

СВОИ — ЧУЖИЕ: ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ МОДЕЛИ

В. Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

«ВСЯКАЯ СОСНА СВОЕМУ БОРУ ШУМИТ»: ПОВЕРЬЯ, ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ, РЕГЛАМЕНТИРУЮЩИЕ ПОВЕДЕНИЕ «ЧУЖИХ» И «СВОИХ»

Аннотация. Статья посвящена правилам поведения, которые необходимо соблюдать при общении с чужими людьми. Знание норматива выступает средством самоидентификации, регулирует возможные контакты с чужаками, выполняет обережную функцию. Правила взаимодействия с «чужими» являются средством сохранения своей идентификации как члена конкретного коллектива; с их помощью люди противопоставляют себя представителям других сообществ.

Ключевые слова: «чужой», «свой», поверья, запреты и предписания, нормативы.

Исследования, связанные с одной из основных семантических оппозиций в народной культуре, всегда привлекали внимание ученых. *Свое* и *чужое* рассматривалось на уровне устройства пространства (дом — лес; этот мир — иной мир и т. п.) [Кормина, Штырков 2001; Мороз 1998; Плотникова 2002; Русская изба 1999; Толстая 2000; Толстой 1995; Толстые 1974; Топоров 1983] и на уровне взаимодействия в рамках социума (кровно-родственные, семейные, этнические, языковые, конфессиональные, социальные и иные связи человека) [Листова 1991; Толстая 2009; Трубачев 1959]. Элементы «чужести» отмечались у персонажей «своего» мира (музыкант, гончар, гость, нищий, моло-

дожены, новорожденный, рекрут, ряженные) [Агапкина, Невская 1995; Бочечкаров 1859; Добровольская 2008а; Добровольская 2008б; Ивлева, Лурье 1997; Левкиевская 2004; Мадлевская 2001] и демонических существ [Виноградова, Левкиевская 2010].

В последнее время эта тема всё чаще привлекает внимание прежде всего в связи с интересом к проблемам межкультурного взаимодействия. В большинстве работ отмечается, что отношение представителей одного этноса к представителям другого порождает различные варианты межкультурной коммуникации. Описаны случаи, когда взаимоотношения между этносами строятся по принципу «культурной дистанции»¹. При рассмотрении взаимоотношений своего и чужого этносов особое внимание обычно уделяется объективным различиям между культурами, их восприятию субъектами коммуникации и стратегиям взаимодействия. Именно стратегии поведения, направленные либо на преодоление культурной дистанции, либо на ее сохранение, становятся чаще всего объектом внимания исследователей.

К данной проблеме обращаются ученые, работающие в зонах совместного проживания различных этносов, поскольку такое сосуществование предполагает определенный уровень межкультурных коммуникаций. В основном подобные исследования проводятся на территории Кольского полуострова (русские и саамы), Республики Коми (русские и коми-зыряне), Пермского края (русские и коми-пермяки), Удмур-

¹ Этот термин был впервые введен в научный оборот А. Фэрнхемом и С. Бочнером для описания поведения человека, попавшего в инокультурную среду [Furnham, Vochnep 1986].

тии (русские и удмурты), в Поволжье (русские — татары, марийцы, чуваша, мордва) и т. д. [Владыкина 2004; Гудол 2007; Дианова 1997; Золотова 2000; Разумова 2008; Фольклор народов Поволжья 1989]. В то же время подобного рода работа ведется и на территориях, где культурные барьеры возникают либо между представителями родственных этносов (русских, украинцев и белорусов), либо между представителями одного этноса, в разное время заселявшими единую территорию. Наиболее известны работы сибирских исследователей [Русские в Омском Прииртышье 2002]. Безусловно, данная проблема возникает и в пограничных зонах. Наиболее показательными являются исследования Полесья, русско-белорусского, русско-украинского, украинско-белорусского, белорусско-польского пограничья [Беспамятных 1999; Листова 2006; Савельева 2005]. Интересны в этом отношении и работы, связанные с русскими анклавами, прежде всего в странах Балтии [Кербелите, Новиков 1993; Морозова, Новиков 2007; Новиков 2005, Новиков 2007; Новиков 2009]. Нельзя не отметить исследования, касающиеся исчезающих или полностью исчезнувших ситуаций культурного взаимодействия этносов. Это работы в рамках проекта по изучению иудео-христианского диалога в Западной Украине, Подолии, Западной Белоруссии и Буковине [Зельцер 2006; История евреев 1994; Росман 1995; Сто еврейских местечек Украины 2000; Штетл 2008]. Наконец, данная тема привлекает тех, кто занимается культурой русских на территории постсоветского пространства. Внимание сосредоточивается или на восприятии образа жизни другого этноса (в целом или его отдельных элементов), усвоении культурно-исторических знаний, языка и т. д., или на дистанцировании этносов друг от друга [Верняев 2007].

Авторы работ обращают внимание на то, что в анализируемой традиции представитель другого, «иног» этноса всегда соотносится с категорией чужого. Оценка чужих людей как потенциально опасных восходит к архаическим представлениям об их связях с «иным» миром, о том, что они обладают сверх-

естественными свойствами и отличаются от обычных людей внешностью, одеждой, запахом, обрядовым и речевым поведением (подробнее см. [Белова 1999]).

При таком внимании к данной теме несколько в стороне остаются правила, регламентирующие отношения между «своими» и «чужими». Нельзя сказать, что эта тема совсем не освещается, но рассматриваются либо ситуации межэтнических/межконфессиональных контактов, либо взаимоотношения обычных людей и тех, кого принято называть «знающим», «профессионалом», «маргиналом поневоле» или «опасным человеком» [Агапкина 1994; Цивьян 2000; Черепанова 1983, 15].

