороте рубахи, открытой груди и надвинутой на глаза шапке.¹⁸ У восточных славян в конце XIX — начале XX в. мужчины в день похорон ходили без головных уборов, дочери умершего распускали волосы.¹⁹ Поссевино, пребывавший в России во время траура по сыну Ивана Грозного — Ивану, писал о знатных людях: «Одежду, сшитую по случаю траура, они носили и при нашем возвращении, волосы их были распущены в знак скорби, они не носили шапочек, обличающих их знатное происхождение».²⁰

Дж. Белл, наблюдавший в 1819 г. похороны черкесского князя, писал: «. . . тот, кто желает выразить сочувствие, должен сойти со своего коня на таком расстоянии от аула, чтобы были слышны его плач и его жалобные крики, и по мере его приближения они становятся все громче. Босой, без всякой одежды, кроме разорванного

бешмета и плохих шаровар, с непокрытой головой приближается он к дому».²¹

Некоторые из приведенных фактов (выворачивание одежды наизнанку, загибание головного убора не вверх, а вниз и др.) можно рассматривать в качестве элементов антиповедения. Нам уже приходилось говорить о том, что у многих народов мир мертвых представлялся миром наоборот. В условиях контакта с этим миром весьма распространены были действия, противоположные обычным. По своего рода антитехнологии изготавливались вещи для покойника, еда на поминки, траурная одежда. Например, саван шили левой рукой, на «живую нитку», без узлов, иглу двигали от себя и т. д. Антиповедение более характерно для похорон, чем для траура. Кроме того, следует отметить, что одежда, прическа и другие детали внешности, а также характер поведения во время похорон были иными, чем в период траура. Например, если у восточных славян в день похорон отмечались такие детали, как распущенные волосы, целиком черная одежда, то в период траура — обязательное покрывание волос, а из одежды черным должен быть только платок при общем правиле избегания яркой одежды.

Приближение к «докультурным» схемам поведения выражалось, видимо, и в принятом у многих народов запрете стричься, бриться, а для женщин — расчесывать волосы в течение всего срока траура. У народов Западной Сибири запрещалось также мыть полы, стирать, выбрасывать мусор.²² У русских в Архангельской губернии в прошлом веке строго соблюдался запрет для вдовца ходить в баню в течение 6 недель.²³ Грязь у многих народов считалась предохранительным средством, вероятно, именно потому, что грязный человек ближе к природе, иному миру. Таджики даже в обыденной жизни намеренно старались держать детей грязными, чтобы они не привлекли внимание злого человека, который может их сглазить.²⁴

Меры, ориентированные на временное выключение из «нормальной жизни», дополнялись многими другими ограничениями. В Грузии близкие родственники умершего во время траура спали, не раздеваясь, на осоке, накрывались черным одеялом, не садились за стол, ели самую простую и грубую пищу, избегали приправ, не ели мяса.²⁵ Пост в период траура соблюдался и у многих других народов. Нужно отметить, что на поминальной трапезе

и в наши дни допускается, как правило, традиционная пища.

У народов Западной Сибири во время траура существовал запрет на некоторые виды работ и использование острых предметов.²⁶ Последнее, скорее всего, объясняется тем, что острые предметы расценивались как «искусственные», принадлежащие культуре. У украинцев Закарпатья в течение года после смерти близкого человека запрещалось белить дом,²⁷ что согласуется с более общим запретом обновлять что бы то ни было.

С помощью различных запретов и ограничений контролировались не только внешние проявления предписанных традицией правил поведения во время траура, но и эмоциональное состояние. В этом отношении особенно показателен широко распространенный в прошлом веке запрет долго предаваться горю, который обычно объясняют тем, что умерший долго не сможет успокоиться подобающим образом на том свете. У кетов обычай запрещал много плакать и звать умершего.²⁸ Нивхи во время похорон мало плакали, а самые близкие старались скрывать свою скорбь и только при выносе из дома допускалось сдержанное оплакивание.²⁹

По абхазским обычаям, мужчина не имел права оплакивать смерть жены, сына или дочери, а жена, в свою очередь, — мужа и детей.³⁰ Хевсуры считали, что мужу, жене и детям не следует оплакивать друг друга.³¹ Общее правило состояло в том, что чем ближе умерший, тем жестче контроль, тем больше ограничений на проявление эмоций. Вполне вероятно, что наблюдаемая в наши дни сдержанность во время похорон и траура не только является проявлением общей линии развития этикета, но и восходит к указанному ритуальному запрету.

ОБНАЖЕНИЕ

При описании поведения во время похорон уже упоминалось о частичном обнажении как об одном из знаков выражения скорби. Обнажение — многозначный жест. Нагота античного атлета, средневекового юродивого, шута, современного хиппи и т. д. — способы выражения различных идей. В одном случае речь может идти об эстетическом идеале, в другом — о презрении к плоти, в третьем — о стремлении эпатировать окружающих. Нагота шокирует в тех случаях, когда она является запретной.

Отношение к наготe в разных культурах проявляется в различной мере. Там, где доминировала установка на антисексуальность (например, у народов, исповедовавших ислам, христианство), сформировалось отношение к наготe, телесному низу как к чему-то греховному, недостойному и даже позорному. В таких культурах особенно тщательно прорабатывается тема закрытости своего тела от взглядов посторонних. У мусульман не принято мыться в бане обнаженными — для этого существует специальная одежда. Считается неприличным мужчине быть раздетым в присутствии других мужчин. Стыдливость женщин проявляется в еще большей мере. По этой причине пожилые люди и до сих пор стараются одеваться так, чтобы, кроме лица и кистей рук, все было закрыто.

На противоположном полюсе — те культуры, где сексуальность и эротика входят в систему высших ценностей. Классический пример — культура народов Полинезии с их культом красоты обнаженного тела. Естественно, что обнажение в качестве оскорбительного жеста применяется лишь в тех традициях, где доминирует установка на антисексуальность.

Если в повседневном общении жест заголения однозначно воспринимается как оскорбление, то его ритуальному предшественнику и аналогу приписывался более широкий круг значений. Ритуальное обнажение использовалось в различных ситуациях, причем это могла быть как полная, так и частичная нагота. Ограничимся двумя основными случаями: обнажение как способ стимулирования плодородия и как оберег.

В первом случае обыгрываются сексуальные ассоциации, возникающие при обнажении. Показательно, что у многих земледельческих народов наряду с обнажением практиковалось ритуальное совокупление (или его имитация) во время вспашки или первого сева.³² Для нашей темы особое значение имеет то обстоятельство, что в древних аграрных обрядах существовала тесная связь между обнажением, сексуальностью и смехом. В работах М. М. Бахтина, О. М. Фрейденберг и других исследователей смеховой культуры многие аспекты этой связи рассмотрены достаточно полно. Смех в ритуале ассоциируется с рождением, производительной силой. Смешное отрицает смерть и утверждает новую жизнь. Отсюда та роль, которая придавалась смеху в обрядах стимулирования плодородия.

В то же время смех и непристойности раскрепощали участников, давали выход накопившимся эмоциям. Срабатывал тот же механизм, что и во время похорон: ритуал не просто допускал, но и предписывал действия, отрицавшие нормы повседневной жизни. В этом проявляется функциональное сходство, например плача и самоистязаний, с одной стороны, и смеха, непристойностей — с другой.

Обнажение было обычным способом вызывания смеха. Разгадка этого кроется, видимо, не в специфическом юморе наших предков. С точки зрения психологии и нейрофизиологии произвольный смех (в частности, при виде обнаженных гениталий) является обычной реакцией на те стимулы, которые не вписываются в привычные представления и схемы.³³ В данном случае смех выражал не столько радость и веселье, сколько освобождение от эмоционального напряжения.

Нагота была не просто способом провоцирования смеха. Всему смешному, неприличному приписывалось символическое значение оберега от враждебных, демонических сил.

Такая функциональная двойственность характерна и для жестов с сексуальной символикой. Характерный пример архаического жеста, дожившего до наших дней, — фи́га. Ее символика вполне прозрачна — это своего рода «запечатленный койтус», соединение мужского и женского половых органов. В числе прочих срамных действий этот жест использовался в оргиастических ритуалах, для того чтобы вызвать смех, и сейчас он иногда используется в этой функции. Вместе с тем кукишу приписывалось значение оберега. Есть свидетельства о том, что у некоторых народов (например, у германцев) изображали фигу на стрехах своих домов для защиты от всевозможных напастей. Во многих музеях мира хранятся древние амулеты в виде руки с фигой.³⁴

Роль кукиша как оберега от нечисти характерна и для восточных славян. На Украине (Харьковская губерния) считалось, что «если под воскресенье пойти к жилищу ведьмы, стать спиной к глухой стене, повернуть назад голову, подуть, плюнуть три раза и дать туда дулю, то это так скверно на нее подействует, что она обязательно придет утром ругать тебя и скажет: на шо ты мини дули давав?».³⁵

В народной медицине кукиш использовался как магическое средство при лечении некоторых болезней, и в частности «ячменя» на веке. Для этого следовало поднести к больному глазу кукиш со словами: «глазной кукиш, на тебе шиш», или «ячмень, ячмень, на тебе кукиш, что хочешь, то и купишь: купи топорок, руби себя поперек». ³⁶ В некоторых местах России считалось, что лечение будет более эффективным, если кто-нибудь посторонний неожиданно ткнет кукишем в ячмень.

Этот способ лечения допускает по меньшей мере две интерпретации, причем они не исключают, а дополняют друг друга. Во-первых, речь может идти о применении простой тактики обмана: ячменю предлагается вариант, который может привести к его самоуничтожению. Во-вторых, кукиш в данной ситуации мог применяться в качестве средства, отпугивающего болезнь. Возможность такого истолкования подтверждается и другим способом лечения этого заболевания — неожиданным плевком в больной глаз. Известно, что плевком у разных народов считался оберегом.

Скрытая фи́га также представлялась, видимо, сильным «оружием». У карел «когда девушка входит в избу, где беседа, то через порог ступает правой ногой, складывает под передником фигу другим девушкам». ³⁷ На Украине считалось, что с помощью дули можно узнать ведьму. Для этого следовало пройти мимо собравшихся во время праздника женщин, надев картуз козырьком назад и сложив две дули. Одну руку с дулей засунуть в карман, а другую — за пазуху. Если среди женщин есть ведьма, то она непременно выдает себя тем, что начнет ругаться: «Шо ти, бісів син, дурака корчиш? Чого ти назад козирком ходиш?». ³⁸

В наши дни открытая и скрытая фи́га («кукиш в кармане») — жесты с разными значениями. Продемонстрированная фи́га воспринимается как прямое оскорбление. Фи́га в кармане представляет собой жест, символизирующий несогласие, внутреннее сопротивление, что закономерно приводит к обману, надувательству. «Одна почтенная дама, посмотрев „Забытую мелодию для флейты“, гневно воскликнула: „Да это же фи́га в кармане!“». На что Рязанов пожал плечами: „Почему же в кармане?“». ³⁹

Изменение культурного контекста и общая деритуализация повседневной жизни привели к тому, что кукиш постепенно перестает осознаваться в качестве неприлич-

ного жеста. В этом отношении его эволюция сходна с судьбой других антиэтикетных действий, о которых речь пойдет в следующем разделе.

ИНВЕКТИВЫ

В современном общении фи́га относится к числу инвектив (оскорблений), которые могут быть выражены как жестами или позами, так и в словесной форме. Их смысл заключается в том, чтобы принизить социальный статус адресата или спровоцировать его на определенные действия.

Инвективная стратегия поведения строится как отрицание этикетной и воспринимается именно на ее фоне. Эмоциональность инвективы и соответственно тяжесть оскорбления непосредственно зависят от силы нарушаемого запрета. Чем выше оценивается в данной культуре тот или иной объект, свойство или качество, тем больший эффект достигается при их оскорблении. Столь почитаемая католиками Мадонна одновременно является у них объектом самых тяжелых ругательств. Японцы высоко оценивают чистоплотность, и поэтому обвинение в нечистоплотности имеет бранный характер. «Ты — неумеха» — примерно так звучит одно из самых сильных оскорблений у чукчей и эскимосов, так как в тяжелых условиях Крайнего Севера неумехи просто погибали.⁴⁰

История инвективных форм поведения свидетельствует о том, что замена традиционных форм регуляции поведения современными оказалась не во всем равнозначной. Особенно показательна в этом отношении судьба матерной брани.

Судя по древнерусским источникам, матерщина широко применялась в обрядах, которые церковь квалифицировала как бесовские (т. е. языческие).⁴¹ Особенно часто срамословие упоминается при описании (и осуждении) святочных и купальских игрищ. Эти периоды в народном сознании устойчиво связывались с активизацией нечистой силы. Общение с нечистью предполагало применение особых языковых средств, понятных обеим сторонам. К числу таких средств относился, например, свист: черту приписывалось умение свистеть, и его можно было вызвать свистом (ср. сохраняющийся до сих пор запрет на «бесцельный» свист).

В арсенал способов общения с нечистой силой входила и матерная брань. Умение материться приписывалось домовому и черту,⁴² причем если свистом можно было позвать нечистую силу, то матерщина считалась наиболее эффективным средством ее отпугивания. Например, для того чтобы спастись от происков лешего, нужно было выматериться.⁴³ Считалось, что сходного результата можно достичь, осенив себя крестным знаменем или сотворив молитву. Отсюда то кощунственное сочетание внешних примет набожности и богохульства, которое так изумляло иностранцев.

Указанное свойство брани широко применялось при лечении некоторых болезней (предполагалось, что в заболевшего вселилась нечистая сила), в обрядах изгнания «коровьей смерти», иными словами — во всех тех случаях, когда представители чужого мира оказывались среди людей.

С переносом матерщины в сферу межличностного общения адресат ругани уподобляется нечистой силе. Вместе с тем показательно, что во многих случаях матерщина «безадресна» или адресована кому-то третьему, неявленному. Такая безадресность объясняется тем, что истинный адресат брани (нечисть) оказался забытым, но инерция обращения к незримо присутствующему собеседнику сохранилась.

Не так прост, как может показаться, и вопрос об объекте матерной ругани. Недавно было высказано соображение о том, что «мать» здесь не термин родства, а указание на нечто наиболее существенное, на ту болевую точку, задеть которую и стремится оскорбляющий.⁴⁴ Слово «мать» используется для усиления формулы матерной ругани (от «иди к черту» до «иди к чертовой матери» и далее «к бабушке»), но не является ее объектом.

Утрата матерной бранью своего первоначального контекста (языческого обряда) и направленности на персонажей демонологического характера привела к резкому расширению сферы ее использования. Впрочем, экспансия мата в повседневность может объясняться и тем, что человек традиционной культуры постоянно «ощущал» присутствие нечистой силы и все неудачи склонен был приписывать ее козням. Так или иначе, матерная ругань становится «универсальным» способом выражения эмоций. Ее безадресность (во всяком случае для постороннего наблюдателя) явилась причиной того,

что она редко воспринималась как оскорбление присутствующих. В ряде локальных традиций осуждалась лишь матерщина в устах женщин. В мужском обиходе она нередко считалась естественным элементом общения, указывающим на дружеские отношения собеседников.

В этой ситуации решительную борьбу с матерной руганью вела церковь, представители которой в своих поучениях отождествляли «слова поганые» с язычеством, бесовством, антихристианским поведением. Матерщинник не признавался христианином. Он считался язычником, иноверцем и мог быть подвергнут самым тяжелым наказаниям, вплоть до отлучения от церкви. Интересно, что традиция толковать мат буквально (как оскорбление матери и прежде всего Богоматери) берет начало именно в церковных поучениях.⁴⁵

Поскольку христианская этика теснейшим образом связана с поведением, неизбежно получается так, что отрицание христианства ведет к отрицанию поведения, осознаваемого как христианское. Показательно, что в послереволюционные годы, когда «пруганье заветных святынь» из развлечения интеллектуалов превратилось в своеобразный признак лояльности, широкое распространение получили формы поведения, которые ранее осмыслились как антихристианские и в значительной мере имели языческое происхождение. По замечанию Артема Веселого, во время гражданской войны матерная брань считалась признаком революционного поведения⁴⁶ (ср. тему матерной ругани в литературе 1920-х годов — рассказы П. Романова, М. Булгакова и др.).

Удельный вес инвектив в современном обществе реально не уменьшается, а скорее возрастает, и связано это прежде всего с деритуализацией культуры: традиционные механизмы регуляции поведения сходят на нет, и инвективные формы, утрачивая ритуализованный характер, переходят в быт.

¹ Семейная общность народов Сибири. М., 1980. С. 129.

² *Троицкая А. Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии Л., 1971. С. 236.

