

3.

ОПАХИВАНИЕ: РИТУАЛЬНАЯ АГРЕССИЯ И САМООРГАНИЗАЦИЯ

В своем очерке я расскажу об окказиональных обрядах, совершавшихся русскими крестьянами в ситуациях эпидемий и эпизоотий в XIX — начале XX века. Начну с сопоставления двух примеров, относящихся к сопредельным регионам и к одному бедственному событию — эпидемии холеры 1892–1894 годов. Первый относится к Белозерскому уезду Новгородской губернии.

Холера данной местности тоже (как и голод. — А. С.) не коснулась. Хотя и были заболевания холерой в соседнем с волостью Череповецком уезде и даже в смежных волостях Белозерского уезда, но крестьяне данной

местности ко всем мерам, предупреждающим занесение заразы, относились равнодушно и даже шутили, говоря: «К нам за болото холере не попасть». Иные говорили, что если Бог не накажет, то и без предосторожностей холера не придет, а если Бог захочет наказать нас за грехи, то никакие меры и предосторожности не помогут¹.

К счастью, нам известно, что в это же время происходило в том самом Череповецком уезде (той же Новгородской губ.). Началось так же, да отлилось в иное.

Холера приходит по Божьему попущению на людей сильно согрешивших — в наказание и для испытания твердости веры людской в Истинного Христа. В 1894 г. из газет распространились в народе слухи о холере. Это известие не произвело на народ никакого впечатления; конечно, жалели, что гибнут крещеные, но крещеные эти чужие, да и опасность эта еще далеко (ср. реакцию многих на первые известия о коронавирусе в Китае. — А. С.). «К нам не пойдет холера: у нас леса, она лесов боится, не пустит ее „хозяин леса“», — говорили крестьяне. Властями и земством были назначены санитарные попечители, на обязанностях которых лежало распространение санитарных сведений среди населения по данной инструкции и распоряжения об устранении из селений нечистот, загрязняющих воздух. Я был в числе санитарных попечителей² и в июне месяце ходил по деревням, собирал сходы, толковал крестьянам, как следует беречь себя от холеры; крестьяне выслушивали меня, но в одной деревне бойкий из крестьян со смехом сказал: «Ты, пожалуй насажешь, благо язык-то одним концом привязан». Другие крестьяне согласились с мнением умника-соседа и ничего не предприни-

¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губ. Ч. 1: Белозерский, Боровичский, Демянский, Кирилловский и Новгородский уезды. СПб., 2011. С. 212.

² Корреспондент — учитель одноклассного училища с. Покровского Шухтовской вол. Череповецкого у. Новгородской губ.; по происхождению крестьянин.

мали для сбережении от холеры. В с. Покровском я потребовал очистку пруда, находящегося среди самого села и распространявшего страшное зловоние. Крестьяне и слышать не хотели, отзываясь страдной сенокосной порой. Я настоял на чистке пруда при помощи земского начальника. Говорят, крестьяне обещались при случае поколотить меня. Но вот в начале августа прошел слух, что в с. Богородицком (в 22 вер.) холера народ валит; слух был подтвержден нашими крестьянами, которых не пустили проехать через Богородское в г. Череповец. Крестьяне опять говорили, что у них «сторона лесная, дедушка лесовой не пустит холеру», но уж не с той уверенностью, как раньше, когда холера была за сотни верст (Когда covid-19 докатился до Италии, нам тоже стало тревожнее. — А. С.). Наконец, пришла холера в соседнее село Михайловское, отстоящее на 10 вер. от нас, и окруженное тоже лесами. Поведение крестьян круто изменилось. Старики и старухи поспешили воспользоваться Успенским постом, начали говеть и приобщаться, **чего в другие годы совсем не бывало** (полужирный шрифт мой. — А. С.); крестьяне начали ходить ко мне и к священнику, да спрашивать, как бы жить так, чтобы «охраниться» от холеры; на жнитве бабы перестали пить воду из первой попавшейся лужи, *а начали брать с собой в рученьках из дома более чистую воду*, иные даже прокипяченную; заболевшие поносом бежали *в волостное правление или ко мне за каплями Боткина*, которые были высланы земством. (С того времени крестьяне запомнили фамилию составителя капель и сами теперь покупают их в аптеке.) При вторичном обходе селений многие из них найдены мною с вычищенными улицами, как к празднику; крестьяне в этот раз внимательно слушали мои советы, и состоятельная часть населения стала исполнять их. Находились храбрецы, или вернее отчаянные, которые ни на что не обращали внимания, говорили: «Двух смертей не будет, одной не миновать, когда-нибудь да умирать». «Неужели на том свете хуже этого будет», — спрашивали они. Оказались и трусы: один крестьянин серьезно говорил, что как только появится холера в нашем приходе, он уедет с семьей на свою пустошь «Беляево», удаленную от селений со всех сторон верст на 5, и построил там на всякий случай избушку, поговаривали и другие, что в лес убегут. Я заметил тогда, что богатые люди трусили больше бедных; это видно было из того, что бедные сами редко заговаривали о холере и неохотно поддерживали разговор о ней как о явлении, по их мнению, пустом, а богатые, напротив, постоянно толковали об опасности, читали *розданное мною в деревнях печатное «Предостережение»*, двое написали духовные завещания. Бедняки уповали на Бога: «А что Бог даст, никто как Бог», богатые благоразумно возражали: «Бог-то Бог, да и будь сам не плох» и принимали меры предосторожности (перед завтраком, обедом и ужином пили, напр., по рюмочке перцовки, «поп, — говорят, — научил, сказывает перцовка — хорошо»)³.