В то же время очевидно, что «чужим» может быть не только представитель другой культуры, но и человек своей культурной традиции, по той или иной причине рассматривающийся конкретным деревенским социумом как «не-свой», так что при общении с ним необходимо соблюдать определенные поведенческие нормативы. Именно подобным правилам поведения и посвящена данная статья.

В настоящее время отношение к «чужести» в традиционной культуре двойственно. Чужие рассматриваются как враждебные и опасные для человека, как существа демонической природы [Агапкина 1994; Лотман, Успенский 1982]. Особенно интересны в этом аспекте работы лингвистов по изучению коннотации прецедентных географических названий. Они отмечают, что в географическом континууме выделяются две группы названий, первые из которых связаны со своим миром, «который в той или иной степени хозяйственно освоен» [Березович 2007], а вторые — с чужим, который не освоен и отчасти враждебен [Березович 2000]. Таким образом, с одной стороны, чужие — носители опасного, греховного, потустороннего, а с другой — носители сакрального начала [Белова 1997; Белова 1998; Белова 2000; Давыдова 1998; Маслинский 2000; Топоров 1990].

Критериями, по которым в рамках той или иной традиции выделяется чужой человек, могут выступать внешний облик, речевые особенности, характер-

ные черты быта, поведенческие стереотипы, конфессиональная принадлежность и т. п. [Белова 1998; Белова 1999; Пивоварчик 2003; Сморгунова 2003; Спивак 2003].

Большинство современных исполнителей довольно уверенно говорят о том, что чужак отличается от местных жителей внешним обликом (цветом волос, глаз, ростом и т. п.): *«Чужого, его всегда видно — он другой, обличьем другой»* (Зап. от Федора Трифоновича Барина, 1919 г. р., п. Каменка, Вичугский р-н, Ивановская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1998 г.) [ЛАА]. *«А вы не наши, девочки. Сразу видать, не местные, наши так не ходят»* (Зап. от Веры Павловны Поволокиной, 1923 г. р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА]. *«У наших таких глаз нету, наши-то все светлые, а у тебя яркие. <Соб.: Так у меня вроде серые и у Вас серые?» У нас как молоком разведёны, а у тебя яркие»* (Зап. от Павла Константиновича Фролова, 1928 г. р., г. Пошехонье, Ярославская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА]. *«<Соб.: А почему Вы считаете, что мы чужие?» Так у наших таких волос не бывает. У наших они пух-перо, а у тебя вон кака коса улётена. Нам и улести такое нечем»* (Зап. от Анастасии Ивановны Кукушкиной, 1928 г. р., г. Пошехонье, Ярославская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА]. *«Ой, как вы высокие-то, у нас таких и нет. Я думала, этот сарафан ляжет, а он вишь, чуть колена ниже — у нас бабы другого кроя. Была бы нашенская — сел как влитой»* (Зап. от Любови Ивановны Гариной, 1941 г. р., д. Непейцино, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1995 г.) [ЛАА].

Казалось бы, определенные стандарты внешности не предполагают соблюдения правил, поскольку даются от рождения. Однако внешность чужого человека привлекает к себе внимание, и коренной житель должен соблюдать целый ряд правил, чтобы по внешности не напоминать чужого. Большинство таких предписаний должны соблюдать родители во избежание появления на свет ребенка с чертами, не свойствен-

ными представителю данной традиции. Так, во Владимирской обл. одна из групп населения — немцы, отличительной чертой которых с точки зрения русских является то, что все они яркие блондины. И хотя антропологические черты жителей данного региона не исключают светлого цвета волос и у русского населения, отличие русских от немцев именно по цвету волос является дифференцирующим признаком²: *«Мы русские, у нас светлые волосы, но не вот белые, а у немцев как вата вот. Белые-белые»* (Зап. от Валентины Николаевны Буйловой, 1940 г. р., г. Гороховец, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 2002 г.) [ЛАА]. *«Мы сивые, что ли, а они прям белого цвета, прям заметно»* (Зап. от Марии Федоровны Безбородовой, 1930 г. р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1994 г.) [ЛАА]. Именно для того, чтобы ребенок не родился похожим на немца, родители должны есть много «черных» ягод³, *«Немцы, они такие белые, и вот все очень боялись, что ребенок на немца-то похож будет. И вот, значит, говорили, что мамке надо есть гонобобелю, чтоб не родился, как немец, беленьким»* (Зап. от Нины Алексеевны Маровой, 1933 г. р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1994 г.) [ЛАА]. В тех населенных пунктах Владимирской обл., где чужими считаются не немцы, а татары, отличительным признаком которых являются именно темные волосы, беременным женщинам, напротив, не рекомендуется есть «черные» ягоды: *«Если брюхатая баба будет есть смородину — младеня татарчком родится, весь черненький»* (Зап. от Антонины Борисовны Волгановой, 1919 г. р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 2001 г.) [ЛАА].

² Необходимо отметить, что большинство людей во Владимирской обл., считающие себя этническими немцами, относятся к совершенно другому фенотипу — они брюнеты, в то время как в цвете волос местных жителей преобладают различные оттенки русого.

³ К «черным» ягодам относится черника, голубика, ежевика, черная смородина и т. п.