³ *Торнау Ф. Ф.* Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. 1864. № 10. С. 75—76

⁴ *Тавернье Ж. Б.* Шесть путешествий в Турцию, Персию, Индию. . // АБКИ С. 80

⁵ *Дарвин Ч* Сочинения. М., 1953 Т. 5. С 786

- ⁶ Там же
- ⁷ *Свенціцький І.* Похоронні голосія // Етн зб. Львів, 1917. Т. XXXI—XXXII. С 27
- ⁸ *Балаян А. Р., Шабанов А. Ш.* Некоторые особенности коммуникативного поведения азербайджанцев // НКСР С. 91.
- ⁹ *Инал-Ипа Ш Д* Традиции и современность. Сухуми, 1973 С 50.
- ¹⁰ Другие сведения см.. *Седакова О А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста. Дис. . канд филол. наук М., 1984 С. 231
- ¹¹ *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете. Т. 30. Труды этнографического отдела М., 1877. Кн 5. Вып. 1 С. 136
- ¹² *Волкова Н Г., Джавахишвили Г Н* Бытовая культура Грузии XIX—XX веков. традиции и инновации М, 1982 С. 140.
- ¹³ Семейная обрядность. . С 141
- ¹⁴ *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Второй этнографический сборник. Костромское науч. о-во по изучению местного края. Кострома, 1920 Вып 15. С 54.
- ¹⁵ Семейная обрядность . . С 141
- ¹⁶ Там же. С. 113
- ¹⁷ *Троицкая А. Л.* Некоторые старинные обычаи. . С 236.
- ¹⁸ *Волкова Н Г., Джавахишвили Г Н* Бытовая культура Грузии. . . С 141—142.
- ¹⁹ *Богатырев П Г* Вопросы теории народного искусства. М, 1971 С 265, *Гнатюк В.* Українські похоронні звичаї й обряди в етнографічний літературі // Етн. зб. Львів, 1912 Т 30—32. С. 321.
- ²⁰ *Поссевино А* Исторические сочинения о России XVI в. М, 1983. С. 50.
- ²¹ *Белл Дж.* Дневник пребывания в Черкесии 1837, 1838, 1839 гг. // АБКИ С 482
- ²² Семейная обрядность. . С 141
- ²³ *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии. С. 136.
- ²⁴ *Троицкая А. Л.* Некоторые старинные обычаи. . С. 248.
- ²⁵ *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии С. 153.
- ²⁶ Семейная обрядность. . С 141.
- ²⁷ *Богатырев П. Г.* Вопросы теории. . С. 273.
- ²⁸ Семейная обрядность. . С 164.
- ²⁹ Там же. С. 198
- ³⁰ *Инал-Ипа Ш. Д.* Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984 С. 99.
- ³¹ *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии. . . С. 142.
- ³² *Кагаров Е. Г.* Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства // Атеист. 1929. № 37 С. 49.
- ³³ *Кон И. С.* Введение в сексологию М., 1988. С. 100.
- ³⁴ *Elworthy F T* Evil eye // Encyclopedia of religion and ethics. Edinburgh, 1912 Vol. 5. P. 612.
- ³⁵ *Калашниковы Г А и А. М.* Слобода Никольское // Харьковский сборник. Харьков, 1894. Вып. 8. Отд. 2. С. 288.
- ³⁶ *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. Спб., 1903. С. 219—220.
- ³⁷ *Любимов И* Из пережитков прошлого у карел // Этнограф-исследователь 1927 № 1 С 15

³⁸ *Гнатюк В.* Знадоби з української демонології Львів, 1912. Т. 2. Вып. 2 С 94.

³⁹ *Хорошилова Т.* Берегись Рязанова // Комсомольская правда. 1987. 18 нояб. № 267. С. 4.

⁴⁰ *Жельвис В. И.* Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // Этнические стереотипы поведения Л., 1985. С. 298.

⁴¹ Материал собран в работе: *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia Slavica Hung* 1983. Т. 29. С. 33--69

⁴² *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу М., 1865 Ч. 2. С. 82. *Успенский Б. А.* Мифологический аспект. . . С. 42

⁴³ См , напр : *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С 36

⁴⁴ *Айрапетян В.* К семантике некоторых словесных формул // Этнолингвистика текста Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Ч. 2 С. 66—68.

⁴⁵ *Успенский Б. А.* Мифологический аспект. . . С. 36

⁴⁶ *Веселый А.* Россия, кровью умытая // Избранные произведения. Л., 1983. С 347

ГОСТЕПРИИМСТВО И ЗАСТОЛЬНЫЙ ЭТИКЕТ

Глава V

ГОСТЕПРИИМСТВО И ОБМЕН ДАРАМИ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДАРА

Такие явления, как обмен подарками, гостеприимство и застолье, представляют собой формы универсального обмена, пронизывающего все стороны жизни архаического общества. Впервые механизмы обмена и дарения были исследованы французским социологом М. Моссом, позднее его наблюдения развивались и конкретизировались на самом разнообразном историко-этнографическом материале.

Парадоксальность архаического дара заключается в том, что он не менее «выгоден» тому, кто делает подарок, чем тому, кто его принимает, ибо доказывает богатство и щедрость первого и ставит второго в зависимое положение. Щедрость, готовность отдать «последнюю рубашку» — не просто нравственный императив, но определенная социальная установка, обусловленная архаическим отношением к собственности. В 1883 г. В. Л. Серошевский наблюдал, как один якут, которому обычно не везло на охоте, случайно загнал в озеро жирного дикого оленя и смог наделить соседей подарками. Ничто не могло сравниться с самодовольством этого человека, когда он подносил наконец другим «свою добычу», не оставив себе почти ничего.¹

Щедрость является также обязательным качеством рыцаря и феодального монарха. Итальянец Д. Интериано (XV в.) писал о черкесской знати: «И весьма восхваляют щедрость и дарят охотно все свое имущество, за исключением коня и оружия. А что касается их одежды, то тут они не только щедры, а просто расточительны, и по этой причине оказывается, что они по большей части хуже одеты, чем их подданные. И несколько раз в году, когда они справят себе новое платье или красную шелковую

рубаху, какие у них в обычае, то сейчас же все это выпрашивается в дар вассалами. Если же откажутся отдать или покажут свою неохоту, то это у них считается величайшим позором. И потому стоит только попросить у них что-либо подобное, как они сейчас же предлагают взять, снимают с себя и берут взамен жалкую рубаху низкого просителя, по большей части худую и грязную, и таким образом почти всегда знатные одеты хуже других, за исключением обуви, оружия и коня, которых никогда не дарят».² По наблюдениям Г. Ю. Клапрота, в начале XIX в. у черкесов (адыгов) было «в обычае, чтобы князь делал время от времени подарки своим дворянам, которые, так же как и рассказы, почему и по какому поводу они были сделаны, передаются от отца к сыну как в семье того, кто получил, так и в семье давшего. Когда какой-нибудь дворянин отказывается без достаточных оснований подчиниться своему князю, он обязан вернуть ему все подарки, которые он и его предки получили».³

Архаический дар предполагает отдаривание. Как говорят пословицы: «Подарки любят отдарки. Дар дара ждет»; «Подарки принимать, так отдариваться».⁴ В то же время взаимное дарение не имело характера сделки: получение дара и ответное действие могли не совпадать друг с другом ни по времени, ни по относительной ценности. Только со временем обмен оформляется «в осознанную сторонами экономическую сделку, которая с развитием хозяйственного быта постепенно основывается на идее ценности и оценке обмениваемых предметов».⁵ Соответственно формируется и требование, чтобы ответный дар был равноценен подарку.

Многие путешественники пишут о попрошайничестве, свойственном первобытным народам; между тем просить или даже требовать у другого человека очень естественно для того, кто сам готов в любой момент все отдать другому. По словам Тебу де Мариньи, «черкесы нисколько не стесняются попросить то, что им нравится, и было бы смешно им отказывать, так как любой имеет право попросить у них то, что у них есть. Этот обычай, который иногда в условиях нищеты, лени и жадности вырождается в нечто вроде попрошайничества, рассматривается черкесами как дружеские подношения, как обмен сувенирами между двумя лицами, которые будут служить им приятными напоминаниями друг о друге ... Во время моих двух путешествий я постоянно подвергался осаде толпы

людей, которые набивались мне в друзья, чтобы получить вследствие этого право требовать от меня подарков».⁶

Обмен подарками — обычный способ установления дружбы или побратимства. У якутов понятие «друг» в смысле милого, близкого человека выражается словом *атас*, что значит «обменявшийся», а глагол *атаста* значит и «подружись», и «обменяйся».⁷ У нивхов, как и у многих других народов, побратимство выражалось в периодическом обмене подарками, взаимопомощи в беде и других услугах.⁸

Парадоксальный характер имело одаривание в допетровской Руси. Например, в XVI—XVII вв. особая царская милость проявлялась в том, что царь возвращал приносимые ему подарки.⁹ По свидетельству С. Коллинса (1660-е годы), «при рождении царевича подданные изъявляют радость свою, поднося царю подарки, которые он, однако же, опять возвращает; но если ему что-нибудь полюбится, то он платит настоящую цену».¹⁰ С современной точки зрения возвращение подарка или попытка оплатить его рассматриваются как действия, оскорбительные для того, кто дарит. Между тем в случае с царскими дарами важен, по-видимому, сам акт перехода вещи из рук в руки, а не конечный результат. Попадая в руки царя и возвращаясь обратно, вещь приобретает некое новое качество, становится воплощением преданности подданного, с одной стороны, и царской милости — с другой.

Обязательных отдарков требовали и посольские дары, причем ответное «жалованье» государя послам должно было превосходить стоимость посольских даров.¹¹ «Уже с древнейших времен московский князь и другие восточные правители считают, что им наносят обиду, если не присылают подарков, — свидетельствует А. Поссевино (1580-е годы). — Но . . . тому, кто уезжает от них, они часто преподносят подарки еще большей ценности».¹² Соответственно о московских послах А. Поссевино пишет, что «если они что-нибудь дарят, это делается для получения большего вознаграждения и ответного дара, а если этого не дают, они выпрашивают и почти вымогают».¹³

Обмен подарками, как и угощение, у многих народов был обязательным элементом приема гостя. Собственно говоря, гостеприимство и само является формой дарообмена, ведь хозяин может рассчитывать на то, что рано или поздно и он окажется в положении гостя.

У ИСТОКОВ ГОСТЕПРИИМСТВА

Прием гостя безошибочно распознается как типичная этикетная ситуация. Между тем в традиционной культуре самых разных народов он в высокой степени ритуализован, соотнесен с мифологическими представлениями, играет существенную роль в социальной и экономической жизни. В обществах традиционного типа гостеприимство представляет собой скорее определенный морально-религиозный и социально-правовой институт, а прием гостя разворачивается как достаточно сложный ритуал.

Совершенно очевидно, что гостеприимство — сложное явление, имеющее множество функций и допускающее различные интерпретации. На страницах нашей книги мы не сможем охватить его в полном объеме. Для нас важно, однако, осмыслить этот феномен именно в его целостности. Только после того, как отдельные черты гостеприимства получают смысл в общем контексте, можно сравнивать их с соответствующими чертами в современной культуре, выявлять их сходства и различия.

Институт гостеприимства существовал в очень сходной форме у самых разных народов мира: у древних германцев и евреев, у австралийцев и арабов, индейцев и народов Севера. Поразительные совпадения в ритуале приема гостя у народов, удаленных друг от друга во времени и пространстве, конечно, не могут быть случайными, они свидетельствуют об устойчивости неких глубинных структур ритуала, его семантических мотиваций.

Развитые формы гостеприимства ориентированы на человека, прибывшего издалека, незнакомого или мало-знакомого,¹⁴ а наиболее простые, зачаточные формы наблюдаются при приеме хорошо знакомого гостя, возможно соседа или родственника. В подобных случаях гостеприимство может сближаться с другими видами родственной или соседской взаимопомощи. Если сопоставить ритуал приема гостя в традиционной культуре разных народов СССР, то можно отметить следующие закономерности. У народов Севера хорошо сохранились наиболее простые формы гостеприимства. У народов Кавказа оно приобрело характер высокоразвитого правового института, а прием гостя разворачивается как многодневный детализированный ритуал. Архаические формы гостеприимства у славянских народов, особенно у горцев Балканского полуострова, культура которых сохранила

ряд общеславянских архаизмов, очень близки к кавказским; об этом же свидетельствуют наиболее ранние исторические данные о гостеприимстве у славянских народов. Однако восточнославянские материалы XIX—XX вв., на которые мы в значительной степени опираемся, интересны в другом отношении: у русских, украинцев и белорусов гостеприимство приобрело своеобразные христианизированные формы.

По наблюдениям Л. Я. Штернберга, в основе гостеприимства у нивхов лежит религиозное требование, а не только симпатия к ближнему или социальный этикет. Они считают обязанностью проявлять свое гостеприимство не только к проезжему, не только к действительно голодному, но и в таких случаях, где, с нашей точки зрения, в этом нет никакой надобности. Сколько бы раз в день ни появлялся сосед у очага, немедленно гостю предлагаются все яства, какие имеются у хозяина, не говоря уже о неизменной пригоршне табаку для трубки. Грех не угощать, не делиться пищей. И причина ясна: кормят человека боги, причем главным образом родовые боги, которые дают пищу не одному человеку, а целому роду, приносящему ему жертвы. Поэтому есть, не делясь с присутствующим родичем, и вообще не кормить его — «грех», который может лишить благоволения богов-кормильцев.¹⁵

Нивхи любили ездить в гости и принимать гостей. Это помогало им выжить в суровых природных условиях. «В черный год, когда не хватает пищи у гиляка ни для себя, ни для собак и купить не на что, гиляк не должен протягивать руки благодетелю; он спокойно отправляется в гости, зная... что со временем ему оплатят тем же».¹⁶

У якутов проезжий мог в любое время зайти в дом, «расположиться там пить чай, варить пищу или ночевать. Даже неприятного ему человека хозяин не смеет удалить из своего дома без достаточно уважительных причин».¹⁷ Чукчи утверждали, что хозяин должен сохранить доброжелательное отношение к гостю, даже если тот его побьет. В. Г. Богораз рассказывает, что во время одной из поездок по берегу Тихого океана ему приходилось иногда из-за непогоды ночевать в чукотских и эскимосских селениях: «Несколько раз бывало так, что хозяин дома... совершенно не имея дров для разведения огня, ломал свои сани и вытаскивал одну за другой деревянные опоры

своего дома, рискуя разрушить его».¹⁸ У многих народов скотоводы не брали с собой запаса провизии, отправляясь в дальний путь: они знали, что в любой юрте их накормят и напоят, а если понадобится, то дадут лошадь или верблюда. Предложение принять деньги за ночлег и пищу воспринималось (а кое-где и сейчас воспринимается) как оскорбление.

Классической страной гостеприимства по праву считается Кавказ. Это обусловлено военно-феодальным общественным укладом кавказских горцев, сохранностью высокоритуализованной рыцарской культуры, а также географической изолированностью, способствовавшей консервации архаических черт быта. В то же время гостеприимство народов Кавказа не является чем-то совершенно исключительным, оно находит множество параллелей в других регионах, в частности у славянских народов Балканского полуострова.

«Именно *право* совершенно незнакомого человека остановиться в качестве гостя в любом доме и безусловная *обязанность* хозяина оказать ему самый радушный прием и предоставить все необходимое — вот что прежде всего характеризовало обычай гостеприимства у адыгов и других кавказских горцев»,¹⁹ — пишет исследователь культуры адыгов В. К. Гарданов. Соблюдение законов гостеприимства считалось одной из наиболее важных обязанностей человека. Оно строго контролировалось обычным правом. Так, например, в Осетии за их нарушение сбрасывали со связанными руками и ногами в реку с высокого обрыва.²⁰ При столкновении обязанностей гостеприимства с обязательствами кровной мести преимущество отдавалось первым. Известны случаи, когда преследуемый находил спасение в доме своего кровника, ибо нарушение священных законов гостеприимства считалось большим грехом, чем неисполнение обычая кровной мести.²¹ Конфликт между этими обычаями лежит в основании множества фольклорных рассказов (ср. поэму Важа Пшавела «Гость и хозяин»). «По преданию, на каких-то многолюдных торжествах во время конноспортивных соревнований двое поссорились и один из них был убит. Убийца скрылся. Спасаясь от погони, он вбежал в первый попавшийся двор, признался хозяину во всем, что он совершил, и попросил спасти ему жизнь. Старик, не долго думая, спрятал гостя в надежном месте. Вскоре после этого к нему во двор въехала траурная процессия с окровавлен-

ным телом его сына. Как выяснилось, он был убит именно тем человеком, которого он только что укрыл, спасая от мести. Несчастный отец после похорон сына, когда все разошлись по домам, вывел убийцу из темницы и сказал ему: «Ты убил моего единственного сына, но ты доверился мне, был моим гостем, и я не могу втоптать в грязь свою хлеб-соль. Дарю тебе жизнь. Уходи, пока не заметили тебя мои родичи. И смотри, больше мне на глаза не попадайся».²²

На Северном Кавказе каждый горец имел специальное помещение для гостей (так называемая кунацкая.) У состоятельных людей это мог быть отдельный дом, у менее состоятельных — часть жилого дома, совпадавшая с мужской половиной. Гостевой дом являлся также своеобразным клубом, где собиралась молодежь, исполнялись музыка и танцы, происходил обмен новостями и т. п. У некоторых адыгских дворян и князей стол в кунацкой был постоянно накрыт в ожидании случайного гостя, и блюда сменялись трижды в день. Кабардинцы держали в кунацкой поднос с мясом, пастой и сыром, и называлось это «пища того, кто придет».²³

В древности подобные обычаи существовали и у славян. В «Жизнеописании Оттона Бамбергского» (умер в 1139 г.) рассказывается о балтийских славянах: «Что особенно вызывает удивление — их стол никогда не стоит пустым, никогда не остается без яств, но каждый отец семейства имеет отдельный дом, опрятный и честный, назначенный только для удовольствия. Здесь всегда стоит стол с различными напитками и яствами: принимаются одни, немедленно ставятся другие; нет ни мышей, ни кошек, но чистая скатерть покрывает яства, ожидающие потребителей; и в какое время кто ни захотел бы поесть, будут ли это чужие — гости или домочадцы, их ведут к столу, где стоит все готово».²⁴ Обычай держать на столе постоянно хлеб и соль был еще в XIX в. почти повсеместным у восточных и западных славян.

ПАРАДОКСЫ ГОСТЕПРИИМСТВА

У многих народов древности иноплеменник, чужестранец был существом совершенно бесправным и его можно было безнаказанно ограбить или даже убить.²⁵ В противоречии с этим, казалось бы, находится институт гостеприимства и отношение к гостю как к сакральной фигуре. Судя по

лингвистическим данным, подобной двойственностью характеризовалось восприятие пришельца у древних индоевропейцев: «. . . в условиях ведийского быта, межплеменных отношений, то дружелюбных, то враждебных, „пришелец“, „чужак“, „иноплеменник“ был в глазах племени фигурой значительной, привлекавшей пристальный интерес и внимание. Если он являлся как друг и гость, ему оказывали теплый прием и покровительство. Если он приходил как враг и потенциальный нарушитель благополучия племени, его боялись и ненавидели».²⁶ Характерно, что в ряде языков «гость» и «чужак» обозначаются словами одного и того же корня, а слово, обозначающее гостя, может относиться также и к богу (русское «гость» родственно «господин» и «господь», но может обозначать и «недобрых людей, незваных посетителей, воров, особенно грабителей на Волге»²⁷).