Здесь я прерву изложение примера, чтобы продолжить его в своем месте.

Несмотря на некоторую неизбежную степень тенденциозности сообщений (корреспонденты — сельские учителя, второй из них к тому же занимал должность санитарного попечителя), в психологическом отношении они со всей очевидностью весьма точны — я думаю, каждый из нас легко найдет в них аналогии с реалиями сегодняшней пандемии. Так, и у нас есть свои болота и свои леса (например, дачи⁴), бегство в которые, очевидно, является исторически выработанной реакцией на катаклизмы. И пока событие не становится событием личного опыта, оно не принимается всерьез⁵.

Приведенные примеры высвечивают ряд важных обстоятельств, среди которых наиболее для нас существенное — конфликт автохтонного и официального дискурсов вследствие различия в трактовке каузальности события (т. е., в нашем случае, причины бедствия).

Впервые в Российской империи холера в масштабе эпидемии случилась в 1830 году (хотя единичные случаи фиксировались и ранее), проникнув в Россию из Азии — из Индии через Персию, за что ее и прозвали «Азиатской гостьей»⁶. Пройдя по южным и центральным губерниям, она к сентябрю 1830 года добралась до Москвы, а к июню 1831 года, несмотря на карантинные меры, до Санкт-Петербурга. В дальнейшем последовало еще несколько эпидемий, самыми страшными из которых были эпидемии конца 1840-х, конца 1870-х, начала 1890-х годов. Соответствующих знаний о болезни и, следовательно, о методах ее лечения

³ Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 2: Череповецкий уезд. СПб., 2009. С. 323.

⁴ Так, эксперты ТАСС и риэлторы засвидетельствовали, что «значительный рост спроса на аренду и покупку дач и загородных домов зафиксирован по всей России на фоне режима самоизоляции» (URL: <https://tass.ru/nedvizhimost/8448061>).

⁵ Разумеется, надо принимать в расчет существенную разницу в масштабах эпидемий. Эпидемия холеры 1830–1831 гг. унесла ок. 200 тыс. жителей Российской империи, 1848 г. — ок. 700 тыс., 1892–1893 гг. — ок. 300 тыс. (Золотницкий В. Н. Азиатская холера. Причина ее, пути распространения и меры борьбы с нею. Н. Новгород, 1919. С. 5). Согласно данным Тенишевского архива, в некоторых селах легкой формой холерины переболело все население (Русские крестьяне. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 2: Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб., 2006. С. 174). Таким образом, возможность (или необходимость) абсорбировать событие в личный опыт была несколько выше, чем сегодня.

⁶ Холера // Энциклопедический словарь / под. ред. К. К. Арсеньева, Ф. Ф. Петрушевского. СПб., 1903. Т. 74. С. 507. Российская эпидемия явилась частью мировой пандемии холеры, уже второй по счету; всего с 1817 по 1975 г. насчитывают 7 таких пандемий.