В Вологодской обл. чужими считаются татары и немцы, потому что «никогда не постытся» [Тенишевский архив. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Л. 13], и евреи — «народ хитрый и жадный» [Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376. Л. 12]. Особенностью внешнего облика инородцев на данной территории являются их рыжие волосы, а также то, что они «все левши» (Зап. от Сергея Ивановича Белова, 1919 г. р., с. Сяжма, Сямженский р-н, Вологодская обл. Соб. М. Г. Волкова. 1996 г.) [ЛАВ]. «Евреи, они все рыжие и пишут левой» (Зап. от Марии Петровны Ивановой, 1917 г. р., п. Вохтога, Грязовецкий р-н, Вологодская обл. Соб. М. Г. Волкова. 1997 г.) [ЛАВ]. «Немцы, они леворукие — всё наоборот у них» (Зап. от Анны Александровны Барковой, 1921 г. р., пос. Чибсара, Шекснинский р-н, Вологодская обл. Соб. О. В. Карпова. 1998 г.) [ЛАК]. Чтобы дети не родились с «чужими» признаками, беременные женщины должны соблюдать следующее: «Чтобы, значит, дитенок не родился рыжий, как немец, нужно беременной красное не носить. Вот чтоб ничего красного не было» (Зап. от Сергея Ивановича Белова, 1919 г. р., с. Сяжма, Сямженский р-н, Вологодская обл. Соб. М. Г. Волкова. 1997 г.) [ЛАВ]. «Если баба брюхатя, то не может слева сидеть, если буде слева сидеть — у её младенья леворукий будя, как еврей» (Зап. от Екатерины Александровны Дроновой, 1928 г. р., пос. Кадуй, Вологодская обл. Соб. О. В. Карпова. 1999 г.) [ЛАК].

Иногда в облике «чужих» прослеживаются зооморфные черты или скрытые дефекты. Так, полагают, что чудь имела шесть пальцев на ногах; во избежание подобного порока у будущего ребенка его мать должна есть нечетное число продуктов: «У чуди белоглазой как, вот как определяли, что чудь — пальчиков у них на ногах шесть. Вот если беременная будет есть по два там яблока или там по две картошки, то ребенок с шестью пальчиками родится — как у чуди» (Зап. от Клавдии Ивановны Борисовой, 1939 г. р., пос. Двинский, Верхнетотемский р-н, Архангельская обл. Соб. О. Н. Карпова. 1995 г.) [ЛАК].

Как видно из вышеприведенных примеров, чтобы избежать рождения

ребенка с признаками, присущими «чужому», существовали нормативы, предписывающие соблюдение беременной женщиной определенных правил поведения. Однако не только родители, но и сам человек был обязан соблюдать определенные предписания, чтобы не приобрести черт, характерных для облика чужака. Так, считается, что не надо водить рукой по столу, «а то как маришцы будешь — косорукая» (Зап. от Клавдии Александровны Долгополовой, 1914 г. р., с. Боровка, Котельничский р-н, Кировская обл. Соб. М. Г. Обижаева. 1991 г.) [Архив МГУ]. «Волосы ровно надо чесать, а если вихор какой торчит — будет, значит, у тебя хвостик, как, значит, у чуди» (Зап. от Павлы Ивановны Бородиной, 1923 г. р., п. Подюга, Коношский р-н, Архангельская обл. Соб. О. Н. Карпова. 1994 г.) [ЛАК].

Повсеместно распространены запреты на свист человека. Чаще всего мотивировкой такого запрета является опасение потери денег, но иногда это необходимо соблюдать, чтобы человека не принимали за немца: «Вот если человек свистит, то значит, он немец» (Зап. от Нины Алексеевны Маровой, 1933 г. р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА]. Цоканье свидетельствует о том, что человек принадлежит к чуди [Дранникова 2008, 21]: «Чудь вот как узнать — цокают они. Нельзя цокать-то, а то все скажут — чудь» (Зап. от Клавдии Ивановны Борисовой, 1939 г. р., пос. Двинский, Верхнетотемский р-н, Архангельская обл. Соб. О. Н. Карпова. 1993 г.) [ЛАК].

Если, говоря об особенностях внешности и поведения человека, наши исполнители в большинстве случаев под чужаком понимают носителя другой этничности или фенотипа, то, рассказывая об одежде, по которой можно узнать чужого человека, они чаще всего подразумевают горожанина или представителя другой конфессии. Во избежание причисления себя к чужим человеку нужно одеваться в соответствии с представлениями о «правильной» одежде. Раньше ее функцию выполнял народный костюм, который был не только социально и территориально значимым элементом народной куль-

туры, но и знаком, указывающим на принадлежность к группе «своих». На тех территориях, где сохраняются хотя бы отдельные элементы традиционного костюма, функционируют и прескрипции, с ним связанные [Добровольская 2001; Толстая 2004].

В настоящее время чаще всего в качестве элементов народного костюма, которые указывают на принадлежность к «своим», выступают платки и фартуки, реже пояса. Именно с ними связано наибольшее число запретов и предписаний, диктующих правила ношения одежды, характерные для конкретной локальной группы. Так, может регламентироваться цвет платка, способ его завязывания и т. п.: *«Мы платок узлом носим, под шей, а они (старообрядцы. — В. Д.) под булавочку. Если у бабы концы лежат — тут уж сразу видно: не наша, кулугурка она»* (Зап. от Любови Ивановны Гариной, 1941 г. р., д. Непейцино, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1994 г.) [ЛАА]. *«Наша баба, если не вдовая, то синий или черный платок никогда не оденет, а они такие носят. Если баба, особенно если молодая, в черном или синем — она не наша, она из сталоверов»* (Зап. от Нины Сергеевны Рогожиной, 1936 г. р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1998 г.) [ЛАА]. *«Вот мы так (показывает. — В. Д.) платок носим, он у нас ладненько на голове, а они под складочку так, так вот домиком стоит (показывает). Вот если под складочку, то уж точно не наша, кулугурка»* (Зап. от Марии Федоровны Безбородовой, 1930 г. р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1994 г.) [ЛАА].