До тех пор пока пришелец не опознан, он воспринимается предельно эмоционально. Он может оказаться и Богом, который пришел, чтобы наделить счастьем и долей, и врагом, готовым лишить их; ср. хевсурскую пословицу: «Жди гостя и смерти».²⁸ Все эти муки распознавания сменяются душевным равновесием, когда пришелец становится гостем. Здесь очень важен сам момент идентификации пришедшего. Характерное приветствие гостя у абхазов «бзиала шэаабейт!» значит буквально «чтобы по хорошему (случаю) мы вас видели!», «чтобы ваш приход был добрым (приятным)!». Это не просто приветствие, но своеобразное заклятие, предопределяющее тактику поведения пришедшего. Если явившиеся имели недобрые намерения, они могли ответить с угрозой: «Как бы вы ни смотрели на нас — хорошо ли, плохо ли, — мы пришли!».²⁹

Насколько двойствен и потенциально опасен пришелец, настолько однозначен, целен и предсказуем образ гостя. Ритуал гостеприимства организован таким образом, чтобы полностью подчинить гостя своему сценарию, вне зависимости от того, кем именно он является. Бог, враг или простой путник, следующий по своим делам, будут приняты примерно одинаково, хотя и с разной степенью почета. Как говорит русская пословица: «В поле враг, дома гость: садись под святые, починай ендову».³⁰

Многие, вероятно, помнят с детства то чувство радостного нетерпения, которое охватывает при ожидании гостя. В представлениях многих народов его появление сулит счастье. «С гостем приходит счастье», — говорили кабар-

динцы.³¹ Для гостя предназначено лучшее из того, что есть в доме. Например, у абхазов «каждая семья старается приберечь хоть что-нибудь для неожиданных гостей. Так, рачительные хозяйки припрятавают . . . пшеничную муку, сыр, сладости, фрукты, водку в бутылках . . . а во дворе гуляют куры, ревниво оберегаемые от родных детишек, которые, может быть, давно уже не имели мяса в своем рационе».³² К приезду гостя и в его честь обязательно резали какое-нибудь домашнее животное или птицу, причем гость мог оскорбиться, если бы его накормили мясом, приготовленным накануне. По представлениям абхазов, то, что укрыто от гостя, принадлежит дьяволу.³³

У адыгов, как и у ряда других народов, существовал «обычай засеять для гостей часть поля и держать специально для них определенное количество голов скота, которым хозяин владел в известном смысле номинально, гости — реально».³⁴ С этим связано представление, также широко распространенное, о том, что в любом хозяйстве есть «доля гостя», которая принадлежит ему по праву. Гость «имеет в моем доме свою долю и вносит в дом изобилие», говорили горцы Грузии.³⁵

Ритуал гостеприимства можно представить как диалог двух сторон, вступающих в общение. И хозяин, и гость подчиняются достаточно жесткому этикетному сценарию, который связывает, ограничивает их действия и в то же время позволяет достигнуть определенных целей: хозяину — достойно принять гостя, заслужив тем самым милость Бога и почет, уважение окружающих, гостю — получить пищу, приют и поддержку. Хозяин не только берет на себя заботу о госте, но и обязуется защищать его наравне с членами своего рода.

Любопытно в этом отношении описание обычая гостеприимства у славянских народов в трактате «Тактика и стратегия», авторство которого приписывалось византийскому императору Маврикию (539—603 гг. н. э.): «К чужестранцам благосклонны, усердно заботятся о них и провожают их из одного места в другое, куда пожелают, здоровыми и невредимыми, так что если бы чужестранцу был причинен вред в хижине того, кто должен был о нем заботиться, то на него нападает сосед, вполне уверенный в том, что, мстя за иностранца, совершает благочестивое дело».³⁶

Джемс Белл рассказывает, как однажды старик —

хозяин дома, придя к нему в кунацкую, сказал: «Ты мой сын, и этот дом уже больше не мой дом, а твой». ³⁷ Эта своеобразная формула установления родства имеет глубокий смысл и не может рассматриваться как простое проявление вежливости. Гость действительно как бы вступает во временное родство с хозяином дома, и даже не только с ним, но и со всем его родом. В другой раз после прибытия Дж. Белла, по его описанию, хозяин дома «своей собственной рукой принес в жертву молодого быка, в знак скрепления братских уз между нами, и мне говорят, что я теперь должен считаться во всех отношениях одним из членов его семьи, которого они обязаны как такового почитать и уважать». ³⁸

В середине XII в. Гельмольд, наблюдавший нравы балтийских славян, писал: «. . . в отношении гостеприимства нет другого народа, более достойного уважения, чем славяне; принимать гостей они, как по уговору, готовы, так что нет необходимости просить у кого-нибудь гостеприимства. Ибо все, что получают они от земледелия, рыбной ловли или охоты, все это они предлагают в изобилии, и того они считают самым достойным, кто наиболее расточителен. Это стремление показать себя толкает многих из них на кражу и грабеж. Такого рода пороки считаются у них простительными или оправдываются гостеприимством. Следуя законам славянским, то, что ты ночью украдешь, завтра ты должен предложить гостям. Если же кто-нибудь, что случается весьма редко, будет замечен в том, что отказал чужеземцу в гостеприимстве, то дом его и достатки разрешается предать огню, и на это все единодушно соглашаются, считая, что кто не боится отказать гостю в хлебе, тот — бесчестный, презренный и заслуживающий общего посмешища человек». ³⁹

Один и тот же человек мог радушно принимать гостя в своем доме, а потом ограбить его за пределами селения. Такие случаи не раз описаны путешественниками, побывавшими на Кавказе. Так, например, русский офицер И. Ф. Бларамберг (1830-е годы) рассказывает: «Часто случается, что знакомство, вытекающее из обязательств гостеприимства, перерастает в дружбу, а хозяин дома и путешественник становятся кунаками. Но, с другой стороны, если тот же гость позднее встретится случайно с тем, кто совсем недавно так любезно с ним обращался, он может остаться без багажа, а то и в плену у своего бывшего гостеприимного хозяина, причем все это проде-

львается без излишней щепетильности». ⁴⁰ В начале XVIII в. о том же писал итальянец Ксаверيو Главани. ⁴¹

Тактики поведения гостя и хозяина соотнесены и предопределяют друг друга, причем они могут строиться по-разному в зависимости от ряда обстоятельств. В наиболее общем случае гость ведет себя достаточно пассивно: принимает угощение и подарки, знаки внимания, но не проявляет существенной инициативы. Все его передвижения строго регламентированы и подчиняются этикетному сценарию. Например, у адыгов «вставать без нужды со своего места, выходить без сопровождения из кунацкой во двор, заглядывать на кухню, где готовят угощения, заговаривать с домашними и т. д. считалось не вполне пристойным». ⁴² У многих народов считалось крайне неприличным, чтобы гость вмешивался в семейные дела хозяина.

В самых разных традициях обязательный, принудительный характер имеет трапеза, и гость не может отказаться от нее, чтобы не обидеть хозяев. В этом одно из отличий традиционных обычаев от современных европейских, согласно которым — по крайней мере в принципе — человек волен есть то и столько, что и сколько ему хочется. Накормить гостя — это обязанность хозяина, так он оказывает честь гостю (слово «потчевать» родственно с «честь» и обозначает, собственно, «оказывать честь, угощая едой и питьем») и в то же время утверждает свою честь демонстрацией щедрости.

У многих народов считалось обязательным, чтобы хозяева упрашивали гостей есть. Например, в Белоруссии хозяйка, прислуживая у стола, все время понукала гостей есть: «Да ежчашь, ешца, — говорит хозяйка, — дорогие наши гosci! Штошь вы ничаво ни ядзиця?». — «Спасиба, — возражают гости, — мы и так ядзим». — «Да ешчашь больши!», — снова говорит хозяйка. — «Да мы и так многа ядзим», — возражают опять гости. — «Не стыдзицясь, что многа ядзиця, — продолжает хозяйка, — ешца на здорovia!». Гости ожидают этой «принуки» и, хлебнув два, три или четыре раза, сидят, как будто поели. Когда же хозяйка станет повторять «принуку», они опять принимаются за то же кушанье и, хлебнув или укусив несколько раз, снова останавливаются. Так продолжается весь обед или ужин. Где хозяйка не понукает гостей, там молодые люди, а особенно женщины, стыдясь есть, выходят из-за стола полуголодные и, возвращаясь домой, на вопрос: «Ци добришь вас там частавали

(т. е. потчевали)?», — отвечают: «Чесць то как чесць, была чаво паисць, да принуки ня была». ⁴³

Застольные обычаи могли быть тяжелы для гостей и в физическом отношении. В XVI в. посольские обеды в Москве длились по 5—6 часов, затягиваясь порой до глубокой ночи. Как и у некоторых других народов, например у абхазов и адыгов, в течение всего этого времени считалось непозволительным выходить из-за стола. ⁴⁴ Поскольку все это время почти непрерывно ели и пили, нетрудно представить себе самочувствие гостей через 5—6 часов такого угощения.

Пассивность, неподвижность гостя соответствуют его высокому статусу. Некоторые испытываемые им неприятности возникают из-за несоответствия сакральному статусу реальной человеческой природы. Характерно, что во многих традициях хозяину полагалось стоять в присутствии гостя и есть только после него или только ту пищу, которую ему передавал гость. Ж.-Ш. де Бесс (1829 г.) рассказывает о черкесах: «Пища у них подается на турецкий манер; гость ест в одиночку, а хозяин дома и домоладцы, за исключением женщин, из уважения к гостю остаются на ногах. Гость оказывает честь, передавая то одному, то другому куски пищи, которую ему подносят. Женщины едят в отдельном помещении». ⁴⁵ Эти обычаи вызывали восхищение и у англичанина Дж. Лонгворта. ⁴⁶

Сходные обычаи наблюдались и у восточных славян. Павел Алеппский (середина XVII в.), описывая обед у русского воеводы, отмечает, что хозяин сам подносил чарки с водкой, стоя на ногах, тогда как гости сидели. ⁴⁷ В начале XX в. у белорусов Могилевской губернии во время семейных праздников гостей рассаживали по старшинству, причем старейшие родственники и почетные лица из местных жителей занимали места «на куте», а хозяин и хозяйка прислуживали гостям. Мужчины и женщины занимали разные столы, женщин угощала хозяйка. ⁴⁸

Совместная трапеза является сердцевиной и средоточием ритуала гостеприимства. Это испытанное веками средство приобщить пришельца к дому, сделать его «своим». В то же время застолье — наглядная модель коллектива, его идеальный образ, переведенный на язык застольного пространства. Подробнее об этом будет говориться в следующей главе, посвященной застольному этикету. Пока же рассмотрим сакральные функции гостя.

Идеологический фон гостеприимства составляет так называемая теофания — мифологическое представление о том, что Бог в человеческом облике ходит по земле. Согласно адыгской поговорке, имеющей многочисленные параллели у других народов, «гость — посланник Бога». ⁴⁹ Осетины до сих пор встречают появление гостя словами: «Гость — Божий гость». ⁵⁰ По-другому в русской поговорке: «Гость в дом, а Бог в доме» ⁵¹ (имеются в виду иконы).

Каждый знакомый и тем более незнакомый посетитель мог оказаться посланником Бога или самим Богом, принявшим человеческий облик. Русский фольклор наполнен рассказами о том, как Христос ходил по земле. «Раз как-то принял на себя Христос вид странника-нищего и шел через деревню с двумя апостолами», ⁵² — начинается одна из подобных легенд. Мотив Бога-гостя, отмеченный в греческих и ведийских текстах, восходит, по-видимому, к общиндоевропейской эпохе. ⁵³ В этом случае, как и во многих других, православие дало нравственно-религиозную санкцию архаическому институту.

Сакральностью гостя обусловлен целый ряд деталей гостеприимства, которым обычно не уделяется должного внимания. Такова, например, безымянность гостя. Во многих традициях не принято спрашивать незнакомого путника о том, кто он и куда направляется, какова цель его приезда. Через определенный обычай срок он сам может рассказать об этом, но может так и уехать, не назвавшись.

Образы Бога или его посланников могли принимать на себя в определенных случаях и участники ритуалов. Характерен в этом отношении обряд «полазник» — так называют первого посетителя, который приходит в дом на Новый год или на Рождество, причем этим посетителем может быть как человек, так и животное (корова, конь, овца и др.), которое для этого случая специально вводят в дом. Обряд известен славянским народам, населяющим Карпаты и Балканы (украинцы, поляки, словаки, словенцы, сербы, хорваты, болгары), а также ряду других народов Европы (венгры, румыны, греки, албанцы). ⁵⁴ Так, например, у украинцев Карпат человека, взявшего на себя роль «полазника», «ожидают с интересом, а иногда и со страхом: от него зависит, будет год счастливым или несчастливый. Если пришедший добрый, хороший,

удачливый, то в доме будет богатство, здоровье, счастье, удача; если же человек несчастливый или больной, то и в дом с его приходом придут неудача, болезнь».⁵⁵ В том факте, что в роли полазника положительно оцениваются иноверец, иноплеменник, ребенок, проявляется отношение к нему как к посланнику из иного, божественного мира.⁵⁶

У южных славян полазником мог быть и сам хозяин дома. Н. И. Толстой систематизировал описания обрядов, в которых хозяин исполняет роль Бога, пришедшего разделить с домашними их трапезу.⁵⁷ Например, на Гродненщине во время «дзядов» хозяин трижды обходил избу с буханкой хлеба в руках, а жена сидела у окна и спрашивала: «Кто там идзе?». — «Сам Бог!». — «Цо несеш?». — «Боски дар». После этого хозяин возвращался в хату, все молились и садились ужинать.⁵⁸ Сходным образом у литовцев под Новый год празднично одетый хозяин трижды обносил специально испеченный каравай вокруг дома. Обойдя в третий раз, он стучал в дверь, а хозяйка спрашивала изнутри: «Кто это пришел?». — «Это просится в ваш дом Бог с караваем хлеба». Хозяйка приглашала его войти. Тогда хозяин входил, клал хлеб на стол, а сам, сев на самое почетное место за столом, благословлял семью, дом и желал всего хорошего.⁵⁹ В подобных обрядах выражение «хлеб — дар Божий» получает вполне конкретный смысл: Бог в своих руках приносит людям хлеб.

В обрядовых песнях и заговорах славянских народов широко представлена традиция в самые ответственные моменты призывать на помощь добрых (иногда и злых) духов или высших божеств.⁶⁰ Так, в свадебных песнях украинцев в дом приглашаются Бог, Спас, Пречистая мать Божья, ангелы, Воскресенье, Святой Крест, в белорусских дожиночных песнях — Бог, Спорыш, Рай. Спорыша приглашают сесть в красный угол за накрытым столом.⁶¹ В Витебской губернии первый сжатый сноп приносили в дом и ставили в красный угол, причем хозяйка заранее мыла божницу, лавки и стол, который покрывала белой скатертью для приема «нового госцика».⁶²

В восточно- и западнославянских песнях, сопровождающих колядование, популярен мотив «встречи гостей». Согласно песенным текстам, помимо самих колядников, в гости к хозяевам дома приходят Господь, Божья мать, святые, ангелы, зимние праздники (Рождество, Новый год, Крещение), а также солнце, месяц и дождь.⁶³ Ср., например, в белорусской колядке:

Засцілай сталы, кладзі пірагі,
Засцілай сталы усе цясовыя,
Кладзі пірагі ўсе пшанічныя,
Во прыдуць к табе госці любыя,
Госці любыя — сам Гасподзь з неба,
Сам Гасподзь з неба з трымя янгольмі:
Першы янголік — ясна соньчка,
Другі янголік — свецел мясячык,
Трэці янголік — дробны дожджычак⁶⁴

Л. Н. Виноградова обратила внимание на то, что важнейшим элементом в обряде колядования является угощение колядовщиков или одаривание их хлебом, причем в наиболее архаических формах обряда, по-видимому, колядовщики символически изображали умерших родственников, которые приходят в гости с того света. Во всяком случае угощение колядовщиков имело ритуализованный характер и предполагалось, что полученная ими пища достанется «умершим родственникам, которые воспринимались как опекуны семьи, способные повлиять на урожайность полей, благополучие в хозяйстве и на счастливый приплод скота».⁶⁵ В связи с этим в произносимых колядниками текстах кормление гостей прямо связывается с дальнейшим преуспеванием хозяев.⁶⁶

Ритуал гостеприимства дает очень удобную и продуктивную модель, позволяющую строить взаимоотношения с самыми разными представителями иного мира, не только мифическими, такими как Бог и духи предков, но и вполне реальными: с природными стихиями, болезнями, которые мыслились как антропоморфные существа, и даже с промысловыми животными.