у медицины того времени не было. Холера распространялась прежде всего через питьевую воду, в медицине же главенствовала восходящая еще к Гиппократу «миазматическая теория», согласно которой болезнь распространялась по воздуху посредством продуктов гниения — миазмов, следовательно, что не воняло, то не считалось заразным; смертельный исход наступал главным образом вследствие катастрофического обезвоживания организма, маститые же врачи считали вызывающие его диарею и рвоту не симптомами болезни, а свидетельством выздоровления⁷. Данный взгляд держался в науке до начала XX века, несмотря на открытие в 1883 году холерного вибриона Робертом Кохом. Лечили традиционно кровопусканием, горчичниками, каломелью (однохлористой ртутью), горячим чаем и др.; позже появились более действенные средства, как упомянутые уже капли Боткина. Назначались специфические диеты, режим дня и профилактические средства, такие как нюхание уксуса, обтирание «деревянным маслом» и др. В качестве профилактической санитарной меры предписывалась обработка помещений раствором охлоренной извести. Вводились карантин, организовывались холерные больницы и бараки. Как описывает Дмитрий Шерих, в Санкт-Петербурге меры эти приводились в исполнение зачастую совершенно бездумно (в больницы забирали просто пьяных людей, могли полностью блокировать на вход и выход дома, где обнаруживался холерный больной и т. п.), что явилось одной из причин негативного отношения к врачам, доходившего до их избиений и убийств, и правительственным мерам

⁷ Шах С. Пандемия: всемирная история смертельных вирусов. М., 2017. С. 189–190.

вообще, а также и знаменитого холерного бунта 1831 года⁸.

В деревне отношение к врачам и санитарным мерам также колебалось между недоверием и открытой враждебностью. Это касалось мер как против холерной эпидемии, так и против эпизоотий (падежей скота) — еще одного масштабного бедствия для деревни. «Они (врачи. — А. С.) только скотину портят» (Псковская губ.)⁹. «К нам в село, — рассказываю старики, — приходил дохтур лечить холеру: как кого помажет, так тот и заболает; кто успевал смыть его мазь, тот и выздоравливал. Следовало бы такого дохтура в шею гнать, да начальства боялись» (Ярославская губ.)¹⁰. Санитарные предписания крестьянами не соблюдались или соблюдались совершенно формально (чтобы угодить начальству). Чтобы принудить крестьян к их исполнению, врачам и земству приходилось прибегать к помощи полиции (Псковская, Новгородская губ.)¹¹, таким образом, санитарные меры проводились подчас насильственно. Сами врачи подвергались со стороны крестьян угрозам и насилию, вплоть до убийств. Но дело здесь главным образом не в непонимании крестьянами смысла проводимых мер или неумелой / неэтичной тактике врачей. С точки зрения крестьян, как уже было видно в примерах, эпидемия была божьим наказанием. Таким образом, в основе антагонизма лежало фундаментальное различие во взглядах на причину и природу бедствия. В то время как врачи хотели рациональными (вне зависимости от их правильности/ошибочности) методами справиться с «объективной» проблемой жизни физиологических

⁸ Шерих Д. Ю. Агонизирующая столица. Как Петербург противостоял семи страшнейшим эпидемиям холеры. М., 2014. С. 39–40.

⁹ Русские крестьяне. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. СПб., 2008. С. 243.

¹⁰ Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 368–369.

¹¹ Там же. Т. 6. С. 243; Т. 7. Ч. 4: Тихвинский уезд. СПб., 2009. С. 21.

тел, крестьяне проживали тотальное предстояние лицом к лицу с являющим свою волю сверхъестественным — божественной силой или/и враждебным агенсом.

Бывает падеж скотины и у нас, но, благодаря Бога, еще не часто. <...> Падеж насылает сам Бог. Ездят во время заразы фельдшера и доктора, чтобы прекратить падеж, но от них не бывает пользы — ровно (словно) еще больше будет валиться скот от ихней езды (посещения), а по-нашему, в этом только может помочь один Бог, а иногда помогает и деревянный огонь, который мы достаем из колосников с овина (огонь достается чрез трение одного сухого дерева об другое), и когда достанем, то разведем костры в прогоне и в подскотине и чрез них прогоняем скотину. После этого, по нашему замечанию, будет околевать скотины меньше (Вологодская губ.)¹².