Чтобы человека не приняли за чужого, ему необходимо носить одежду так, как это положено в его окружении. В противном случае нарушителя могут преследовать несчастья: *«Ой, вот тут мода у нас пошла, вот, значит, платок под складочку повязывать, ай, вот что так, как кулугурки. И вот молодые-то девки попробовали, а вот нельзя, и вот, значит, кто в девках остался, кто вдовами молодыми, не до моды. Нужно как у нас повязывать платок, а то несчастье какое будет»* (Зап. от Нины Алексеевны Маровой, 1933 г. р.,

д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1994 г.) [ЛАА].

В настоящее время различие в одежде между городом и деревней (за исключением одежды для работы в огороде) минимально. Однако с точки зрения деревенских жителей это не совсем так: *«Вот ты горожанка — сразу видно. Вы одеаетесь, может, и модняво, но небогато. Женщина, она богато должна одеваться, чтобы цветно всё, чтобы блестело, а ты вся серенькая какая, как монашка»⁴* (Зап. от Калерии Ивановны Волгановой, 1937 г. р., п. Пуксоозеро, Плесецкий р-н, Архангельская обл. Соб. О. Н. Карпова. 1997 г.) [ЛАК].

Вообще, понятие «богато одетая» зачастую является синонимом «одета по-нашему», хотя само представление о том, что такое богатство в одежде, по отношению к настоящему времени очень субъективно. Скорее, в данном случае следует говорить о понятии *социальной и культурно-антропологической нормы*, которая представляет собой «исторически сложившийся в конкретном обществе предел, мера, интервал допустимого (дозволенного) поведения, деятельности людей, социальных групп, социальных организаций» [Гишинский 1991, 74]. Норма — это обязательное правило поведения, соблюдение которого «обеспечено принуждением со стороны всего общества или его особых органов» [Першиц 1986, 91]. Действительно, большинство людей, занимающихся экспедиционной деятельностью, отмечают, что жительницы небольших городов и поселков, профессия (должность) которых не связана с физическим трудом, идут на работу очень женственно одетыми: юбки, блузки, платья и обязательно каблучки и макияж. Более того, появление в каком-либо учреждении человека в джинсах и футболке вы-

⁴ Это не индивидуальное восприятие, поскольку большинство опрошенных односельчан исполнительницы подтвердили, что *«ни бабы, ни девки у нас такую серятину не оденут, добротная одежда, приличная, но небогато»* (Зап. от Марии Алексеевны Волгановой, 1923 г. р., п. Пуксоозеро, Плесецкий р-н, Архангельская обл. Соб. О. Н. Карпова. 1997 г.) [ЛАК].

зывает недоумение: «*А вы точно из Москвы приехали, а то Вы как-то странно одеты, у нас так не ходят, Вы же всё-таки в отделе культуры*» (Н, п. Пуксо-озеро, Плесецкий р-н, Архангельская обл. Соб. О. Н. Карпова. 1997 г.) [ЛАК]. Большинство наших исполнителей уверены, что «*на работу надо ходить прилично одетым*. <Соб.: А что это значит?> Ну, в юбке, в блузке какой-нито, туфли на каблук, причепуришься, и вот так пошла. <Соб.: А если не так одет?> Тут уж точно скажут — чужой. Вот ты неправильно одета, вот почему ты с утра в брюках, почему ты в библиотеке в брюках, не девочка уже, нужно в юбке ходить» (Зап. от Веры Николаевны Искавяк, 1960 г. р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 2001 г.) [ЛАА]. Общественное мнение осуждает женщину, одетую более удобно, но неподобающе для определенной ситуации. Появление в общественном месте человека в одежде, не соответствующей норме, рассматривается как указание на то, что он не принадлежит данному социуму.

Между тем зачастую более удобной признается именно «чужая» одежда. Так, пинежане, занимающиеся охотой или отправляющиеся в дальний путь, надевают малицы, являющиеся одеждой самоедов, потому что «в ей не поддувает» [Калуцков 1998, 43—44]. Или: «*вот у нас так, фартук под грудь носят, а у их цельная завеска, и если баба в цельном, то кулугурка, а так наша. Издали видать. Но на Сергия, когда капусту рубим, мы тоже цельные завески одеваем, в них удобно*» (Зап. от Капитолины Игнатьевны Вороновой, 1925 г. р., с. Верхний Ландех, Верхнеландеховский р-н, Ивановская обл. Соб. М. Г. Волкова. 1998 г.) [ЛАВ]. В данном случае традиционная оппозиция свое = хорошее (для нас) — чужое = плохое (для нас) меняется, и чужая одежда, сохраняя значение чужой, становится хорошей и удобной, а потому допустимой для ношения.