Например, у народов Севера разыгрывалось своеобразное приглашение в гости животного, убитого на охоте. Чукчи приносили шкуру убитого полярного медведя с головой, шеей и плечами, а также определенные части, срезанные с туши кита, в шатер, и клали их на почетное место на стороне хозяина дома и вели себя по отношению к ним как к самым уважаемым гостям. «Кит» и «медведь» оставались на соответствующем месте в течение пяти суток, и все это время с ними обращались осторожно и с почтением. Мужчины и женщины дарили зверям свои ожерелья, «медведю» их надсвали на шею, а ожерелья, предназначенные «киту», клали возле него. Чтобы гость «не чувствовал себя одиноким», его ни на минуту не оставляли одного. Пока «кит» или «медведь» находи-

лись в шатре, запрещались громкие звуки и разговоры, так как они могли «потревожить покой гостя». Дети тоже в эти дни не должны кричать и капризничать, и если ребенок закричит, то сейчас же кто-нибудь начинал бить в бубен, чтобы загладить неприличное поведение по отношению к гостю.⁶⁷ Пребывание медведя в клетке вплоть до его ритуального убиения во время медвежьего праздника изображается в предании айнов как житье в гостях у человека.⁶⁸ По сообщению Павла Алеппского, в середине XVII в. охота на тюленей на Белом море происходила следующим образом: когда тюлень сидел на льду, охотник, подкравшись к нему, говорил: «Гость пришел навеситить тебя!», и уже потом бил его копьём.⁶⁹

Согласно поверьям, один из способов обезопасить болезнь — умиловить ее и представить гостем. Выразительный рассказ записан у башкир. Увидев на бане болезнь в образе сороки, башкирка поклонилась ей и пригласила помыться в бане, приготовила ей воду, веник и проч. Болезнь помылась в бане, и все коровы этой башкирки остались живы и здоровы. Когда через несколько лет появилась та же болезнь, все жители затопили бани и попросили гостью пожаловать к ним. Весь скот в деревне остался здоровым. Характерно, что «готовить баню и зазывать гостью нужно без молитвы, а то болезнь испугается и не придет мыться, рассердится и погубит скот».⁷⁰ О попытке навязать болезни поведенческую стратегию гостя говорят и русские названия лихорадки *гостья*, *гостьюшка*; украинская болезнь *гостець* (собственно «добрый, милый гость» или «гостек, маленький гость»; ср. польское *gościec*) представлялась в образе маленького демонического существа, которое живет в костях человека и начинает причинять боль, если его оскорбят.⁷¹

Свернутую, зародышевую форму гостеприимства представляют собой различные ритуальные кормления. В конечном счете и они призваны установить дружеские отношения между человеком и существами из чужого, враждебного мира. Так, например, у славянских народов широко распространены ритуальные приглашения на рождественский ужин умерших родственников, животных, птиц или природных стихий (мороза, ветра, тучи). Их присутствие желательно и необходимо в ритуально отмеченное время для поддержания нормальных отношений с иным миром, причем в формуле приглашения специально оговаривается, что в другое время они не должны прихо-

дять; например: «Мороз, мороз, идзи куцци есьци, а у Петроўку не идзи». Основная цель подобных приглашений заключается в том, чтобы предотвратить нежелательное поведение приглашаемого персонажа в будущем.⁷²

Гостем называют покойника, причем его отправление на кладбище может осмысляться как возвращение домой. Известная идея «Я уже дома, а ты еще в гостях» варьируется во многих эпитафиях. В народной традиции метафора хождения в гости организует всю сферу отношений между живыми и миром мертвых. Тема «гощения» активно разрабатывается в русских и литовских похоронных плачах, причем для ее аранжировки определяющее значение имеет оппозиция «свой — чужой». С одной стороны, покойник уже не является «своим» в доме, и поэтому его называют гостем, например в зачинах литовских плачей: «О матушка гостийка, о моя матушка путешественница»; «О сестрица моя, о моя гостюшка».⁷³ С другой стороны, покойник, пока он остается в доме, еще «чужой» по отношению к кладбищу и тому миру, где находятся умершие прежде него — значит, он собирается к ним в гости. Как отмечает Л. Г. Невская, «собираться в гости» в плачах обозначает смерть и синонимично выражению «собираться в дорогу», например: «. . . уж куды ты сурядилася, / Уж куды да ты сподобилася? / В котору путь-дороженьку, / В какие гости незнакомы, / Незнакомы да нежеланны?».⁷⁴ Далее, в поминальных обрядах покойника приглашают прийти на время в гости к себе домой, а после поминок выпроваживают обратно на кладбище. И, наконец, посещение могилы умершего тоже изображается в плачах как хождение к нему в гости.⁷⁵

Гостем из иного мира мог представляться и нищий. Поэтому угощение его приобретало ритуализованный характер и сближалось с кормлением предков в поминальных обрядах. В России середины XIX в. в праздничные дни и в дни всеобщего поминовения «добрые селяне иных мест не дожидаются даже просьбы Божьего человека, но заранее оставляют на окнах разное кушанье, не объедки, не остатки, а начатки трапезы».⁷⁶

Однако в целом образ нищего и семантика милостыни имеют более сложный характер.

НИЩЕНСТВО И МИЛОСТЫНЯ

Странноприимность — одно из достоинств русских людей, отмеченных иностранцами. По словам Я. Рейтенфельса, русские отличаются «беспримерною благотворительностью по отношению к бедным: для их просьб у них всегда открыты уши и разжаты руки, так что в Москве зачастую можно видеть не без изумления, как целые толпы нищих получают около домов богатых людей пищу или иную какую-нибудь милостыню».⁷⁷ Странноприимность уживалась, впрочем, с, казалось бы, противоположными чертами поведения. «... среди русских находятся люди, — писал А. Олеарий, — которые не только много средств жертвуют на церкви и монастыри, но, кроме того, щедрою рукою раздают милостыню бедным, хотя, с другой стороны, они не очень совестятся обмануть своего ближнего при покупке, продаже и других делах».⁷⁸ Отметим, что подобная контрастность, антиномичность, которую Н. Бердяев считал отличительной чертой русского национального характера, вообще издавна привлекала внимание иностранных наблюдателей.

Для осмысления символических функций нищего, убогого в русской культуре представляет интерес само слово *убогий*. Приставка *у-* в данном случае равна по значению *не-* (ср. русское диалектное *небог, небога* — «бедняк», «несостоятельный», переносно «несчастный»), и *убогий* значит собственно «лишенный бога», причем слово *бог* имеет здесь архаическое значение «богатство», «изобилие», ср. в древнерусском переводе I книги Царств (II, 6—7): «Господь мертвить и живить... оубожить и богатить».⁷⁹ Однако в народном сознании слово *убогий* могло приобретать и другой смысл — «близкий к Богу, угодный ему». Характерно, что оно могло противопоставляться слову «бедный» (от «беда»), приобретая при этом позитивную семантику. Например, в Каменец-Подольской губернии считалось неприличным говорить «бедный» о человеке, так как люди только *убоги*, а черти *бідни*: «Чорт тільки бідний, бо души не мае».⁸⁰ Ср. русские пословицы: «Беден бес, что у него Бога нет»; «Богат Бог милостию, а скуден, да бес»; «Скуден, да нужен (человек), а беден бес».⁸¹

Слово *убогий* постоянно встречается в одних контекстах с *богатый*, которое тоже образовано от *бог* с основным значением «счастье», «богатство», «изобилие».⁸² Напри-

мер, в древнерусском списке грехов «А се грехи» (не позднее XIV в.) осуждались те, «иже богатого любити и убогого уничижити личного ради взора или богатства».⁸³

Соотносимы друг с другом и культурно-религиозные функции богатого и убогого. Дело в том, что нищенство не было только социальным явлением. Помимо тех, кто лишился крова в результате войны или стихийного бедствия или же не мог трудиться из-за телесных увечий, и на Руси, и в европейских странах были и добровольные нищие. Западноевропейское средневековье знало общества и даже ордена нищенствующих монахов, которые отказывались от всякой собственности и жили подаянием. В России еще в XIX в. существовали нищенские ватаги и цехи, за вступление в которые требовалось вносить определенную плату. Среди нищих были и люди, которые добровольно раздали свое имущество и решили нести тяжкий крест смирения и терпения.⁸⁴ К нищим близки странники и паломники, социально-культурный статус которых был достаточно высок.

Вообще говоря, христианская культура средневековья предполагала существование нищих. Они являлись своеобразным залогом спасения для власть имущих. Считалось, что нищие получают милостыню от богатых, а богатые в свою очередь заслуживают тем прощение и милость от Бога. Известно, что древнерусские князья, а в последние века русские цари устраивали специальные столы для нищих. Еще в XVII в. во время свадеб, больших праздников и в поминальные дни царские покои наполнялись толпами нищих, которые обедали за особыми столами.⁸⁵ Традиция эта была свернута только в XVIII в.

В то же время бытовой облик нищих разительно не соответствовал их идеологической функции. Они крали или покупали детей и специально калечили их, чтобы использовать в своих целях, имитировали уродства, которых на самом деле у них не было, занимались грабежом, скапливали себе по копейке значительные состояния и т. п. В связи с этим на протяжении XVII—XVIII вв. велась постоянная борьба с нищенством, которая зафиксирована в целом ряде указов. В Петровскую эпоху на место идеи милостыни Христа ради выдвигается европейская идея благотворительности. Если «копеечная» милостыня, не давая человеку выбраться из нужды, позволяет лишь поддержать его физические силы, то благотворительность призвана оказать действительную помощь. Имелось в виду

прежде всего создание приютов, богаделен, школ, рабочих домов и прядилен при монастырях, что должно было уничтожить нищенство как таковое.⁸⁶

Как и другие странники, нищий мог оказаться воплощением Бога: «В окно подать — Богу подать»; «Просит убогий, а подаешь Богу».⁸⁷ С другой стороны, в целом ряде ситуаций нищий осмысливается как пришелец из иного мира. Поэтому кормление нищего — это одновременно кормление своих родственников, находящихся вдали от дома, как живых, так и ушедших в мир иной. Психологически вполне понятно, что особенно охотно подают милостыню и оказывают помощь те люди, родные которых находятся вдали от дома: сознательно или неосознанно они надеются на то, что к их близким проявят такое же милосердие, какое проявляют они сами.

Милостыня, так же как и дарение, имеет диалогическую природу. Своеобразным поручителем за нищего является Господь Бог; предполагается, что он вознаградит дающего за щедрость как в этом, так и в ином мире.⁸⁸ «На святой Руси нищие, искони завися от мира, их питающего, и от церкви, их призирающей, просят и принимают милостыню во имя Христа, ради Христа, который в лице просящих как вольный должник берет на себя обязанность платить подающим».⁸⁹ Как и в случае с дарением, милостыня «выгодна» не только берущему, но и дающему: «Дар принял тот, кто достойному дал»; «Лучше дать, нежели взять. Дай Бог подать, не дай Бог просить!».⁹⁰

Круг представлений, связанных с образом Христа, который в нищенском образе «исходил, благословляя» (Ф. И. Тютчев) русскую землю, оказался очень значимым для отечественной культуры.

¹ *Серошевский В. Л.* Якуты : Опыт этнографического исследования. Спб., 1896. Т. 1. С. 431

² *Интериано Д.* Быт и страна зихов, именуемых черкесами // АБКИ. С. 49.

³ *Клапрот Г.-Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807—1808 гг. // АБКИ. С. 261.

⁴ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 2. С. 71.

⁵ *Косвен М.* Происхождение обмена и меры ценности. М., Л., 1927. С. 36.

⁶ *Мариньи Тебу де.* Путешествия в Черкесию // АБКИ. С. 309.

⁷ *Серошевский В. Л.* Якуты. Т. 1. С. 551.

⁸ *Штернберг Л. Я.* Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933. С. 58.

⁹ *Забелин И.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1915. Т. 1. Ч. 2. С. 26.

¹⁰ Коллинс С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. М., 1846. С. 18.

¹¹ Юзефович Л. А. Русский посольский обычай XVI века // ВИ. 1977. № 8. С. 120.

¹² Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI века. М., 1983. С. 72.

¹³ Там же. С. 72.

¹⁴ Бгажноков Б. Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 179.

¹⁵ Штернберг Л. Я. Семья. . . С. 39—40.

¹⁶ Там же. С. 7.

¹⁷ Серошевский В. Л. Якуты. Т. 1. С. 443—444.

¹⁸ Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1934. Т. 1. С. 23.

¹⁹ Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в первой половине XIX века // СЭ. 1964. № 1. С. 36.

²⁰ Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. С. 292.

²¹ Кушхов Х. С. Гостеприимство как регулятор общественного быта кабардинцев в XIX веке // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986. С. 124.

²² Инал-Ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984. С. 116.

²³ Бгажноков Б. Х. Прием. . . С. 180.

²⁴ Котляревский А. А. Книга о древностях и истории поморских славян в XII веке // Соч. СПб., 1891. С. 369.

²⁵ Шрадер О. Индоевропейцы. СПб., 1913. С. 78.

²⁶ Абаев В. И. Из истории слов // ВЯ. 1958. № 2. С. 114.

²⁷ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1. С. 386.

²⁸ Джикия Н. Культура питания грузинских горцев. (По этнографическим материалам). Тбилиси, 1988. С. 68.

²⁹ Инал-Ипа Ш. Д. Очерки. . . С. 120.

³⁰ Даль В. Пословицы. . . Т. 2. С. 233.

³¹ Кушхов Х. С. Гостеприимство. . . С. 121.

³² Инал-Ипа Ш. Д. Очерки. . . С. 109.

³³ Там же. С. 110.

³⁴ Бгажноков Б. Х. Прием. . . С. 181.

³⁵ Джикия Н. Культура. . . С. 68.

³⁶ Маврикий. Тактика и стратегия. СПб., 1903. С. 180.

³⁷ Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // АБКИ. С. 462.

³⁸ Там же. С. 466.

³⁹ Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 185.

⁴⁰ Блаرامберг И. Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // АБКИ. С. 386—387.

⁴¹ Главани К. Описание Черкесии. // АБКИ. С. 162.

⁴² Бгажноков Б. Х. Прием. . . С. 193.

⁴³ Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. СПб., 1854. Вып. 2. С. 144—145.

⁴⁴ Юзефович Л. А. «Как в посольских обычаях ведется. . .». М., 1988. С. 136.

⁴⁵ Бесс Ж.-Ш. де. Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию,

Армению, Малую Азию и в Константинополь в 1829 и 1830 гг. // АБКИ. С. 341.

⁴⁶ Лонгворт Дж. А. Год среди черкесов // АБКИ. С. 536.

⁴⁷ Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. М., 1898. Вып. 4. С. 164.

⁴⁸ Романов Е. Р. Внешний быт быховского белоруса // ЗСЗО. Вильна, 1911. Кн. 2. С. 115.

⁴⁹ Бгажноков Б. Х. Прием. . . С. 179.

⁵⁰ Калоев Б. А. Осетины : Историко-этнографическое исследование. М., 1971. С. 195.

⁵¹ Даль В. Пословицы. . . Т. 2. С. 233.

⁵² Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Казань, 1914. С. 29.

⁵³ Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология. 1971. М., 1973. С. 305.

⁵⁴ Усачева В. В. 1) Об одной лексико-семантической параллели : На материале карпато-балканского обряда «полазник» // СБЯ. М., 1977. С. 21; 2) Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // СБФ. М., 1978. С. 27.

⁵⁵ Усачева В. В. Об одной лексико-семантической параллели. С. 33.

⁵⁶ Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // СБФ. М., 1984. С. 24.

⁵⁷ Там же. С. 20—26.

⁵⁸ Романов Е. Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1. С. 44.

⁵⁹ Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // СБФ. М., 1978. С. 21.

⁶⁰ Там же. С. 22.

⁶¹ Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. С. 165, 170.

⁶² Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах . . . в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 111.

⁶³ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян : Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 180.

⁶⁴ Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі. Мінск, 1975. С. 201.

⁶⁵ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия. . . С. 147.

⁶⁶ Там же. С. 148.

⁶⁷ Богораз В. Г. Чукчи. Т. 2. С. 100.

⁶⁸ Пилсудский Б. На медвежьем празднике айнов о-ва Сахалина // ЖС. 1914 № 1/2. С. 115.

⁶⁹ Павел Алеппский. Путешествие. . . Вып. 3. С. 127.

⁷⁰ Руденко С. И. Башкиры : Опыт этнологической монографии. Л., 1925. Ч. 2. С. 312—313.

⁷¹ Потебня А. А. К истории звуков русского языка. Варшава, 1883. Вып. 4. С. 77—78.

⁷² Толстая С. М., Виноградова Л. Н. Структура и семантика ритуальных приглашений на рождественский ужин // Этнолингвистика текста. Семантика малых форм фольклора : Тез и предварительные матер. к симпозиуму. М., 1988. Ч. 1. С. 99—100.

⁷³ Невская Л. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном фольклоре // Структура текста. М., 1980. С. 234.

⁷⁴ Барсов Е. В. Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1. С. 162.

⁷⁵ Невская Л. Г. Семантика дороги. . . С. 234.

- ⁷⁶ *Бочечкаров Н* О нищенстве и разных видах благотворительности // АИПС. М., 1859. Кн. 3. 2-я паг. С. 55.
- ⁷⁷ *Рейтенфельс Я.* Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. М., 1906. С. 142.
- ⁷⁸ *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Спб., 1906. С. 343.
- ⁷⁹ *Львов А. С.* Лексика «Повести временных лет». М., 1975. С. 248—249.
- ⁸⁰ *Ефименко П.* Дополнок до украинских помовок та погудок // Черниг. губ. ведомости. 1860. № 24. Часть неофициальная. С. 179.
- ⁸¹ *Даль В.* Пословицы . Т. 1. С. 29.
- ⁸² ЭССЯ. М., 1980 Вып. 7. С. 158.
- ⁸³ *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины : (Тексты и заметки). М., 1912. С. 46.
- ⁸⁴ Нищие // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон. Спб., 1897. Т. 41. С. 210.
- ⁸⁵ *Прыжов И.* Нищие на святой Руси М., 1862. С. 78.
- ⁸⁶ Там же. С. 87—88.
- ⁸⁷ *Даль В.* Пословицы. . Т. 1 С. 78; т. 2. С. 126.
- ⁸⁸ См подробнее: *Страхов А. Б.* Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печенья : Дис. . . канд. филол. наук. М., 1986. С. 104—107
- ⁸⁹ *Снегирев И. М.* Московские нищие в XVII столетии М., 1853.
- С 5
- ⁹⁰ *Даль В.* Пословицы. . . Т. 1. С. 101, т. 2. С. 126.

Глава VI.

ТРАПЕЗА И ЗАСТОЛЬНЫЙ ЭТИКЕТ

Трапеза является центральным эпизодом не только ритуала приема гостя, но и множества других ритуалов и праздников. Совместное принятие пищи, помимо утилитарной, имеет целый ряд иных функций; оно скрепляет социальные связи, представляя собой «магический консолидирующий акт», «в высшей степени актуальную», «богоугодную» форму социальной связи.¹ Как и в случае с гостеприимством, мы постараемся рассмотреть трапезу как целостное образование, выявить ее семантику и наиболее общие принципы организации.

ОЧАГ И СТОЛ

Обстановка застолья существенно различается в разных культурах. У большинства народов Азии принято сидеть во время еды на полу, застелив его коврами, циновками или подложив матрасы для сидения, а на них — подушки или небольшие тюфяки, чтобы опираться спиной и локтями. Пищу кладут при этом на разостланную на полу скатерть, кусок выделанной кожи или невысокий круглый переносной столик. В культурах, ориентированных на циновку или ковер, горизонталь, определяющая обычное положение тела во время трапезы, расположена ниже, чем в европейской культуре. Например, у арабов «позы для сидения, которые в европейской этикетной норме воспринимаются как отказ от этикета или свидетельство самого низкого социального статуса («поза нищего»), совершенно свободны . . . от этих ассоциаций».² Положение непосредственно на полу или на земле, с одной стороны, и использование стула и высокого стола — с другой — предполагают не только соответствующие позы, но и соответствующую стилистику поведения и даже определенный образ жизни. Любопытно, что в Китае высокие

стулья проникли из Европы еще во II—III вв. н. э., причем сначала стул служил, по-видимому, только для лиц, пользовавшихся особым почетом. Впоследствии стул и высокий стол получили довольно широкое распространение, что привело к «своего рода разделению между жизнью сидя и жизнью на корточках, прямо на земле. Последняя была обычной, первая же официальной: престол государя, кресло мандарина, скамья и стулья в школах». ³ Есть за высоким столом у ряда народов Азии — привилегия царских особ.