Тем самым действия врачей, несущие вместе с собственно медикаментозной составляющей и методы внешнего контроля и организации (методы власти), входили в противоречия с принципами самоорганизации крестьянского жизненного мира, состоящими в выстраивании отношений между социальным и сверхъестественным. Случаи болезни, заболевших людей или скот крестьяне нередко от врачей и властей скрывали. Иногда они предпочитали умереть, чем пойти к доктору.

Есть некоторые крестьяне, которые скорее умрут, нежели обратятся в врачу или фельдшеру. Так крестьянин в д. Дору Иван Семенов сильно заболел, родные стали ему говорить, что нужно съездить за фельдшером, на что

¹² Русские крестьяне. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007. С. 370.

больной сказал: «Позовите-ка лучше батюшка, пусть он меня исповедует да причастит». Священник, исповедовавши и приобщивши больного св. тайнам, посоветовал ему обратиться за советом к фельдшеру, больной на это сказал: «Если Бог сулит выздороветь, то и без всякого фельдшера выздоровлю, а если помирать, фельдшер уже не поможет» (Вологодская губ.)¹³.

Особенно крестьяне боялись быть похороненными заживо, что, по их мнению, практиковали врачи и власти. «Самой-то смерти не боялись, — рассказывают крестьяне, — а боялись, как бы живого не схоронили. В ту пору немало живых зарывали: иной раз несут в гробу покойника, а у него пальцы и ступни дрыгают»¹⁴. Как объяснял врач В. Н. Золотницкий, посмертные движения конечностей связаны с характерными для холерного заболевания сокращениями мышц, что и вызвало, по его мнению, в «темных массах» подозрение, что больных хоронят живыми¹⁵. Но для самих крестьян «факт» захоронения живьем имел особый смысл, о чем я скажу ниже. Отмечу, что когда эпидемии превращались из гипотетической опасности в насущную действительность, отношение крестьян к медицинским мерам менялось, но менялось опять же специфическим образом: как уже было видно в одном из примеров, они бросались принимать лекарства; но при этом крестьяне считали, что действие медикаментов должно быть мгновенным (даже подчас старались употребить за раз весь прописанный курс¹⁶). Таким образом, действие лекарств в их представлении равнялось действию магических процедур / снадобий, а врачи при-

¹³ Там же. Т. 5. Ч. 1: Вельский и Вологодский уезды. СПб., 2007. С. 433.

¹⁴ Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 369.

¹⁵ Золотницкий В. Н. Указ. соч. С. 16.

¹⁶ Русские крестьяне. Т. 5. Ч. 1. С. 433.

¹⁷ Ср. в этой связи: «Я остановил кровотечение (повреждение сонной артерии) и настоял на том, чтобы пациента доставили на станцию, однако его родственники на это не согласились. Я ухаживал за ним несколько дней подряд. Воспаление и опухоль уменьшились до такой степени, что он мог без большого труда говорить и есть. И разве не решились они однажды сорвать с него повязку? (Жители Замбези полагают, что наши лекарства должны действовать, подобно чарам, немедленно.) Когда я появился, обескровленный человек уже находился на грани смерти». «Туземцы проглотят все, что вы захотите, — говорит Жермон, — однако действие лекарства должно быть немедленным. Если вы станете говорить им о режиме, лечении, мерах гигиены, они не будут вас слушать» (*Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет*. СПб., 2002. С. 340).

¹⁸ Русские крестьяне. Т. 6. С. 240.

¹⁹ Там же. С. 369. Аналогичные данные имеем по Владимирской, Тверской, Ярославской, Калужской, Вологодской, Новгородской губ. (Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.). СПб., 1993. С. 269; Русские крестьяне. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. С. 475; Т. 2. Ч. 2. С. 369; Т. 3: Калужская губ. СПб., 2005. С. 542; Т. 5: Вологодская губ. Ч. 4: Тотемский, Устьсысольский, Устюжский

равнивались к знахарям (как до этого — к колдунам, портящим скотину)¹⁷.

Упование на божественное предопределение бедствий было распространено среди крестьян повсеместно — в случае, если беда еще в стороне, помогая, очевидно, сохранять беспечность, а если уже нагрянула — покорность судьбе. Например:

В холерное время наши крестьяне держали себя можно сказать чисто стоически: «Божья воля, против Бога не пойдешь», — вот что было обычным ответом крестьян при рассказах о надвигающемся бедствии (Псковская губ.)¹⁸.