Однако использование чужой одежды требует от человека соблюдения правил обращения с ней. Так, старообрядческий фартук-завеска, используемый во время рубки капусты, после завершения это процесса нужно было выстирать в проточной воде и положить «под

мороз»⁵ на ночь: «*Вот после-то завеску сьмешь, к реке вот, и там стиранешь, она-то не мараная обычно, чего там. И вот после ложишь ее под мороз, вот она ночью-то полежит, и вот уж тут высушишь и уберешь до следующего раза. А вот бы случай: так простирнули, и вот тут подсохло, и вот потом капуста вся и скисла, всё выкинули. Нельзя завеску так оставить*» (Зап. от Екатерины Алексеевны Абрамушкиной, 1928 г. р., с. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 2000 г.) [ЛАА]. Отметим, что аналогичные действия производят с холстами, на которых несут гроб. Их также необходимо оставить на улице на ночь «под росу» или «под снег», а затем убрать до следующего использования. В случае нарушения правил обращения с предметом человеку грозит болезнь и даже смерть. Как видим, используя не свойственную своей этнической или конфессиональной группе одежду, люди осознавали исходящую от нее опасность и необходимость защитных мер.

Нарушения правил ношения одежды могут нанести вред человеку именно из-за того, что он будет причислен к чужим: «*Вот мама говорила, что если платок, как сталовка, повязать, то в семье дети болеть будут. Каждый на свой лад одежду носить должен*» (Зап. от Анны Филипповны Кореневой, 1934 г. р., п. Берендеево, Переславский р-н, Ярославская обл. Соб. М. Г. Волкова. 1997 г.) [ЛАВ]. «*Вот бывает, что вот фартук наденешь, как у городских, мне вот внучка такой из городу привезла, так вот, говорят, нельзя — мор будет. Как от Бога заповедовано одеваться, так уж и надо*» (Зап. от Ульяны Николаевны Кисловой, 1923 г. р., п. Хохлово, Кадуцкий р-н, Вологодская обл. Соб. О. В. Карпова. 1996 г.) [ЛАК].

Помимо нормативов, связанных с внешними проявлениями оппозиции свой — чужой, есть и другие прескрипции, в которых также регулируются отношения с чужими. Прежде всего, это, конечно, религиозные нормативы, в основе которых лежит оппозиция крещеный — некрещеный. С точки зрения большинства наших исполнителей, «чу-

⁵ Под заморозок или под росу.

жие, они нехристи, они в Бога не веруют и в церкву не ходят» (Зап. от Зинаиды Степановны Москалевой, 1945 г. р., г. Тутаев, Ярославская обл. Соб. Д. В. Хохлов. 2003 г.) [ЛАХ]. Традиционно в такой системе некрещеными, а, следовательно, «чужими», являются все люди, о которых точно неизвестно, был ли над ними произведен обряд крещения. Таким людям запрещается приближаться к скотине, печь хлеб, носить воду, косить траву и т. п. Практически любое дело, так или иначе связанное с жизнью конкретного деревенского социума, чужаку делать запрещается (подробнее об этом см. [Добровольская 2008, 103]). Иногда «чужой» — это не человек некрещеный, а человек другой веры. *«Таки канты только филипповцы поют, а мы православные люди... Кто эти канты петь будет, тот от Бога отступил, тот Иуда. Говорят, что, если православный запоет такое, нечистый его до смерти доведет. Повесится или что»*⁶ (Зап. от Валентины Федоровны Морозовой, 1921 г. р., д. Гончары, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 2001 г.) [ЛАА].

В то же время широко распространено представление о том, что человек, попавший в чужую среду, может не соблюдать принятые там нормы поведения: *«Девушка она должна себя блюсти, одеваться скромненько, а городским всё можно — они ненашиенские»* (Зап. от Екатерины Михайловны Ивашевой, 1921 г. р., д. Пергола, Котласский р-н, Архангельская обл. Соб. М. Г. Волкова. 1999 г.) [ЛАВ]. *«На Благовещенье ничего нельзя начинать, у нас вот не начинают, а у вас можно, чужим не обязательно»*⁷ (Зап. от Нины Алексеевны Маровой, 1933 г. р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА].

Все вышеприведенные примеры в той или иной степени затрагивают правила, регламентирующие отношения между «своими» и «чужими» в ситуациях межэтнических или межконфессиональных контактов. Но в определенные моменты любой человек может оказаться «чужим»,

⁶ Подробнее об этом см. [Добровольская 2007, 26–28].

⁷ Аналогичные примеры см. [Добровольская 2008, 104].

а, следовательно, опасным для своей семьи или всего деревенского общества. Обычно чужими по отношению к своим оказываются люди, находящиеся в переходных состояниях (невесты, роженицы, рекрута и т. п.) или в состояниях недовольства (вдовы, солдатки). Иногда принадлежность к чужим зависит от возраста человека (дети, старики). Безусловно, каждое из этих состояний накладывает на человека те или иные поведенческие ограничения и требует соблюдения определенных нормативов.

Однако есть ситуации, когда свой и чужой — это не два разных понятия, а одно — «свой, который чужой». И в этой ситуации запреты реализуются особым образом. Работая во Владимирской обл., мы столкнулись с тем, что существует категория людей, которые не только должны соблюдать те же предписания, что и все члены деревенского социума, то есть «свои», но и ряд предписаний, которые распространяются на «чужих». Этими людьми являются замужние женщины разных возрастов, которые, выйдя замуж, покинули свою деревню и переехали в дом мужа.