Столь привычный для нас высокий стол, несмотря на простоту его конструкции (доска, положенная на ножки или на козлы), появился в результате длительного развития; его прообразом могла быть небольшая, низко укрепленная доска, которой пользовались при еде, или низкий столик для различных нужд, позднее — и для продуктов питания. У восточных и западных славян вкушение пищи за высоким столом воспринималось как черта правильного, христианского поведения. Соответственно в целом ряде обрядов, имеющих языческое происхождение, полагалось есть на земле, на полу, на могиле, превращенной в своего рода стол, и т. д. «Легенда Христиана» — чешский средневековый памятник конца X—первой половины XI в. — повествует о том, что князьям, оставшимся язычниками, не позволялось сидеть за одним столом с князьями, которые уже приняли христианство, и приходилось занимать места на полу. ⁴ Любопытную параллель представляет одна из инвектив против морисков в «Антиалькоране» (1532 г.) Переса де Чинчона: «Мы, христиане, усаживаемся на доброй высоте, а не на земле, как животные». ⁵

Во многих традициях сакральным центром жилища являлся очаг. Характерно замечание Фазиля Искандера: «К одному никак не могли привыкнуть чегемцы, это к тому, что в городских домах нет очажного огня. Без живого огня дом казался чегемцу нежилым, вроде канцелярии. Беседовать в таком доме было трудно, потому что непонятно, куда смотреть. Чегемец привык, разговаривая, смотреть на огонь, или по крайней мере, если приходилось смотреть на собеседника, огонь можно было чувствовать растопыренными пальцами рук». ⁶

По поверьям, известным у самых разных народов, в домашнем огне обитают духи предков, наблюдая за поведением членов семьи. В огонь бросали кусочки пищи, отливали часть питья — так осуществлялось ритуальное

кормление самого огня или живущих в нем духов. Первоначально оно было ежедневным и сопровождало любую трапезу, позднее специализировалось и закрепились исключительно за поминальными обрядами.

Во многих традициях благополучие семьи связывалось с выполнением запретов и предписаний по отношению к домашнему огню: запрещалось плевать в огонь, бросать в него мусор, переступать через него, копаться в нем палкой и т. д. У белорусов и украинцев запрет сквернословить в доме мотивировался тем, что «печь в хате».⁷

Переносный столик, как и очаг, мог служить местом жертвоприношения и пользовался особым почетом. Например, у адыгов «запрещалось поворачиваться к столу спиной или боком. . . Даже в тех случаях, когда сотрапезники поднимались, чтобы выпить стоя или приветствовать вошедшего, один из них (самый старший) оставался на месте, отдавая дань уважения столу. . . Старше всех на пиру стол, за ним в иерархическом ряду следует старший за столом».⁸

У русских, украинцев и белорусов ритуальные функции очага как бы перераспределились между печью и столом, причем печь притянула к себе в основном поверья и обрядовые действия, имеющие языческие корни, а стол — верования христианского характера. Само противопоставление «печь — красный угол явилось своего рода воплощением русского двоеверия в структуре жилища».⁹

Для символического осмысления стола в народной традиции определяющим стало его уподобление церковному престолу. Формулы «стол — это престол» или «стол — это престол Божий» известны практически на всей восточнославянской территории. Широко распространены и предписания типа: «Стол — то же, что в алтаре престол, а потому и сидеть за столом, и вести себя нужно так, как в церкви».¹⁰ При этом нужно учесть, что сам церковный престол представляет собой исторически стол, алтарь, на котором совершается жертвоприношение, принявшее в христианстве облик эвхаристии. Согласно религиозным представлениям, престол знаменует собой также небесный престол, трон Бога, на котором «тайнственно присутствует сам Господь-вседержитель».¹¹ Вся эта сложная символика была в какой-то мере перенесена в крестьянский быт. Например, не разрешалось помещать на стол посторонние предметы, «бо то місце самого Бога».¹² Как

уже упоминалось в предыдущей главе, у восточных и западных славян на столе постоянно находился хлеб. Это как бы превращало стол в церковный престол (ср. поговорку: «Хлеб на стол, так и стол престол, а хлеба ни куска — и стол доска»¹³). В то же время с постоянным пребыванием хлеба на столе связываются достаток, благополучие дома: «Если не будешь сносить со стола на ночь хлеб и сметать крошки, то богатство в доме не убудет».¹⁴

Не разрешалось и стучать по столу, ибо стол — это ладонь Бога или Богоматери, протянутая людям: «. . . мать Божия руку протянула по столу, ладонь на стол приложила. Подала она ладонь с хлебом и солью, сказала, шо ешьте, по столу не бейте».¹⁵

Символика стола у восточных славян сложным образом соотносена с идеей пути — одной из основополагающих идей всей человеческой культуры. Стол как сакральный центр жилища является и начальной, и конечной точкой любого пути и сам в свернутом виде как бы содержит его идею. Характерны белорусские обычаи: «Отправляющийся в дорогу . . . целует домашний стол: если предстоит дальний путь, он целует середину стола, близкий — один или оба угла его, приходящиеся на избу. То же целование стола делается и по возвращении с пути».¹⁶

Само вкушение пищи и особенно спиртного предстает как своего рода «езда в незнаемое». К этим представлениям, кстати, восходит довольно распространенная черта поведения, когда выпивающие изображают езду по железной дороге (ср. присказки при питье типа: «ну, поехали!»; «ту-ту!» и т. д.). Образ «стола, длиною, может, с дорогу от Конотопа до Батурина», который увидел в пекле гоголевский персонаж («Пропавшая грамота»), не является лишь плодом писательского воображения.

РАССАЖИВАНИЕ ВО ВРЕМЯ ЕДЫ

Размещение во время трапезы во многих культурах связано с членением внутреннего пространства жилища на части, наделенные различным символическим значением: более почетную и менее почетную, мужскую и женскую, правую и левую. При этом наиболее престижным у многих народов считалось место напротив входа (в тюркских языках оно обозначалось словом «тёр»). Например,

у южных алтайцев «хозяин сидел почти напротив входа в юрту в переднем углу (тёр), на границе мужской и женской стороны, у „изголовья“ огня . . . лицом к двери. Справа от него, на мужской стороне, рассаживались мужчины, слева, на женской стороне, — женщины. Хозяйка юрты сидела в переднем почетном углу, тоже у „изголовья“ огня, рядом с хозяином, возглавляя женскую часть собравшихся. Присутствующие рассаживались на земляном полу юрты на подстилках . . . образуя круг. Мужчины сидели, поджав под себя обе ноги, а женщины — только одну ногу, вторую поставив . . . Как мужчины, так и женщины рассаживались строго по рангу. Наиболее почетные лица и почтенные старики и старухи сидели ближе к хозяину и хозяйке, а менее почетные и молодежь — ближе к двери, замыкая круг».¹⁷

В большинстве традиционных культур мужчины и женщины ели раздельно. Отчасти это объясняется древними представлениями о соотношении еды и полового акта (см. выше главу о поцелуе). Широкое распространение имеет идея о том, что «пищевое общение мужчин и женщин несовместимо с половым общением: с кем вместе едят, на тех не женятся, на ком женятся, с теми вместе не едят».¹⁸ Понятно в связи с этим, что наиболее строго табуируется совместная трапеза мужа и жены, как и потенциальных брачных партнеров. Совместная же еда жениха и невесты в свадебном обряде, известная во многих традициях, знаменует собой их вступление в интимную связь. Эротическая символика еды отчетливо прослеживается в русской традиции. Во время свадьбы в Пинежском уезде Архангельской губернии молодым подносили кашу, которую невеста ела, накрывшись платком, «как бы стыдась есть на виду»: «Потешно, что в каше, подаваемой в чашке молодым, делается на середине ложкою некоторое углубление, полное налитого масла; вот из него-то берет кашу молодой, сам ест и молодой подносит».¹⁹ По поверьям, есть вместе один кусок хлеба разрешается только мужу с женой или другим близким людям; если женщина доест хлеб за мужчиной, то он будет за ней бегать, а если мужчина за женщиной — то наоборот.²⁰

Порядок рассаживания вокруг очага или стола выявлял субординацию сотрапезников и задавал «сценарий» угощения. В более широком плане рассаживание — наглядная модель половозрастной и социальной стратификации коллектива, причем «верх» и правая сторона, как

правило, означают более высокую престижность, а «низ» и левая сторона — более низкую.

У восточных славян наиболее почетным считалось место во главе стола, в красном углу под иконами. Там обычно сидел мужчина, глава семьи. «Если в семье нет отца, его место занимает старший женатый сын, если же он еще не женат, то главенство принадлежит матери».²¹ Женщины, как правило пожилые, могли занимать почетные места за столом и во время определенных обрядов: кумá на крестинах, крестная мать одного из молодых на свадьбе. Следили, чтобы хозяин сидел не в самом углу под иконами, а немного отодвинувшись, как бы оставляя место для Бога, по пословице — «на куте сядзит альбо поп, альбо дурак».²²

По-видимому, изначально красный угол вообще предназначался исключительно для мужчин, а женщины стали допускаться туда сравнительно поздно. До сих пор можно услышать объяснение, что женщины не садятся в красном углу, так как они «нечистые», т. е. у них бывает менструация.²³

По сторонам от хозяина садились старшие мужчины, за ними — младшие, на самом нижнем конце стола — женщины; те из них, кому не хватало места за столом, ели «в посудах» на лавке или возле печи. «Женщин потчуют и приветствуют всегда после мужчин; от лучших кушаний, которые готовятся в меньшем количестве, им достаются одни остатки после мужчин, и они ими довольствуются, не вменяя себе этого в обиду».²⁴ Известен и другой способ рассаживания: с одной стороны — по старшинству мужчины, с другой, напротив них, — женщины.

В XVI—XVII вв. в русских городах женщины подавали кушанья на стол, а сами ели позднее.²⁵ По существу на Руси существовало такое же разделение дома на мужскую и женскую половины, какое характерно для Востока. По сообщению П. Петрея (1610-е годы), «женам не дозволяют мужья и обедать с собой: сами обедают или одни, или с гостями, а жены их особенно в своих покоях, с горничными, и никто из мужчин не может входить туда, кроме мальчиков, назначенных для их прислуги».²⁶ В конце XVII в. такие порядки еще соблюдались в знатных семьях.²⁷

Эти восточные черты поведения в столицах подверглись существенным изменениям под влиянием петровских

преобразований, но еще долго сохранялись в провинции, а в деревенской жизни дают себя знать и до сих пор.

СЕМАНТИКА ПИЩИ

Существует теснейшая связь, параллелизм между обыденной трапезой и жертвоприношением. В своей наиболее простой и исконной форме жертвоприношение — это кормление сверхъестественных сил. Пищу отдают природным стихиям (бросают в огонь или в воду, закапывают в землю), священным животным, жрецу или человеку, воплощающему божество, относят к идолу. Позднее формируется представление о том, что божество принимает в дар не саму пищу, а ее нематериальную сущность, своеобразную эссенцию, нечто вроде пара или запаха; саму же священную пищу, которой касалось божество, могут есть после него только жрецы, старики и другие лица, пользующиеся почетом. С помощью жертвоприношения стремятся уже не просто угодить божеству, а выразить чувство своего почтения к нему, причем особенно ценится теперь такой дар, который был дорог самому человеку.²⁸ Так идея кормления сменяется идеей самоотречения, идея «жратвы» — идеей «жертвы» (эти слова, как известно, связаны этимологически²⁹).

В большинстве культур существует почтительное, религиозное отношение к пище. Охотники наделяют сакральными функциями тушу убитого зверя, скотоводы — мясо домашнего животного, а земледельцы — основные сельскохозяйственные продукты. Угощение мясом у охотников и скотоводов и наделение хлебом и рисом у земледельцев приобретает ритуализованный характер, причем мифологическое значение той или иной пищи сложным образом соотносится с ее социальной престижностью и гастрономическими качествами.

У многих народов, занимающихся скотоводством, существует строго установленная связь между статусом участников застолья и определенными частями подаваемой к столу мясной пищи или птицы. Например, горцы Кавказа, казахи, тувинцы, монголы и калмыки считают почетной частью голову, которая у русских подавалась на стол только в ритуальных ситуациях, в частности на свадьбе. Голова животного имеет не менее существенные мифо-ритуальные функции, чем голова человека (см. выше

о семантике поклона). В охотничьих культурах Сибири широко распространено представление о том, что голова дикого животного, птицы или крупной рыбы является вместилищем их душ.³⁰ У адыгов и других народов Кавказа во время жертвоприношения голова животного (обычно козла или барана, а по большим праздникам — быка) посвящалась божеству, ее насаживали на шест неподалеку от алтаря.³¹ В мифологической перспективе человек или животное, приносимые в жертву, воплощают в себе космос и служат материалом для его создания. Следы этих представлений сохранил русский духовный стих о «Голубиной книге»:

Скажу ли я вам свою памятью. . .
От чего зачался наш белый свет,
От чего зачался солнцу праведно,
От чего зачался светел месяц,
От чего зачалась заря утрення,
От чего зачалась и вечерняя,
От чего зачались часты звезды.
А и белой свет — от лица Божья,
Солнце праведно — от чела его,
Светел месяц — от темичка,
Темная ночь — от затылочка,
Заря утрення и вечерняя — от бровей Божьих,
Часты звезды — от кудрей Божьих!³²

Архаические истоки имеют и некоторые другие правила обращения с мясной пищей. У многих народов, занимающихся охотой и скотоводством, тушу животного не рубили, а расчленяли по суставам. Ломать кости не разрешалось и во время еды. Обычай сохранять и складывать вместе кости съедаемого животного связан с древними представлениями о том, что оно возрождается или в виде приплода, или каким-либо иным способом, но для этого нужно, чтобы были целы все кости.³³

По абхазским легендам, «животный мир в лесу принадлежит глухому и немому богу Ажэеипшаа. У него три дочери и много пастухов-слуг. . . Ажэеипшаа с дочерьми и все слуги-пастухи питаются мясом диких животных. После еды кости завертывают в шкуру убитого животного (если потеряна хоть одна кость, ее заменяют палочкой). Затем по этой шкуре бьют кнутом или палкой. Животное оживает, и его угоняют в лес. Под пулей охотников падают только съеденные и оживленные животные (только такие животные считаются пригодными для охоты)». ³⁴ В связи с этим охотники обращаются к Ажэеип-

шаа с просьбой: «Не предлагай мне, Ажэеипшаа, то, что ты не ел и не брал, а то, что ты брал и съел, не пожалей для меня».³⁵

Мусульманские народы приравнивали пищу к Корану; клятва на ней считалась такой же прочной, как и клятва, данная на Коране. Не разрешалось наступать на пищу, переступить через нее, выливать или выбрасывать.³⁶

У славян, как и у многих других народов, занимающихся земледелием, наиболее сакральным продуктом считался хлеб. Он как бы вмещал в себя счастье и благополучие дома. Выражение «Божий дар» (о хлебе) известно всем восточно- и западнославянским народам и, по-видимому, восходит к праславянской эпохе.³⁷ Не менее архаичным является, очевидно, представление о том, что Бог наделяет хлебом человека, причем вместе с «долей» — куском хлеба — человек получает и свою «долю», вместе с «частью» хлеба — и свое «счастье».³⁸

Эти представления во многом определили конкретные правила обращения с хлебом во время еды. Не разрешается, чтобы один человек доедал хлеб за другим — забережь его счастье,³⁹ силу.⁴⁰ Нельзя есть за спиной другого человека — тоже съешь его силу.⁴¹ Нельзя во время еды давать хлеб со стола собакам — постигнет бедность.⁴² Нельзя оставлять кусок хлеба на столе, иначе будешь худеть — «он тебя есть будет»⁴³ или станет гоняться за тобой на том свете.⁴⁴

Если упадет хлебная крошка, нужно поднять ее, поцеловать и съесть или бросить в огонь. Это поверье известно всем славянским народам.⁴⁵ Если крошки валяются изо рта — нехорошая примета, к скорой смерти едока.⁴⁶ У славянских народов сакрализация хлеба получила санкцию христианства, однако она имеет более архаические истоки и известна у самых разных земледельческих народов. Например, мусульмане Средней Азии относились к хлебу как к священному продукту и следили за тем, чтобы хлебные крошки не падали на пол. «Если во время еды изо рта выпадает случайно крошка или зерно, то их следует немедленно же вновь положить в рот и съесть, — это, по мнению туземцев, приносит много счастья. Разбросать крошки значило бы обнаружить свою гордость и самонадеянность».⁴⁷

Христианская символика эвхаристии, отождествления хлеба с телом Господним, легко сочеталась с древним языческим обожествлением хлеба. В Белоруссии, если

упадет крошка хлеба, ее поднимают, целуют и произносят: «Выбачай (т. е. «извини». — А. Б., А. Т.), Божинька!», обращаясь именно к хлебу.⁴⁸

Способ деления хлеба связан с характером его выпечки: пресный хлеб удобнее ломать, а квашеный — резать. Мусульмане Средней Азии ломали хлеб на куски перед едой, будь то лепешка или весовой хлеб русского приготовления. Делалось это непременно обеими руками, и честь преломить хлеб для гостей принадлежала хозяину угощения, который исполнял это дело, не торопясь и аккуратно раскладывая куски хлеба на скатерти.⁴⁹ Ножом хлеб не резали, от целой лепешки не откусывали — все это считалось неприличным.⁵⁰

Во многих культурах преломление хлеба — ритуальный жест скрепления клятвы, договора. Например, у таджиков во время сватовства кто-нибудь, из присутствующих преломлял хлеб, и после этого отступать от данного обещания было неудобно.⁵¹ По свидетельству Дж. Флетчера (1588 г.), у русских в конце бракосочетания «отец жениха подносит ломоть хлеба священнику, который тут же отдает его отцу и другим родственникам невесты, заклиная его перед Богом и образами, чтобы он выдал приданое в целости и сполна в назначенный день и чтобы все родственники хранили друг к другу неизменную любовь. Тут они разламывают хлеб на куски и едят его в изъявление истинного и чистосердечного согласия на исполнение этой обязанности и в знак того, что будут с тех пор как бы крохами одного хлеба и участниками одного стола».⁵²

У русских трапеза традиционно начиналась с хлеба и им же кончалась. До сих пор в России едят хлеб параллельно с остальными блюдами в течение всей трапезы, что не принято ни на Западе, ни в Прибалтике.