Холеру, как бедствие, посылает Бог за нашу неправду, чтобы мы опомнились, от нее избавиться доктор не в силах, — а умереть все равно надо, — привел бы только Бог умереть с покаянием», — так смотрит наш народ на подобные бедствия (Санкт-Петербургская губ.)¹⁹.

То же относилось и к иным бедствиям: морского, пожар, градобитие, буря, нашествие вредных насекомых, неурожай и его следствие — голод — все это наказание или пощущение со стороны божественной силы²⁰. «С Богом-то ничего не поделаешь: как не даст Бог дождю, ничто расти не станет!»²¹ — говорили нижегородские крестьяне в отношении неурожая и голода.

С точки зрения О. А. Суховой, подобная «твердая убежденность в божественном предопределении в условиях хозяйствования высокой степени риска выполняла своего рода компенсационную функцию»²².

Но для нас более важно другое. Бедствие, таким образом, представало как сообщение/

акция сверхъестественного патрона, либо само по себе как персона, либо как то и другое вместе. Явленная воля божества или/и появление вредоносного агенса требовали ответных акций. Врачи и крестьяне, как я уже сказал, не могли понять друг друга — они по-разному смотрели на данный феномен и по-разному его проживали: для первых холера или скотский падеж были объективными явлениями, на которые можно было инструментально воздействовать, для вторых — лицом, с которым надо было взаимодействовать (либо сообщением, за которым это лицо стояло).

Здесь мы говорим об известной диалогической модальности крестьянского жизненного мира, вследствие которой и забота и кара, и причинность и владение вверялись ведению сверхъестественных сил. «Новый дом когда закладывают, надо местечко выкупать — на все четыре угла денежки класть. Я вот живу, так ведь я не хозяйка-то, а хозяин у меня есть, на дворе живет»²³. «Это когда корову пускают первый раз в лес: „Соседушка-доброходушка, пой корми мою коровушку, не надейся на меня, может я просплю, может гулять уйду“»²⁴. Отсюда и вера в заступничество сверхъестественных покровителей — неважно, дедушки лесового, Бога или Царицы небесной. «Мы молебен Царице небесной отслужим, и она спасет и помилует нас, слава богу, она много исцеляет»²⁵, — отвечали новгородские крестьяне на известие о надвигающейся холере.

Перед нами непростое переплетение двух социально-психологических установок в отношении ко сверхъестественному, которые Юрий Лотман характеризовал как «договор»

и Яренский уезды. СПб., 2008. С. 217; Т. 7. Ч. 4. С. 195).

²⁰ См.: Русские крестьяне. Т. 1. С. 476; Т. 2. Ч. 1: Пошехонский уезд. СПб., 2006. С. 492; Ч. 2. С. 598; Т. 5. Ч. 4. С. 217; Т. 6. С. 243.

²¹ Там же. Т. 4; Нижегородская губ. СПб., 2006. С. 20.

²² Сухова О. А. Десять мифов крестьянского сознания. Очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX — начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008. С. 193.

²³ ФА СПбГУ, Бел20-45. Зап. от женщины, 1920 г. р., ур. хут. Зверевы, в д. Акинино Георгиевского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. 16.07.1994 г. Н. А. Славгородской, Е. Бажковой.

²⁴ ЭА РП, Dtxt07-060_Vol-Verch_07-08-10. Зап. от женщины, 1935 г. р., местной, в д. Горка Назарьевская Шелотского с/с Верховажского р-на Вологодской обл. 13.08.2007 г. Е. Б. Толмачевой, Е. А. Платоновой.

²⁵ Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 4. С. 195.

и «вручение себя», где, соответственно, имеют место, с одной стороны, взаимность, контрактность и эквивалентность отношений, а с другой, односторонняя и безусловная самоотдача во власть, лишенная всякой эквивалентности и реципрокности²⁶. Связано это, несомненно, с тем, что крестьянству необходимо было выстраивать единую систему из собственных автохтонных практик и представлений, имеющих преимущественно магический, договорный характер, и спускаемых «сверху» официальных религиозных идеологием путем ассимиляции последних.