Эта группа довольно четко осознает, что они не совсем свои, но в то же время и не совсем чужие. Именно это неопределенное состояние заставляет их особенно скрупулезно соблюдать предписания. Причина такого «законопослушания», во-первых, в боязни осуждения коренными жителями деревни: *«Вот у нас так никогда не делали. Ну, до обеда на Казанску, оно конечно, никто не работал. Пока служба в церкви, не работали. Праздник, грех тут работать. Все пожара боялись. Говорят, кто на Казанску работает, она того накажет. Ну уж вечером-то как не пойти косить! Тут самый покос. Тут уж все шли. А здесь не так, тут целый день не косят, не делают ничего. Я как-то, еще молодая была, говорю вечером: “Пойду погребу”. Ай, что началось! Как все ругались: “Ты, — говорят, — нас спалить хочешь, ты пожар накликаешь”. Я после зареклася. Ну, если уж у них тут такие порядки, то что ж. А у нас вот и косили, и гребли. Вечером-то можно было. А здесь ругаются старики»* (Зап. от Зои Алексеевны Антоновой, 1938 г. р., с. Борисово, Муромский р-н, Влади-

мирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 2006 г.) [ЛАА].

Стремление как можно правильнее выполнять предписания связано с идеей о том, что абсолютно свой человек если и нарушит какое-то правило, то всегда найдется «обходной маневр», ликвидирующий ущерб, а вот для «чужих среди своих» «обходных маневров» обычно нет. Более того, полагают, что ущерб от их неправильных действий более существенен, чем от неправильных действий совсем своих: *«Вот у нас говорят, что нельзя, чтоб баба девке косу чесала — она в девках останется. Я уж лет десять замужем была и вот на покосе золовка (она только в молодые сходила), вот на покосе у ей коса разметалась, а у ей волосы густые, самой тяжело справляться. Вот я ей учалась всё. Как свекровка убивалась — в девках вековать, как ругалась! А всё еще хужей получилось. Маня красивая была, от женихов отбою нет. Мы с ней всё смеялись, что выбрать надо побыстрее, чтоб свекровка не страдала. А только вот война началась, и её призвали, у нас тут девушек на Мундюг призывали, там зенитки были или что. Ну, вот её туда призвали, и она там так и померла девкой. Свекровка мне до самой смерти эту косу не простила. Всё говорила, что уж ладно бы в девках, а то вот и вовсе померла. А всё потому, что я ведь чужая тут, может, если б своя, то <Маня бы> жива осталась. Я вот до сих пор никого тут не плету, только вот внучку, а племянку вот не плела. У своих-то, может, обойдется (волосы под боженку положат), а у меня нет. Свекровка вот клала, а не помогло, вот померла Маня-то, а всё потому, что я чужая. Знала бы — да не в жизнь бы не сделала»* (Зап. от Аграфены Степановны Егуновой, 1918 г. р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 2001 г.) [ЛАА]⁸.

Люди, оказавшиеся в ситуации «своих чужих», вынуждены соблюдать нормативы, принятые в той местности, где они живут. Однако они хорошо помнят и при возможности соблюдают и нормативы, привитые им в детстве. Более того, иногда именно из-за конфликта нормативов они являются теми, кто

⁸ Подробнее об этом см.: [Добровольская].

помнит не только прескрипции той деревни, в которой ведется запись, но и мотивировки данных предписаний. Так, в с. Большая Брембола Ярославской обл. довольно широко распространен запрет женщинам дотрагиваться до топора. Необходимо отметить, что запрет этот довольно редкий и обычно распространяется лишь на плотницкий топор, то есть на рабочий инструмент «знающего человека», наделенный определенной сакральной силой (подробнее о прескрипциях, связанных с плотником, см. [Добровольская 2007а]). В данном же случае речь идет о любом топоре, используемом как в плотницкой, так и в домашней работе. Большинство исполнителей, знавших данный запрет, на вопрос собирателя о его причинах отвечали: *«У вот у нас так принято было. Вот нельзя бабе топор трогать, и всё — не трогали»* (Зап. от Сергея Михайловича Ермолаева, 1921 г. р., с. Красное, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА]. И только две женщины, вышедшие замуж в Большую Бремболу, ответили более развернуто. *«Ой, и вот меня это тоже всегда <удивляло>, я вот сюда вышла из Красного: у нас у плотника, говорят, нельзя топор трогать. А тут нельзя все. Я спросила деда. И вот говорят, потому что мужики все перемрут, какие вроде несчастные случаи будут. Наверное, здесь какой случай был»* (Зап. от Веры Павловны Поволокиной, 1923 г. р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА]. *«Да, здесь с этим строго. У нас вот (в с. Ям. — В. Д.) только вот у плотника не брали, но там никто не брал, только его инструмент, а тут вот бабам до топора ни-ни, потому, говорят, мужики не своей смертью помрут»* (Зап. от Анны Алексеевны Петровой, 1924 г. р., с. Ям, Переславский р-н, Ярославская обл. Соб. В. Е. Добровольская. 1996 г.) [ЛАА].

Таким образом, для коренных жителей, которые не знают о существовании другой формы запрета, мотивировка неинтересна, они принимают запрет как определенную данность — «так принято». У «чужих» людей, которые в силу жизненных обстоятельств оказались включенными в круг предста-

вителей определенной локальной традиции, отдельные элементы которой не совпадают с известной им с детства, возникает естественное желание понять причину запрета, а узнав ее, стать одним из немногих хранителей подобной информации. Действительно, ряд исследователей отмечают, что именно те, кто уже в зрелом возрасте попал в круг людей, чьи поведенческие нормы отличаются от привитых им в детстве, не только обращают на это внимание, но и пытаются найти причины различий, превращаясь в своего рода «стихийных фольклористов».