В середине XVII в. большие и знаменитые монастыри имели обыкновение присылать царю огромный черный ржаной хлеб как благословение, часть от хлеба отцов духовных. «Причина, почему они дарят этот черный хлеб, та, что он у них в большой чести и что от употребления его в пищу получается благословение. Поэтому первое, что кладут на стол за трапезой царя, есть этот хлеб. Также большинство их подарков своим вельможам состоит из этого хлеба; они говорят, что этот их хлеб издревле и что прежде они не знали пшеницы».⁵³ В начале угощения за царским столом стольники подносили «царю большие продолговатые хлебы, которые он рассылал для

раздачи всем присутствовавшим: сначала патриархам, которые при этом кланялись ему, потом всем вельможам, из коих каждый вставал с своего места и кланялся ему издали. . . Таков у них обычай за столом. Смысл его такой: „Всякого, кто ест этот хлеб и изменит мне, оставит Бог“. Первое, что все вкусили, был этот хлеб с икрой». ⁵⁴ Сходным образом на частных обедах в Москве гостям передавал хлеб перед обедом хозяин дома. ⁵⁵

Вторым по сакральности продуктом после хлеба у русских была соль. Характерно, что выражение «хлеб-соль» стало обобщенным названием угощения. Как писал Я. Рейтенфельс, если русские «кого застанут за едою, то они кричат ему священные слова: „хлеб да соль“, каковым благочестивым изречением отгоняются, по их убеждению, злые духи. Так же выносят крестьяне хлеб и соль царю по пути его следования, когда он отправляется в деревню, как знак гостеприимства. К этому же обряду они прибегают при переселении своем в новый дом». ⁵⁶ По сообщению А. Поссевино, слова «хлеб да соль» произносят в конце трапезы как знак ее окончания. «Московиты также считают, что этими словами отвращается всякое зло». ⁵⁷ Приглашение на «хлеб-соль» являлось формулой приглашения на пир. ⁵⁸ Пришедшего в дом за каким-нибудь делом старались непременно попотчевать хлебом-солью, причем отказаться считалось чрезвычайно неприличным: «От хлеба-соли и царь не отказывается». ⁵⁹ В «Домострое» рекомендовалось: «Да еще недруга напоити и накормити хлебом да солью, ино вместо вражды дружба». ⁶⁰ Соответственно «самый большой упрек, который можно сделать неблагодарному, — это сказать: ты забыл мой хлеб да соль». ⁶¹

Соль тоже требовала бережного обращения. В прошлом, по-видимому, хозяин сам солил общую еду. Можно было также отсыпать себе немного соли на скатерть, но ни в коем случае не обмакивать хлеб в солонку, так как «только Иуда в солоницу хлеб макал». ⁶² Это поверье восходит к известному евангельскому эпизоду и его иконографическим версиям (Матфей, XXVI, 23; Марк, XIV, 20; Иоанн, XIII, 21—27). Соблюдаемое поныне правило — не брать соль из солонки руками — в народной традиции тоже связывалось с образом Иуды: «Кто берет соль из солонки пальцами, а не ножом или „давьем“ ложки, того смело можно считать тайным врагом

дома, „юдашом околелым“». ⁶³ По легенде, от Пасхи до Вознесения Иисус Христос ходит по земле, и он посещает только те дома, в которых соль отсыпают на стол, потому что Христос якобы никогда не обмакивал хлеб в солонку. ⁶⁴

Еще большее значение придавалось соли на Востоке. Мусульмане Средней Азии начинали и кончали еду непременно солью, как русские — хлебом. Формуле благодарности «спасибо за хлеб-соль» у них соответствовала благодарность просто «за соль». Считалось, что соль, съеденная в чужом доме, обязывает человека к особой признательности. ⁶⁵ Обычай русского царя рассылать гостям не только хлеб, но и соль, засвидетельствованный С. Герберштейном, возможно, имеет восточное происхождение: «Таким хлебом государь выражает свою милость кому-нибудь, а солью — любовь». ⁶⁶

У многих народов с помощью соли устанавливались дружеские отношения: в Древнем Риме ее подносили гостям в знак дружбы, в Эфиопии друзья при встрече давали полизать друг другу кусочек соли, который носили с собой, в ряде стран Востока «правом соли» называли гостеприимство и т. д. Соответственно противоположное действие — рассыпание соли — получило и противоположное значение: у греков, римлян и арабов опрокинуть солонку значило разорвать дружбу. ⁶⁷ Отсюда же, по-видимому, широко распространенная до сих пор примета: просыпать соль — к ссоре. Во избежание ссоры, по русским поверьям, нужно бросить соль или сплюнуть через левое плечо, чтобы отогнать нечистую силу, а также сказать: «Это „левым“, пушай они подерутся, а с нами Христос!». ⁶⁸ Передавая за столом соль другому человеку, следовало рассмеяться, чтобы с ним не поссориться. ⁶⁹ Смех здесь тоже — оберег от нечистой силы.

Хлеб и соль используются вместе не только в ситуации застолья, но и во множестве различных обрядов: хлеб несет пожелание богатства и благополучия, а соль защищает от враждебных сил и влияний.

ТРАПЕЗА КАК ОБЩЕНИЕ И РИТУАЛ

В верованиях и фольклоре славянских народов Бог устойчиво предстает как податель, распределитель счастья и доли, которые материализуются прежде всего в хлебе. ⁷⁰ Само слово *бог* этимологически «связано с достаточно древней производной лексикой, обнаруживающей исходное

значение 'богатство' — **bogatъ*, **ubogъ*. . . а через ее посредство — с индоевропейской лексикой, означающей 'доля', 'делить', 'получать долю'.⁷¹ В соответствии с представлением о Боге как «раздастеле благ» трапеза организуется таким образом, чтобы представить пищу, подаваемую стряпухой, как дары, исходящие от Бога (ср. украинское: «Де страва, там и Бог»⁷²). Раздачей пищи распоряжается хозяин — он режет хлеб, делит мясо, солит еду; роль же стряпухи при этом сводится на нет.

Застолье представляет собой своеобразную паузу в течение обыденной жизни. Молчание или приличные разговоры за столом воспринимались именно как признак благочестивого, набожного поведения. «Когда я ем, я глух и нем» — в переводе на язык традиционных представлений это означает, что во время еды человек как бы умирает для этого мира. Характерно, что статичность и безмолвие — признаки не только застолья, но и мира мертвых.

Качество пищи — не столько гастрономическая, сколько религиозно-этическая категория. Ни в коем случае не позволялось ругать еду. «Аще ли хто хулит мяса ядущая и питье пьющая в Закон Божии. . . да будет проклят», — гласит древнерусский памятник «От апостольских заповедей» (рукопись XIV—XV вв.).⁷³ Вкусовые качества пищи, согласно «Домострою», зависят не только от мастерства стряпухи, но и от поведения участников трапезы. Если едят с благоговением и в молчании или ведя духовную беседу, то еда и питье бывают в сладость, а если похулят их, то они словно превращаются в отбросы. Нужно хвалить дар Божий и есть с благодарностью, тогда Бог пошлет благоухание и превратит горечь в сладость.⁷⁴

В традиционном быту за еду благодарили Бога, а не хозяйку, как это принято ныне. Если же гость обращает слова благодарности хозяевам, то те как бы переадресуют его к божественному подателю пищи. Типичный диалог: «Спасыби за хлиб, за силь, за кашу и за милость вашу!». — «Ни за що! Богу дякуйте! Спасыби и вам за ласку».⁷⁵ По словам одной пожилой женщины, «сталом заведуе сам Господь». После еды нужно говорить: «Благодару Госпаду Богу / За хлеб и за соль, / За тваю миластыньку, / Што ты мне послал на стол».⁷⁶

В конечном счете трапеза предстает как своеобразный обмен с Богом: за пищу, которая исходит от Господа, сотрапезники воздают ему благодарность и выражают свое почтение. Хозяин дома, занимающий место во главе стола,

под иконами, распоряжается застольем как бы от имени Бога, который «незримо наблюдает за поведением трапезующих и отношением к дарам».⁷⁷

Все это, однако, лишь одна сторона традиционных представлений о трапезе, ибо наряду с добрыми силами в ней принимают участие и злые. Согласно верованию, широко представленному и в фольклоре, и в письменной традиции, при еде присутствуют добрые и злые духи — ангелы и черти. Праведное, христианское поведение вызывает благословение ангелов; греховное, языческое — прогоняет их от стола, радует чертей и побуждает их вмешаться в трапезу. В этой ситуации ритуализация еды становится необходимой и неизбежной, она призвана противостоять хаосу, вмешательству демонических сил. Именно такими, исполненными опасности и своеобразного драматизма, видели трапезы русских иностранцы, посещавшие Московию в XVI—XVII вв. По наблюдениям П. Петрея, русские «привыкли часто креститься и не возьмут в рот никакого кушанья и напитка, не перекрестившись сперва, думая, что тогда кушанье и питье благословлены и охранены от всякой ворожбы».⁷⁸ Иностранцев особенно удивляло то, что русские осеняли знаком креста не пищу, а самих себя.⁷⁹

Близким присутствием нечистой силы объясняются многие правила народного застольного этикета. Нельзя стучать ложками, от этого «лукавый радуется»⁸⁰ и скликаются на обед «злыдни» (антропоморфные существа, воплощающие собой бедность и несчастье, или сами бедность и несчастье как абстрактные понятия).⁸¹ Запрет стучать по столу ложками, ножом или пальцами широко распространен у народов Европы со сходными мотивировками: это якобы привлекает ведьм, дьявола или нужду.⁸² Сохранился он, хотя и утратив мотивировку, и поныне.

Современный хороший тон не позволяет оставлять ложку так, чтобы она опиралась ручкой на стол, а другим концом на тарелку. Это правило известно и в народном этикете, причем с выразительной мотивировкой: по ложке, как по мосту, в миску может проникнуть нечистая сила. На Украине «не кладут ложки так, щоб держално лежало на столи, а другый кинець на пругу мыскы, щоб злыдни не лазылы в мыску».⁸³ Та же трапеза, которая представлялась ее участникам чуть ли не жертвоприношением и общением с Богом, могла восприниматься иностранцами диаметрально противоположным образом. В первую оче-

редь им бросались в глаза специфические черты сервировки и поведения участников застолья.

Следует отметить, что и в Европе сервировка стола сравнительно недавно приобрела современный облик. Употребление ложек и обыкновение подавать ножи стало всеобщим только в XVI в. До появления индивидуальных тарелок брали пальцами куски с общего блюда, довольствуясь деревянной дощечкой или ломтем хлеба, на который клали свою порцию мяса. Индивидуальная вилка получила распространение тоже не ранее XVI—XVII вв., причем ее употребление осуждалось церковными проповедниками как «дьявольская роскошь: разве Господь даровал бы нам пальцы, ежели бы желал, чтобы мы пользовались сим орудием».⁸⁴

Однако в XVII в. иностранцы уже осуждали русских за то, что еще сто-двести лет назад было характерным и для них. При дворе московских государей тарелки, ложки и ножи подавались только самым почетным особам, преимущественно западноевропейским послам. Готовые блюда приносили на стол уже искрошенными и нарезанными и ели их в основном руками; ложки приносили только с горячим, которое обычно подавалось в середине обеда после холодных и жареных блюд.⁸⁵ Как правило, два гостя ели из одного блюда, причем для младшего из них представляло большую честь есть вместе с хозяином или старшим гостем. Известен случай, когда рязанский епископ подал челобитную на ростовского архиепископа, который за государевым столом не позволил ему есть с ним из одного блюда. Автор челобитной отмечал, что при прежнем государе он едал с одного блюда и с новгородским архиепископом.⁸⁶

Особое внимание иностранцев привлекали те детали, которым сами русские не придавали особого значения. «За столом они, — писал Я. Рейтенфельс, — следуя обычаю своих предков и нисколько не заботясь о том, что выходит за пределы пристойности, хватают пищу с блюда пальцами, опираясь на локти. . . засыпают среди обеда, между едою».⁸⁷ Запреты на телесные выделения получили распространение только в XVIII в., а до этого трапеза имела весьма колоритный характер.⁸⁸ Особенно шокировали иностранцев соревнования пердунов,⁸⁹ которые кое-где (например, в Полесье) устраивались и в начале XX в. А. Олеарий отмечал также, что так как русские «едят много чесноку и луку, то непривычному довольно трудно приходится в их присутствии».⁹⁰

Здесь перед нами выразительный пример того, как один и тот же поведенческий текст читается совершенно по-разному, по существу как два разных текста — с внешней и с внутренней точек зрения.

ПОТРЕБЛЕНИЕ СПИРТНЫХ НАПИТКОВ

Способы питья спиртных напитков оказываются чрезвычайно устойчивыми и могут сохраняться даже в тех случаях, когда народ в силу изменившихся природно-хозяйственных условий переходит к другому напитку. Интересно в этом отношении исследование Л. П. Потапова, который показал, что один и тот же способ питья, отражающий древнюю практику уравнительного распределения спиртного, бытовал при дворе узбекского хана в XVII в. и у узбеков и южных алтайцев в начале XX в., хотя в первом случае пили кумыс, во втором — бузу из проса, а в третьем — араку (молочную водку).⁹¹

Обычай пить «за здоровье» на Руси отмечен уже «Повестью временных лет». Княгиня Ольга, желая отомстить древлянам за смерть мужа, устроила тризну на его могиле. «Посем седоша древляне пити, и повеле Ольга отроком своим служити пред ними. . . И яко упишася деревляне, повеле отроком своим пити на ня, а сама отъиде кроме, и повеле дружине своей сечи деревляны».⁹² Выражение «пити на ня» переводят как «пить за их честь», но, учитывая контекст, можно думать, что оно здесь связано и с погребальной обрядностью и значит в переносном смысле также «пить за смерть или на смерть» древлян.⁹³ С. М. Соловьев не исключал даже, что в Древней Руси существовал «обычай пить в погиль кому-нибудь, как пить за здравие».⁹⁴

Древнерусское выражение «пити (на кого)», по-видимому, описывало такую процедуру, когда один человек отпивал из чаши и передавал ее другому (ср. белорусское присловье: «Пью на цябэ повным кубком, добрым здаровьем, што мыслю сабе, то и табэ»)⁹⁵ «Повесть временных лет» сохранила рассказ о том, как был отравлен князь Ростислав: «Единою же пьющую Ростиславу с дружиною своею, рече котопан: „Княже! Хочу на тя пити“. Оному же рекшу: „Пий“. Он же испив половину, а половину дасть князю пити, дотиснувся палцем в чашу, бе бо имея под ногтем растворенье смертное, и вдасть князю, урек смерть до дне семаго».⁹⁶

У многих народов полагалось, чтобы хозяин первым попробовал пищу и питье, приготовленные для гостей: этим показывали, что угощение не отравлено и с ним не насылается порча. Отсюда — сохранившийся донныне обычай, чтобы тот, кто разливает вино, сначала отлил немного в свою рюмку: По сведениям с Украины, если бы хозяин предложил гостю выпить первую чарку, то рисковал бы услышать в ответ: «Може ти якої отрути приготувив, шо не хочеш попробувать».⁹⁷

По украинским поверьям, чтобы навести порчу на человека, нужно, выпив всю водку из стакана, в последний момент незаметно выпустить в него немного водки изо рта, потом снова долить стакан и передать другому человеку.⁹⁸ Если кто-нибудь поступал столь негигиенично, то он рисковал подвергнуться обвинению в колдовстве. Известен и способ противостоять порче: для этого стоит только под дно чарки подставить мизинец, когда пьешь от «ворога», и тогда вся сила чар пропадет.⁹⁹

Обычай пить спиртные напитки вкруговую, известный у многих народов, по-видимому, имеет архаические истоки. Наиболее простой и прозрачный в семантическом отношении случай наблюдал Л. Я. Штернберг у нивхов. «Если вы поднесете хозяину юрты рюмку водки, он никогда не позволит себе выпить ее один, сам он только пригубит, а далее уже она переходит ко всем обитателям дома, хотя бы их было десятки человек, не исключая детей, даже и грудных: иначе „самый большой грех, умереть можно“».¹⁰⁰ Необходимость равного причащения к спиртному напитку объясняется так же, как потребность делиться пищей и угощать гостей, — представлением о том, что пища и питье исходят от родовых богов и принадлежат всему роду в целом.

В более развитых культурах питье вкруговую значительно усложняется и приобретает ритуализованный характер. Украинцы при угощении подносят рюмку водки сначала «первому сидящему, от старшего она шествует последовательно по рукам остальных гостей. Каждый из гостей, получивший рюмку. . . пьет за здоровье того, к кому рюмка должна перейти; высказывают еще при этом различного рода пожелания».¹⁰¹ На Руси существовали большие серебряные сосуды, специально предназначенные для питья вкруговую; в XII в. их называли «чарами», в XV—XVII вв. — «братинами».¹⁰²

В большинстве традиционных культур известно ритуальное использование опьяняющих напитков (к ним примыкают и галлюциногены), с помощью которых шаманы или участники ритуалов приводили себя в экстатическое, «боговдохновенное» состояние. Наиболее древними опьяняющими напитками индоевропейцев были мед и вино. В Индии под влиянием новых условий обитания получил распространение наркотический напиток сома, который приготавлился путем выжимания из растений сока давилыми камнями.¹⁰³ Боги тоже предавались пьянству, например Индра совершал свои подвиги исключительно под воздействием сомы. Человеку вкушение священного напитка несет не только силу и здоровье, но и пьянящую свободу, с которой приходит чувство приобщенности к кругу бессмертных богов. Показателен в этом отношении ведийский гимн Соме (VIII, 48):

Мы выпили Сому, мы стали бессмертными,
Мы достигли света, мы нашли богов. . .
Вот исчезли недомогания, болезни.
В бегство обратились силы тьмы: они испугались,
В нас поднялся Сома, распространяющийся повсюду.
Мы достигли (того места), где продлевают срок жизни. . .
О отцы, та капля, которая выпита,
Вошла в наши сердца, бессмертная в смертных.¹⁰⁴

(Пер Т Я Елизаренковой)

Обычай пить «за здоровье», по всей вероятности, имеет мифологические истоки. По-видимому, ритуальным прообразом заздравной чаши является питье в честь божества. Несмотря на кажущуюся простоту, этот жест исполнен глубокого смысла. Сакрально отмеченный человек (шаман, жрец, царь) пьет в честь божества и в то же время как бы вместо божества и даже вместе с ним. Собственно говоря, во время питья он как бы становится богом, что и позволяет ему вкусить божественный напиток.