В настоящее время, вероятно, необходимо говорить об активной вербализации прескрипций, регулирующих отношения между своими и чужими. Мы полностью согласны с мнением С. Е. Никитиной [Никитина 2005] о том, что норматив является способом защиты традиционной культуры от разрушения. Добавим также, что, с нашей точки зрения, норматив выступает средством самоидентификации, когда знание о нем включает человека в круг «своих». Поскольку от «чужого» человека исходит опасность, то нормативы, регулирующие возможные контакты с чужаками, выполняют, прежде всего, обережную функцию, которая осознается и открыто декларируется всеми носителями традиции. Очевидно также, что нормативы, регулирующие отношения с посторонними, являются и средством сохранения своей идентификации как члена конкретного коллектива и противопоставления себя представителям других сообществ.

Литература

- Агапкина 1994 — *Агапкина Т. А.* Чужой среди своих // Миф и культура, человек — не-человек. Тезисы конф. М., 1994. С. 15—18.
- Агапкина, Невская 1995 — *Агапкина Т. А., Невская Л. Г.* Гость // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 531—533.
- Белова 1997 — *Белова О. В.* Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997. № 1. С. 25—32.
- Белова 1998 — *Белова О. В.* Инородец // Славяноведение. 1998. № 6. С. 22—24.
- Белова 1999 — *Белова О. В.* Инородец // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 414—418.
- Белова 2000 — «Чужие» в Полесье / публ. и коммент. О. В. Беловой // Живая старина. 2000. № 3. С. 9—10.
- Березович 2000 — *Березович Е. Л.* «Чужаки» в зеркале фольклорной ремотивации топонимов // Живая старина. 2000. № 3. С. 2—5.
- Березович 2007 — *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Беспамятных 1999 — *Беспамятных Н. Н., Кобяк Г. Н., Розенфельд У. Д.* Пограничный регион как социокультурная проблема // Менталитет восточных славян: история, современность, перспективы. Мат. междунар. науч. конф. Гомель, 27—28 окт. 1999 г. / под ред. В. В. Кириенко. Гомель, 1999. С. 112—114.
- Бочечкаров 1859 — *Бочечкаров Н.* О нищенстве и разных видах благотворительности // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. М., 1859. Кн. 3. С. 54—57.
- Верняев 2007 — *Верняев И. И.* Историко-этнографическая характеристика этнотерриториальных групп русских. Ч. 1. Русские в Казахстане и российско-казахстанском пограничье в XVIII — начале XX в. Учеб.-метод. пособие. СПб., 2007.
- Виноградова, Левкиевская 2010 — Народная демонология Полесья. Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010.
- Владыкина 2004 — *Владыкина Т. Г.* О финно-угорском и славянском в исторической динамике фольклорного пространства России // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Вып. 2. Мат. российско-финского симпозиума. Архангельск, 20—21 ноября 2003 г. Архангельск, 2004. С. 25—32.
- Гилинский 1991 — *Гилинский Я. И.* Социология девиантного поведения как специальная социологическая теория // Социологические исследования. 1991. № 4. С. 72—78.
- Гуцол 2007 — *Гуцол Н. Н., Виноградова С. Н., Саморукова А. Г.* Переселенные группы кольских саамов = Kola saami relocated groups. Апатиты, 2007.
- Давыдова 1998 — *Давыдова Ю. А.* Представления о «чужом народе» в Уржумском районе // Живая старина. 1998. № 4. С. 35—37.
- Дианова 1997 — *Дианова Т. Б.* Этническая самоидентификация в фольклоре региона, тема и фактор формирования жанровой системы // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 2. М., 1997. С. 9—20.

Добровольская — Добровольская В. Е. «Чужие» в своей деревне, правила защиты «от себя» // Лотмановские чтения. В печати.

Добровольская 2001 — Добровольская В. Е. Семиотическая функция одежды в обрядах и несказочной прозе (по материалам экспедиций 90-х годов) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Приобщение детей к традиционной культуре, народный костюм. Сб. мат. науч.-практич. конф. Вып. 10. М., 2001. С. 110—117.

Добровольская 2007 — Добровольская В. Е. «Молитовки петь грешно...» // Живая старина. № 2. 2007. С. 26—28.

Добровольская 2007а — Добровольская В. Е. Типы прескрипций, связанные с профессией плотника в традиционной культуре Северной и Центральной России // Вятские родники. Сб. мат. восьмой науч.-практич. конф. Киров, 2007. С. 9—19.

Добровольская 2008 — Добровольская В. Е. Прескрипции, связанные с представлением о «своем» и «чужом» в традиционной культуре Русского Севера и Центральной России // Народные культуры Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 99—107.

Добровольская 2008а — Добровольская В. Е. Типы прескрипций, связанные с профессией гармониста // Humanitaro zinatnu vestnesis. Nr. 14. Daugavpils Universitates Humanitara fakultate. 2008. Lpp. 7—15.

Добровольская 2008б — Добровольская В. Е. Типы прескрипций, связанные с профессией гончара в традиционной культуре // Российская провинция, история, традиции, современность. Рождественский сборник. Вып. 15. Ковров, 2008. С. 243—248.

Зельцер 2006 — Зельцер А. Евреи советской провинции. Витебск и местечки. 1917—1941. М., 2006.

Золотова 2000 — Золотова Т., Иванова Л., Большова Н., Вишнякова Н. Современное состояние традиционного фольклора русских республик Марий Эл. Йошкар-Ола, 2000.

Ивлева, Лурье 1997 — Ивлева Л. М., Лурье М. Л. Ряженный-демон, ряженный в демона // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Вып. 1. Oakland, 1997. С. 63—82.

История евреев 1994 — История евреев на Украине и в Белоруссии: Экспедиции. Памятники. Находки (Труды по иудаике. Сер. «История и этнография». Вып. 2). СПб., 1994.

Калуцков 1998 — Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л. В., Родионова Е. А. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998.

Кербелите, Новиков 1993 — Кербелите Б. П., Новиков Ю. А. Русский народный календарь и его литовские соответствия. Вильнюс, 1993.

Кормина, Штырков 2001 — Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 206—231.

Левкиевская 2004 — Левкиевская Е. Е. Нищий // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. 408—411.

Листова 1991 — Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография. 1991. № 2. С. 37—47.

Листова 2006 — Листова Т. А. Семейные обряды русско-белорусского пограничья в контексте этнополитической истории. XIX — начало XXI вв. Дис. ... канд. ист. наук. М., 2006.

Лотман, Успенский 1982 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («Свое» и «чужое» в истории русской культуры) // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1982. Вып. 576. С. 110—121.

Мадлевская 2002 — Мадлевская Е. Л. Ряженье (Машкаровка) // Русский праздник. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2002. С. 493—501.

Маслинский 2000 — Маслинский К. А. «Литва — она все заляет» // Живая старина. 2000. № 3. С. 5—9.

Мороз 1998 — Мороз А. Б. Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. М., 1998. Т. 2. С. 114—125.

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

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

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

Новиков 2007 — Фольклор старообрядцев Литвы: тексты и исследование. Т. 1. Сказки. Пословицы. Загадки / изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2007.

Новиков 2009 — Фольклор старообрядцев Литвы: тексты и исследование. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.

Першиц 1986 — Першиц А. И. Норма социальная // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1. Социально-экономические отношения и сионормативная культура. М., 1986. С. 91.

Пивоварчик 2003 — Пивоварчик С. Этноконфессиональные стереотипы в поликульту-

турном регионе (по материалам историко-этнографического изучения местечек Белорусского Поманья) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 361—375.

Плотникова 2002 — Плотникова А. А. Перекресток и распутье в народной культуре Полесья // Живая старина. 2002. № 4. С. 4—6.

Разумова 2008 — Разумова И. А. «Аборигены» и «мигранты»: проблемы аккультурации и культурной дистанции коренного и городского населения Крайнего Севера // Народные культуры Европейского Севера: мат. республиканской науч. конф. (Архангельск, 15—17 октября 2007 г.). Архангельск, 2008. С. 28—33.

Росман 1995 — Росман М. Еврейская община в Польше: географические и демографические факторы, правовой статус // Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Ч. 1—2. Тель-Авив, 1995. С. 3—96.

Русская изба 1999 — Русская изба (внутреннее пространство, убранство дома, мебель, утварь). Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 1999. С. 37—42.

Русские в Омском Прииртышье 2002 — Русские в Омском Прииртышье (XVII—XX века): Историко-этнографические очерки / отв. ред. М. Л. Бережнова. Омск, 2002.

Савельева 2005 — Савельева Н. М. Региональная стилистика русской народной музыки. Русско-белорусско-украинское пограничье. Исследование. М., 2005.

Сморгунова 2003 — Сморгунова Е. СВОЙ? ЧУЖОЙ! В русских пословицах и поговорах // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 176—186.

Спивак 2003 — Спивак Р. Свои — чужие — другие? // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 447—465.

Сто еврейских местечек Украины 2000 — Сто еврейских местечек Украины: Исторический путеводитель. Вып. 2. Подолия. СПб., 2000.

Толстая 2000 — Толстая С. М. Мир живых и мир мертвых, формула сосуществования // Славяноведение. 2000. № 6. С. 14—20.

Толстая 2004 — Толстая С. М. Одежда // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. С. 523—533.

Толстая 2009 — Толстая С. М. Род, родство // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 441—445.

Толстой 1995 — Толстой Н. И. Граница // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 537—540.

Толстые 1974 — Толстые Н. И. и С. М. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Мат. Всесоюзного симпозиума по вторич-

ным моделирующим системам. Тарту, 1974. [Т.] 1 (5). С. 42—45.

Топоров 1983 — Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст, семантика и структура. М., 1983. С. 227—284.

Топоров 1990 — Топоров В. Н. Образ соседа в становлении этнического сознания (русско-литовская перспектива) // Славяне и их соседи. Вып. 2. Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990. С. 4—14.

Трубачев 1959 — Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.

Фольклор народов Поволжья 1989 — Фольклор народов Поволжья: Проблемы регионального изучения. Йошкар-Ола, 1989.

Цивьян 2000 — Цивьян Т. В. Об одном классе персонажей низшей мифологии: профессионалы // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. 177—192.

Черепанова 1983 — Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

Штетл 2008 — Штетл, XXI век: Полевые исследования. СПб., 2008 (Studia Ethnologica. Вып. 5).

Furnham, Bochner 1986 — Furnham A., Bochner S. Culture Shock, Psychological reactions to unfamiliar environments. — L. & N. Y., 1986.

Сокращения

Архив МГУ — Архив кафедры устного народного творчества Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

ЛАА — Личный архив автора.

ЛАВ — Личный архив М. Г. Волковой.

ЛАК — Личный архив О. Н. Карповой.

ЛАХ — Личный архив Д. В. Хохлова.

Личные архивы бывших студентов и аспирантов филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Тенишевский архив — Архив Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (Российский этнографический музей. Ф. 7. Оп. 1. и Оп. 2).

Summary. This article focuses on the rules of conduct that must be followed when dealing with strangers. The knowledge of a standard is a means of self-identification, regulates the possible contacts with outsiders, and has a protective function. Rules of interaction with the “strangers” is a means of preserving the member identity of a particular group; this was the way people contrasted themselves with representatives of other communities.

Key words: “strange”, “home”, believes, taboos, and prescriptions, standards.