Характерно, что пьют именно за здоровье другого человека, а не за свое собственное, хотя напиток, по крайней мере с точки зрения пьющего, дает особые возможности именно ему, а не другому: «Пьют для людей, а едят для себя»; «Пьют да поют для людей, а едят да спят на себя».¹⁰⁵ Впоследствии происходит расщепление синкретического образа человека, воплощающего Бога, на отдельные образы человека и Бога, и далее ритуал спускается в быт, и пьют уже не только

за здоровье Бога или священного царя, но и просто за здоровье другого человека. Переходной ситуацией от сакральной к обыденной можно считать такую, когда царь, хозяин пира, подает гостю наполненную чашу, а тот выпивает ее за его здоровье. Два акта, «дать» и «брать», выступают в этом случае в нерасчленном единстве. Взаимность, обратимость угощения проявляется и в том, что если сотрапезник пьет за ваше здоровье, то вы обязаны выпить в ответ за него. Павел Алеппский свидетельствует о том, что русские «имеют обыкновение, поднеся гостю, передавать ему сосуд с водкой или вином и чарку, чтобы он налил и поднес им».¹⁰⁶

Отдельные черты ритуала заздравной чаши, повторяющиеся во многих традициях, объясняются именно его мифологическими истоками.

До сих пор перед питьем поднимают сосуды вверх; изначальный смысл этого жеста, по-видимому, в том, чтобы приблизить сосуд к небу, как бы предложить его небожителям или поблагодарить их. При угощении sake у айнов: «Движения все были медленные, торжественные. Получивший чашу не сразу выпивал ее. Он. . . поднимал чашу вверх; это означало благодарность богам за данную ими возможность вкусить дорогого нектара».¹⁰⁷

При питье произносится заклинание, обращенное к божеству, и в то же время это может быть заклинание от лица божества. Такая ситуация засвидетельствована Гельмольдом у балтийских славян: «Есть у славян удивительное заблуждение, — писал он. — А именно: во время пиров и возлияний они пускают вкруговую жертвенную чашу, произнося при этом, не скажу благословения, а скорее заклинания от имени богов».¹⁰⁸

К божеству обращаются особым образом: поют, прибегают к ритмически организованной речи, в поздней традиции — к стихам. У якутов в начале праздника хозяин или шаман, взяв полный кубок, становился посередине круга на одно колено и с лицом, обращенным на юг, пел, прося у «Белого Создателя Бога» о счастье, богатстве и благословении для всех. Затем, восклицая «Уруй!», трижды поднимал кубок вверх. Окончив, садился на место, пил из кубка кумыс и передавал его по кругу.¹⁰⁹ Осмысление пения как разговора с Богом известно и в русской традиции: «Всяк, иже правя пение, с Богом беседует и с святыми».¹¹⁰

Манера пить алкогольные напитки, главным образом водку, одним глотком, поныне вызывающая такое удивле-

ние иностранцев, восходит, по-видимому, к ритуальной языческой практике. У литовцев в XV в. «жрец во время одного из празднеств должен был выпить каждую чашу в честь божества не только в один прием, но даже не касаясь ее рукой, а держа зубами, а затем бросить через голову».¹¹¹ По свидетельству англичанина Климента Адамса, Иван Грозный выпивал чашу «одним духом».¹¹² Таким же образом убеждали пить и иностранных послов, что вызывало у них немалые затруднения. Павел Алеппский рассказывает о том, что в конце одного обеда гости «выпили чаши за здоровье хозяина и хозяйки, осушая их до капли, ибо у них обыкновение, что кто не осушает чашу, тот считается отъявленным врагом, потому что не выпил за полное здоровье хозяина дома».¹¹³ Согласно С. Герберштейну (1510—1520-е годы), русские пьют чашу до дна и при этом говорят, что они желают великому князю «удачи, победы, здоровья и чтобы в его врагах осталось крови не больше, чем в этой чаше».¹¹⁴ В этом случае актуализируется архаическая связь вина с кровью и питье чаши приобретает характер магического акта.

В русском свадебном обряде дружка пил стакан браги с завязанными сзади руками;¹¹⁵ молодой вставал на колени перед стаканом с брагой и пил, не дотрагиваясь до него руками.¹¹⁶ Во время угощения на крестинах хозяин наливал «полный стакан водки, чтобы было полно, т. е. благополучно в доме». Выпив водку, каждый должен был покатить стакан по столу — «не оставляли бы зла в стакане».¹¹⁷ Вообще недопивать и недоедать в гостях не разрешалось: иначе хозяину зло оставляешь.¹¹⁸ «Кто не выпил до дна, не пожелал добра»; «Не допиваешь, так недолюбливаешь», — говорят пословицы.¹¹⁹

Обычай пить залпом вписывался в картину бытового пьянства, процветавшего на Руси. У иностранцев он ассоциировался отнюдь не с богатырством и молодечеством. «. . . если напиток хоть сколько-нибудь им нравится, — писал А. Олеарий, — они льют его в себя как воду до тех пор, пока не начнут вести себя подобно лишенным разума и пока их не поднимешь порою уже мертвыми».¹²⁰

ПЬЯНСТВО И ОБЖОРСТВО

Пьянство и обжорство имеют не только бытовые, но и ритуальные истоки. Так, например, у народов Сибири

не осуждались, и даже более того — предполагались этикетом праздника излишества в еде и питье. У нивхов во время медвежьего праздника напоить допьяна своих гостей считалось величайшей честью.¹²¹ Точно так же «величайшей честью для хозяина считается накормить гостей до пресыщения. Любезность доводится до того, что когда гость, объевшись жировой похлебкой, начинает изрыгать ее обратно, хозяин почтительно подставляет рот и выпивает изрыгаемое».¹²² У пруссов в XIII в. считалось, «что они плохо принимают гостей, если те не напьются их напитка до опьянения. Есть у них в обычае, что в попойках они все участвуют и пьют без меры, вот почему все хозяева подносят гостю своему столько напитка, сколько они выпили сами, и такое подношение повторяется до тех пор, пока гость и хозяева, жена с мужем, сын с дочерью все не опьянеют».¹²³ Собственно говоря, в низовой традиции до сих пор существует представление о том, что «новый» человек должен упиться у всех на глазах, чтобы стать из «чужого» «своим».

В более развитом этикете и пьянство, и обжорство безусловно осуждаются. Например, у адыгов считалось большим позором и для самого человека, и для его семьи, если бы он напился в гостях.¹²⁴ По свидетельству итальянца Д. Интериано, в XV в. питье спиртного у черкесов (адыгов) имело характер торжественного и чинного ритуала. «Они выпивают постоянно, — писал он, — и во славу Божию, и во имя святых, и во здравие родичей, и в честь памяти умерших друзей, и в память каких-либо важных и замечательных подвигов, и пьют с большой торжественностью и почтением, словно совершая священнодействие, всегда с обнаженной головой в знак наивысшего смирения».¹²⁵ Впрочем, случаи ритуального пьянства отмечены и у адыгов.¹²⁶

В древности славяне произносили при питье чаш заклятия от имени языческих богов. Свообразные заклятия-благословения, по-видимому, звучали при питье и в Киевской Руси; такого рода формулы дошли до нас в надписях на древнерусских чарах.¹²⁷ С распространением христианства на Руси обычай пить в честь языческих богов, с одной стороны, продолжал доживать в прежней форме, а с другой — принял христианизированные формы. В поучениях против остатков язычества не раз говорится о наполнении черпал и питии чаш в честь бесов, под которыми разумеются, очевидно, языческие боги.¹²⁸ Соот-

ветственно в старинных требниках обычным исповедным вопросом было: «Молилась бесом или чашу их пила?». ¹²⁹ И в более позднее время, несмотря на гневные осуждения в церковных поучениях, пьянство, обжорство, а также сквернословие и другие формы антиповедения устойчиво сохранялись во многих народных праздниках и обрядах, имеющих языческие корни.

Церковная оценка пьянства как бесовского, антихристианского поведения способствовала сохранению его языческой семантики и в свою очередь влияла на народную традицию. По наблюдениям знатока народной культуры белорусов Н. Я. Никифоровского, во времени и месте потребления водки «как будто что-то намеренно скрыто, точно потребители чего-то боятся или совестятся». ¹³⁰ Причины этого кроются в «многочисленных рассказах о происхождении водки, где прямо говорится о сатанинском начале ее, а отчасти и в конечном воздействии водки на неумеренного потребителя, когда тот доходит до сатанинских наваждений». ¹³¹

Пьяный легко становится достоянием злых сил: «В пьяном бес волен»; «Над пьяным и оборотень потешается». ¹³² Пьяный как бы переносится в иную реальность, он и выглядит так нелепо, потому что ведет себя не по законам этого мира. В поиске иного состояния и высшей свободы, выхода из круга повседневности, очевидно, и кроются психологические истоки пьянства. Выражение «допился до чертиков» описывает такое состояние, когда человек уже обрел особое зрение и увидел чертей, которые и до этого находились бок о бок с людьми (ср. образ ребенка, который видит покойников, незримо для взрослых присутствующих на поминальной трапезе).

По свидетельству А. Олеария, при встрече гостя питье водки имело обязательный характер. ¹³³ Пьянство вообще являлось традиционной чертой русского гостеприимства. ¹³⁴ При дворе московских государей старались напоить иноземных послов и часто преуспевали в этом. «Кто не пьет лиху, тому нет места у русских», — писал П. Петрей. ¹³⁵

Между тем правоверным сознанием подобное поведение, особенно в его крайних проявлениях, могло восприниматься как антихристианское. Именно в таком ключе изображает пиры Ивана Грозного Андрей Курбский. ¹³⁶ Принудительное пьянство характерно и для застолий Петра Великого. В XX в. «валтасаровы пиры» несколько неожиданно возродились в сталинское время. Знаменитые

ужины у Сталина начинались в 10—11 вечера и кончались в 3—4 утра. «Собиралось, скажем, 8, 10 или 12 человек. . . Шампанское, коньяк, лучшие грузинские вина, водка лились рекой. Сам хозяин пил не так много, отдавая предпочтение сладкому шампанскому и винам типа „Хванчары“. Но других пить заставлял исходя из тезиса „что у трезвого на уме, то у пьяного на языке“. Отказ пить воспринимался как боязнь проболтаться о чем-то, желание что-то скрыть. Поэтому никто в конечном счете не отказывался».¹³⁷

Как и пьянство, обжорство имело первоначально ритуальный характер и сопровождало культовые праздники древних славян. Христианские проповедники осуждали и обжорство не только как бытовой порок, но и как остаток языческого культа.¹³⁸

По представлениям восточных славян, обжорство объясняется тем, что вместе с человеком в еде принимают участие «нечистики», ср. поговорки: «Ест как не в свое брюхо» (т. е. много); «Ест (пьет) как не своим ртом» (т. е. вяло, плохо).¹³⁹ «Кто сядет есть, не умывши рук и не помолвившись, то этот человек съедает в три раза более, чем ему полагается, потому что это будет есть не он, а с ним сидящие домовые, лесовые и проч.

Они сидят около немояки, разинув рты. Человек почерпнет ложку и думает, что это себе в рот несет, а это кому-нибудь из сидящих с ним духов».¹⁴⁰ Н. В. Гоголь вполне в духе народных представлений описал подобную трапезу в «Пропавшей грамоте». Дед рассказчика, оказавшись за одним столом с ведьмами в пекле, «придвинул к себе миску с нарезанным салом и окорок ветчины; взял вилку, мало чем поменьше тех вилок, которыми мужик берет сено, захватил ею самый увесистый кусок, подставил корку хлеба и — глядь, и отправил в чужой рот. Вот-вот возле самых ушей, и слышно даже, как чья-то морда жует и шелкает зубами на весь стол».¹⁴¹

В фольклоре и в народных поверьях обжорство приписывается демонологическим персонажам. Не удается накормить уродливого крикливого ребенка, подброшенного ведьмой вместо украденного человеческого дитя; стоит выйти из дома, как он съедает всю пищу да еще бьет горшки.¹⁴² Сверхъестественным аппетитом обладают и ходячие мертвецы. В одной быличке мертвец выпивает два ведра водки и съедает восемь ведер пищи.¹⁴³

В былинах нечеловеческим аппетитом отличаются враждебные персонажи — Тугарин, Идолище.

Стали тут пить, есть, прохложатися,
А Тугарин Змеевич нечестно хлеба ест:
По целой ковриге за щеку мечит,
Те ковриги монастырския;
И нечестно Тугарин питья пьет:
По целой чаше охлестоваает,
Котора чаша в полтретья ведра.¹⁴⁴

Кстати, в самом образе Идолища видят иногда отражение воспоминаний о языческих идолах. «Обжорство Идолища, пожираение целого быка, коровы, птиц и огромного количества питья нам кажутся поэтическим отголоском древних языческих жертвоприношений», — писал известный фольклорист Б. М. Соколов.¹⁴⁵

Таким образом, обширная группа действий, воспринимаемых ныне как антиэтикетные, исторически восходит к ритуальным формам дохристианского, языческого поведения. Человек, нарушающий этикет, вольно или невольно возвращается в изжитое прошлое своей культуры.

¹ Бгажноков Б. Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // СЭ. 1987. № 2. С. 89.

² Родионов М. А. Характерные черты этикета у ливанцев // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 82.

³ Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 310.

⁴ Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988. С. 134.

⁵ Бродель Ф. Структуры . . . С. 306.

⁶ Искандер Ф. Сандро из Чегема // Знамя. 1988. № 9. С. 48.

⁷ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 166.

⁸ Бгажноков Б. Х. Традиционное и новое. . . С. 90—91.

⁹ Байбурин А. К. Жилище. . . С. 130.

¹⁰ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 885, л. 20 (Вытегорский у. Олонецкой губ.).

¹¹ Никольский К. Руководство к изучению богослужения православной церкви. Спб., 1901. С. 6

¹² Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Спб., 1872. Т. I. Вып. 1. С. 102

¹³ Даль В. Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 2. С. 255.

¹⁴ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 1303, л. 28 (Городищенский у. Пензенской губ.).

¹⁵ Дер. Поньгома Кемского р-на Карельской АССР. Зап. О. В. Беловой и А. Л. Топоркова. 1980 г.

¹⁶ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах . . . в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 119.

¹⁷ Потанов Л. П. Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // Тюркологический сборник. М.; Л., 1951. Вып. 17. С. 167.

- ¹⁸ Токарев С. А. Исторические формы бытовых взаимоотношений полов // Доклады VII Междунар. социологического конгр. Варна, 1970. М., 1970. С. 4.
- ¹⁹ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. I. С. 79.
- ²⁰ Дер. Поньгома Кемского р-на Карельской АССР. Зап. О. В. Беловой и А. Л. Топоркова. 1980 г.
- ²¹ В. Щ. Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // ЭО. 1899. № 1/2 С. 305.
- ²² Шейн П. В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. Спб., 1874. С. 40.
- ²³ С. Хоромск Столинского р-на Брестской обл. Зап. Т. А. Агапкиной и А. Л. Топоркова. 1984 г.
- ²⁴ Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Спб., 1854. Вып. 2. С. 144.
- ²⁵ Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С. 198.
- ²⁶ Петрей П. де Ерлезунда. История о великом княжестве Московском. М., 1867 С. 387.
- ²⁷ Корб И. Г. Дневник путешествия в Московию. Спб., 1906. С. 243—244.
- ²⁸ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 465—482.
- ²⁹ Топоров В. Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции // Этимология. 1986—1987. М., 1989. С. 23.
- ³⁰ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988 С. 124.
- ³¹ Бесс Ж.-Ш. де. Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию, Армению, Малую Азию и в Константинополь в 1829 и 1830 гг. // АБКИ. С. 340.
- ³² Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. 2-е, доп. изд. С. 210—211.
- ³³ Студенецкая Е. Н. Пища и связанные с ней обряды и обычаи как показатель национального своеобразия и межнациональных связей // Археолого-этнографический сборник. Нальчик, 1974. Вып. I. С. 161.
- ³⁴ Амичба С. М. Об охотничьем ритуале и языке абхазов // НКРС. С. 75.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Мамбетов Г. Х. Пища в обрядах и традициях кабардинцев и балкарцев // Вестник Кабардино-Балкарского НИИ. 1972. Вып. 6. С. 132.
- ³⁷ Страхов А. Б. Терминология и семиотика славянского бытового и обрядового печения. Дис. . . канд. филол. наук. М., 1986. С. 63—64.
- ³⁸ См. подробнее. там же, с. 63—108.
- ³⁹ Дер. Поньгома Кемского р-на Карельской АССР. Зап. О. В. Беловой и А. Л. Топоркова. 1980 г.
- ⁴⁰ Заглада Н. Харчування в с. Старосілли на Чернігівщині Київ, 1931. С. 182.
- ⁴¹ Лепкий Д. Деяки верування про дитину // Зоря. 1886. № 15—16. С. 182.
- ⁴² ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 1145, л. 1 (Орловский у. и губ.).
- ⁴³ Дер. Поньгома Кемского р-на Карельской АССР. Зап. О. В. Беловой и А. Л. Топоркова. 1980 г.
- ⁴⁴ Заглада Н. Харчування. . . С. 182.

- ⁴⁵ *Страхов А. Б.* Терминология. . . С. 64—67.
- ⁴⁶ *Даль В.* Пословицы . . Т. 2. С. 343.
- ⁴⁷ *Лыкошин Н. С.* «Хороший тон» на Востоке. Пг., 1915. С. 134—135.
- ⁴⁸ *Никифоровский Н. Я.* Очерки престоного жия-бжия в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности Витебск, 1895. С. 61.
- ⁴⁹ *Лыкошин Н. С.* «Хороший тон». . . С. 134.
- ⁵⁰ Там же. С. 134—135.
- ⁵¹ *Кисляков Н. А.* Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959. С. 80.
- ⁵² *Флетчер Дж.* О государстве русском. Спб., 1905. 2-е изд. С. 113.
- ⁵³ *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха в Россию в половине XVII века. М., 1898. Вып. 3. С. 122.
- ⁵⁴ Там же. С. 25.
- ⁵⁵ *Юзефович Л. А.* «Как в посольских обычаях ведется. . .». М., 1988. С. 134.
- ⁵⁶ *Рейтенфельс Я.* Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. М., 1906. С. 148.
- ⁵⁷ *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 194
- ⁵⁸ Там же. С. 196.
- ⁵⁹ *Даль В.* Пословицы. . . Т. 2. С. 234.
- ⁶⁰ Домострой // ПЛДР: Середина XVI в. М., 1985. С. 168.
- ⁶¹ Россия начала XVII в. Записки капитана Маржерета. М., 1982. С. 165.
- ⁶² ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 600, л. 3 (Галичский у. Костромской губ.).
- ⁶³ *Никифоровский Н. Я.* Престоные приметы. . . С. 89.
- ⁶⁴ Дер. Нисимковичи Чечерского р-на Гомельской обл. Зап. А. Л. Топоркова. 1980 г.
- ⁶⁵ *Лыкошин Н. С.* «Хороший тон». . . С. 132.
- ⁶⁶ *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988. С. 217.
- ⁶⁷ *Шахнович М. И.* Приметы верные и суеверные. Л., 1984. С. 88.
- ⁶⁸ ГМЭ, ф. 76, оп. 1, ед. хр. 600, л. 4 (Галичский у. Костромской губ.).
- ⁶⁹ *Чубинский П. П.* Труды. . . Т. I. Вып. 1. С. 109.
- ⁷⁰ *Страхов А. Б.* Терминология. . . С. 71.
- ⁷¹ ЭССЯ. М., 1980. Вып. 7. С. 161.
- ⁷² *Номис М.* Украинські приказки, прислів'я та таке инше. Спб., 1864. С. 241, № 12300.
- ⁷³ *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. (Тексты и заметки). М., 1912. С. 139.
- ⁷⁴ Домострой. С. 81.
- ⁷⁵ *В. Щ.* Пища. . . С. 270—271.
- ⁷⁶ Дер. Присно Ветковского р-на Гомельской обл. Зап. Е. Б. Владимировой и А. Л. Топоркова. 1982 г.
- ⁷⁷ *Никифоровский Н. Я.* Очерки. . . С. 63.
- ⁷⁸ *Петрей П. де Ерлезунда.* История. . . С. 402—403.
- ⁷⁹ *Поссевино А.* Исторические сочинения. . . С. 210—211.
- ⁸⁰ *В. Щ.* Пища. . . С. 305.
- ⁸¹ ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 251, л. 78 (с. Двирец Житомирского р-на и обл., 1923—1926 гг.).
- ⁸² *Милорадович В.* Житье-бжия лубенского крестьянина // КС. 1902. № 6. С. 400.
- ⁸³ *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Чернигов, 1901. С. 31.
- ⁸⁴ *Бродель Ф.* Структуры. . . С. 223.

- ⁸⁵ *Забелин И.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1915. Т. I. Ч. 2. С. 369.
- ⁸⁶ Там же. С. 373—374.
- ⁸⁷ *Рейтенфельс Я.* Сказания. . С. 147.
- ⁸⁸ Там же.
- ⁸⁹ *Петрей П. де Ерлезунда.* История. . . С. 87—88.
- ⁹⁰ *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. Спб., 1906. С. 188.
- ⁹¹ *Потапов Л. П.* Древний обычай. . . С. 164—175.
- ⁹² Повесть временных лет // Повести Древней Руси. Л., 1983. С. 42—43.
- ⁹³ *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян // Сочинения. Спб., 1891. С. 119.
- ⁹⁴ *Соловьев С.* Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие // АИЮС. 1850. Кн. I. Отд. 1. С. 15.
- ⁹⁵ *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. С. 460.
- ⁹⁶ Повесть временных лет. С. 84.
- ⁹⁷ *Заграда Н.* Харчунья. . . С. 184.
- ⁹⁸ *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. 3. Wrocław; Poznań, 1963. S. 135—136.
- ⁹⁹ АГО, р. 8, оп. 1, ед. хр. 25, л. 6 (Осторожский и Кременецкий у. Вольнской губ.).
- ¹⁰⁰ *Штернберг Л. Я.* Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933. С. 39.
- ¹⁰¹ *Кульчицкий С.* О суевериях, обычаях, повериях у жителей села Ставучан Хотинского уезда // Кишинев. епарх. ведомости. Отдел неофициальный. 1873. № 17. С. 628.
- ¹⁰² *Рабинович М. Г.* Очерки. . . С. 204.
- ¹⁰³ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 653.
- ¹⁰⁴ Ригведа : Избранные гимны. М., 1972. С. 144, 145.
- ¹⁰⁵ *Даль В.* Пословицы. . . Т. 2. С. 261
- ¹⁰⁶ *Павел Алеппский.* Путешествие. Вып. 4. С. 164.
- ¹⁰⁷ *Пилсудский Б.* На медвежьем празднике айнов о-ва Сахалин // ЖС. 1914. № 1/2. С. 80.
- ¹⁰⁸ *Гельмольд.* Славянская хроника. М., 1963. С. 129.
- ¹⁰⁹ *Серошевский В Л.* Якуты : Опыт этнографического исследования. Спб., 1896. Т. 1. С. 463.
- ¹¹⁰ *Смирнов С.* Материалы. . . С. 96.
- ¹¹¹ *Липец Р. С.* Эпос и Древняя Русь М., 1969. С. 204. Примеч. 3.
- ¹¹² Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. Л., 1937. С. 58.
- ¹¹³ *Павел Алеппский.* Путешествие. . . Вып. 4. С. 165.
- ¹¹⁴ *Герберштейн С.* Записки. . . С. 219.
- ¹¹⁵ Свадебные обычаи и песни у крестьян Саранского уезда // Пензенские губернские ведомости. Часть неофиц. 1864. № 9. С. 113.
- ¹¹⁶ *Предтеченский Я.* О свадебных обрядах г. Чердыни // Пермский сборник. М., 1859. Кн. 1. Отд. 2. С. 97.
- ¹¹⁷ ГМЭ, ф. 7. оп. 1, ед. хр. 1085, л. 6 (Орловский у. и губ.).
- ¹¹⁸ *Каллиников И.* Народные приметы // ЖС. 1916. № 2/3. Прилож. № 5. С. 48.
- ¹¹⁹ *Даль В.* Пословицы. . . Т. 2. С. 211, 244.
- ¹²⁰ *Олеарий А.* Описание. . . С. 191.

- ¹²¹ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны
Статьи и материалы. Хабаровск, 1933. С. 66.
- ¹²² Там же.
- ¹²³ «Хроника земли Прусской» Петра из Дусбурга / Пер., вступ.
ст и коммент. В. И. Матузовой // ВИ 1986. № 7 С. 67
- ¹²⁴ Бгажноков Б. Х. Традиционное и новое. . С. 94.
- ¹²⁵ Интериано Д. Быт и страна зихов, именуемых черкесами // АБКИ. С. 49.
- ¹²⁶ Стрейс Я. Я. Описание города Терки // Там же. С. 102.
- ¹²⁷ Липец Р. С. Эпос. . . С 70, 203—204.
- ¹²⁸ Ржига В. Ф. Очерки из истории быта домонгольской Руси.
М., 1929. С. 89.
- ¹²⁹ Мирнов С. «Бабы богомерзкие» // Сборник статей, посвящен-
ных В. О. Ключевскому. М., 1909. Ч. 1. С. 224.
- ¹³⁰ Никифоровский Н. Я. Очерки. . . С. 70—71.
- ¹³¹ Там же. С. 71.
- ¹³² Даль В. Пословицы. . . Т. 2. С. 246, 247.
- ¹³³ Олгарий А. Описание . С. 191.
- ¹³⁴ Рейтенфельс Я. Сказания. . . С. 145.
- ¹³⁵ Петрей П. де Ерлезунда. История. . . С. 364.
- ¹³⁶ Курбский Андрей. История о великом князе Московском // ПЛДР. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 318.
- ¹³⁷ Микоян С. «Аскетизм» вождя // Огонек. 1989. № 15. С. 29.
- ¹³⁸ Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе.
М., 1915. С. 89.
- ¹³⁹ Даль В. Пословицы. . . Т. 2 С. 253.
- ¹⁴⁰ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 1092, л. 4 (Орловский у. и губ).
- ¹⁴¹ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. М., 1940. Т. 1 С. 188.
- ¹⁴² Чубинский П. П. Труды. . . Т. I. Вып. 1. С. 194—195.
- ¹⁴³ Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии // КС.
1899. № 8. С. 201.
- ¹⁴⁴ Древние российские стихотворения. . . С. 102.
- ¹⁴⁵ Соколов Б. Былины о Идолище поганом // ЖМНП 1916. № 5.
2-я паг. С. 31.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Этикетное поведение у самых разных народов мира, несмотря на внешние, бросающиеся в глаза различия, имеет многие сходные черты. Своего рода универсалиями являются некоторые жесты приветствия, позы высокой и низкой престижности, определенные способы ритуализованного выражения эмоций, ценностной акцентировки пространства, а также такие явления, как гостеприимство и обмен дарами. Думается, что этот список мог бы быть расширен. Одной из наиболее важных характеристик универсалий в этикете является то, что они не только передаются в пространстве и времени, но и воспроизводятся заново независимо друг от друга в разных культурах. Этнические универсалии составляют весьма значительный, можно даже сказать, базисный пласт в этикете разных народов, а в преобразованном виде продолжают существовать и в современном индустриальном обществе.

Многие черты бытового поведения, особенности повседневного общения, как мы видели, имеют мифоритуальные истоки. Можно сказать, что этикет — это ритуал, лишенный жесткости и обязательности и опрокинутый в повседневность, но сохранивший при этом некоторые из своих содержательных характеристик. Этикет, как и ритуал, организует поведение человека и межличностное общение, причем таким образом, что партнеры, подчас неосознанно, принимают участие в разыгрывании мифопоэтических сценариев.

Ключ к проблеме происхождения этикета дает изучение исторических связей этикета и ритуала. Традиционно их соотношение рассматривается в сугубо эволюционном плане: предполагается, что ритуал предшествует этикету, а этикет, в свою очередь, формируется на основе ритуала. Как мы пытались показать, такая последовательность действительно наблюдается во многих случаях,

и все же ею существо дела не исчерпывается. Даже в тех случаях, когда связь между стереотипами ритуального и этикетного поведения очевидна, приходится говорить не о прямой зависимости или преемственности между ними, а о сложной опосредованной соотнесенности. Как правило, ритуальный знак или поведенческий текст являются не прямыми источниками их этикетных «двойников», а скорее их прообразами или даже просто аналогами.

Наиболее архаическим было, по-видимому, такое состояние, когда еще не произошло институализации ни ритуала, ни этикета, ни других специализированных форм поведения. Для такого нерасчлененного состояния, по всей вероятности, не было принципиальной разницы между общением с человеком, природным объектом и сверхъестественным существом. Одни и те же стереотипы и схемы поведения реализовывались в самых разных сферах жизни. Впоследствии этикет, ритуал и религиозная церемония существовали параллельно друг с другом, однако многочисленные частные схождения выдают их истинное родство.

Для поздней стадии этикета характерны процессы, существенным образом затемняющие его исторические связи с ритуалом. С одной стороны, в культуре происходят деритуализация быта и демифологизация ритуала, что меняет весь контекст бытования этикета. Теряют свою обязательность социально-бытовые институты, регулировавшие межличностное общение в архаическом и традиционном обществе. Они отчасти превращаются в этикет, а отчасти заменяются им. Таким образом, этикетная регламентация распространяется вширь и начинает обслуживать ситуации, которые ранее регулировались иными культурными механизмами, прежде всего ритуалом.

С другой стороны, из множества традиционных средств этикетного общения остается лишь ограниченный набор, причем отдельные знаки десемантизируются, упрощаются и приобретают характер своего рода бирок, этикеток, маркирующих ту или иную ситуацию. Сужается и сам набор этикетных ситуаций, которые также унифицируются.

Тем не менее мифо-ритуальная семантика отдельных жестов, поз, атрибутов внешности, этикетных ситуаций, которую мы попытались реконструировать, не является чем-то абсолютно чуждым современности. В той или иной

мере она сказывается и в нашем поведении и его осмыслении, а больше — в неких смутных неосознанных установках, которые, впрочем, могут быть и осознаны, если обратиться к истории и этнографии.

В этом смысле познание истоков этикета позволяет нам понять многое в своем собственном поведении и в отношениях с окружающими.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АБКИ — Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Нальчик, 1974
- АГО — Архив Географического общества СССР (Ленинград)
- АИПС — Архив исторических и практических сведений, относящихся до России
- АИЮС — Архив историко-юридических сведений, относящихся до России
- ВИ — Вопросы истории
- ВЯ — Вопросы языкознания
- ГЛМ, ОРФ — Государственный Литературный музей, Отдел рукописных фондов (Москва)
- ГМЭ — Государственный музей этнографии народов СССР (Ленинград)
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
- ЖС — Живая старина
- ЗСЗО — Записки Северо-Западного отдела Русского географического общества
- ИИФЭ — Институт искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР (Киев)
- КС — Киевская старина
- МАЭ — Музей антропологии и этнографии
- НКСР — Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982
- ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси
- СБФ — Славянский и балканский фольклор
- СБЯ — Славянское и балканское языкознание
- СЭ — Советская этнография
- ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства (Москва)
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете
- ЭО — Этнографическое обозрение
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii Krajowej, Kraków

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
ЖЕСТЫ И СИМВОЛИКА ТЕЛА	
Глава I. Семиотика жестов и этикет	23
Символика руки	23
Правая — левая рука	28
Рукопожатие	32
Жесты двумя руками	40
Жест адорации	43
Глава II. Поцелуй	49
Происхождение поцелуя	49
Функции и семантика поцелуя	51
Поцелуй мира	57
Поцелуй при клятве	59
Глава III. Символика тела и этикетное поведение	65
Архетип высокой престижности	65
Сидеть — стоять	71
Поклоны	77
Коленопреклонение и простираание по земле	82
Волосы и головной убор	86
Глава IV. Выражение эмоций в ритуале и этикете	94
Плач и самоистязания на похоронах	95
Поведение во время траура	98
Обнажение	101
Инвективы	105
ГОСТЕПРИИМСТВО И ЗАСТОЛЬНЫЙ ЭТИКЕТ	
Глава V. Гостеприимство и обмен дарами	110
Происхождение дара	110
У истоков гостеприимства	113
Парадоксы гостеприимства	116
Гость и Бог	122
Нищенство и милостыня	127

Глава VI. Трапеза и застольный этикет	133
Очаг и стол	133
Рассаживание во время еды	136
Семантика пищи	139
Трапеза как общение и ритуал	144
Потребление спиртных напитков	148
Пьянство и обжорство	152
Заключение	161
Список сокращений	164

**Альберт Кашфуллович Байбурин,
Андрей Львович Топорков**

У ИСТОКОВ ЭТИКЕТА

Утверждено к печати

*Редакционной коллегией серии научно-популярных изданий
Академии наук СССР*

Редактор издательства **И. П. Палкина**
Художник **Л. А. Яценко**
Технический редактор **Л. И. Каряева**
Корректоры **Н. Г. Каценко** и **Г. Н. Мартынова**

ИБ № 44462

Сдано в набор 21.11.89. Подписано к печати 20.04.90.
М-28196. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага № 1 офсетная.
Гарнитура литературная. Печать офсетная. Фотонабор.
Усл. печ. л. 8.82. Усл. кр.-от. 9.22. Уч.-изд л. 10.20
Тираж 50 000. Тип. зак. № 2130 Цена 45 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука».
Ленинградское отделение.
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография
издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.

**КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»
МОЖНО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ЗАКАЗАТЬ
В МАГАЗИНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»,
В МЕСТНЫХ МАГАЗИНАХ КНИГОТОРГОВ
ИЛИ ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЙ КООПЕРАЦИИ.**

*Для получения книг почтой
заказы просим направлять по адресу:*

- 117393 Москва, ул Академика Пилюгина, 14, корп 2, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»,
197345 Ленинград, Петрозаводская ул, 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига», *имеющий отдел «Книга — почтой»*
- 480091 Алма-Ата, ул Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»),
370001 Баку, Коммунистическая ул, 51 («Книга — почтой»),
232600 Вильнюс, ул Университето, 4,
690088 Владивосток, Океанский пр, 140 («Книга — почтой»),
320093 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»),
734001 Душанбе, пр. Ленина 95 («Книга — почтой»),
375002 Ереван, ул Туманяна, 31,
664033 Иркутск, ул Лермонтова, 289 («Книга — почтой»),
420043 Казань, ул. Достоевского, 53 («Книга — почтой»),
252030 Киев, ул Ленина, 42,
252142 Киев, пр. Вернадского, 79,
252025 Киев, ул Осипенко, 17,
277012 Кишинев, пр. Ленина, 148 («Книга — почтой»),
343900 Краматорск Донецкой обл, ул. Марата, 1 («Книга — почтой»),
660049 Красноярск, пр. Мира, 84,
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»),
191104 Ленинград, Литейный пр, 57,
199164 Ленинград, Таможенный пер, 2;
194064 Ленинград, Тихореский пр, 4;
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»),
103009 Москва, ул Горького, 19а,
117312 Москва, ул Вавилова, 55/7,
630076 Новосибирск, Красный пр, 51;
630090 Новосибирск, Морской пр, 22 («Книга — почтой»),
142284 Протвино Московской обл, ул Победы, 8;
142292 Пущино Московской обл, МР «В», I («Книга — почтой»),
620151 Свердловск, ул Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»),
700000 Ташкент, ул Ю Фучика, 1,
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
700070 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43,
700185 Ташкент, ул Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»),
634050 Томск, наб реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул Р Зорге, 10 («Книга — почтой»),
450025 Уфа, ул Коммунистическая, 49;
720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почта »);
310078 Харьков, ул Чернышевского, 87 («Книга — почто .»).

« Наука »