Например, что касается насекомых-вредителей — поскольку они являлись наказанием Божиим за грехи, — то в некоторых местностях против них не предпринималось каких-либо мер (Ярославская, Псковская губ.)²⁷, более того, их принятие — если, к примеру, этих насекомых попытаться сжечь — считалось также грехом, влекущим за собой наказание (Ярославская губ.)²⁸.

Не раз отмечалось, что и при пожаре мужики стояли и глазели на горящий дом, не предпринимая ничего, чтобы потушить его, либо, по меньшей мере, не проявляя энтузиазма при тушении (хотя могли стеречь собственные дома, если они находились недалеко от пожара, могли вытаскивать имущество из близрасположенных домов, поливать их кровлю и стены) — Тверская губ.²⁹ В случае же пожара, произошедшего «от Божьей милости», т. е. от молнии, крестьяне даже боялись спасти имущество, считая это сопротивлением Богу, пославшему наказание за грехи (Вологодская губ.)³⁰.

Так же и в случае неурожая старики порицали даже ропот на него:

²⁶ Лотман Ю. М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллинн, 1993. Т. 3. С. 345–355.

²⁷ Русские крестьяне. Т. 2. Ч. 1. С. 496; Т. 6. С. 243.

²⁸ Там же. Т. 2. Ч. 1. С. 496.

²⁹ Там же. Т. 1. С. 475–476.

³⁰ Там же. Т. 5. Ч. 1. СПб., 2007. С. 204.

Бог знает, что делает, и на Бога роптать грех; может это к лучшему, чтобы мы не забывались, а почаще об Нем думали (Вологодская губ.)³¹.

Но, вместе с тем, данные ситуации могли быть разрешены магическими средствами / контрвысказываниями, в силу самого своего совершения обязывающими адресата к ответной реакции.

Так, чтобы избавиться от вредоносных насекомых, совершали молебен и крестный ход, после которых, что характерно, **тотчас же** налетала стая птиц и поедала червей (Тверская губ.)³².

Так же избавлению от пожара — главным образом остальной деревни, а не уже объятых пламенем дома — служили специальные обрядовые действия, такие как обход горящего дома с иконой и др.³³

Играет свою роль здесь и соотношение профанных и сакральных средств. Как показал в свое время еще Люсьен Леви-Брюль, для туземца (используя терминологию цитируемого автора) совершенно невозможно профанным образом вторгаться в ту область, в которой уже явила свою волю сверхъестественная сила³⁴. Нельзя сжечь вредителей, ниспосланных божеством, но можно применить молебен, избавлению от огня служат не противопожарные инструменты³⁵, но, опять же, магический жест.

В связи с этим уместно сказать и о грехе, который крестьяне декларировали в качестве подоплеки бедствия. Грех этот — преподносился ли он отвлеченно, просто как маркер правомочности божьего наказания (раз уж Бог наказывает, значит мы согрешили) или конкретно (сжег Богом посланных насекомых — за это сгорел дом) — далек от христианского его по-

³¹ Русские крестьяне. Т. 5. Ч. 4. С. 215.

³² Там же. Т. 1. С. 476.

³³ Подробно см. в очерке 5 настоящего издания. С. 130–152.

³⁴ См.: *Леви-Брюль Л.* Указ. соч. С. 212–248.

³⁵ Небезынтересно отметить: крестьяне могли считать, «что чем исправнее пожарные инструменты, тем чаще бывают пожары, а потому на инструменты эти не обращают никакого внимания» — Тверская губ. (Русские крестьяне. Т. 1. С. 520). По логике диалогического мировосприятия, где каждое действие есть высказывание, исправные, т. е. готовые к совершению соответствующей работы, инструменты могли, вероятно, привлечь соответствующее явление.

нимания, связанного с идеями нравственного падения, ответственности перед Богом, мук совести и искупления как внутренней работы. Здесь, по всей видимости, это вообще не нравственная категория. Этот грех — ошибка или нарушение (магического этикета, договора со сверхъестественным), которые можно исправить ритуалом либо покаянием, необходимость которого возникает лишь вследствие внешнего побуждения и о котором, как показывают наши примеры, раньше даже помышляли, а, следовательно, воспринимаемым как магический акт³⁶.

В силу все тех же диалогических основ крестьянского жизненного мира и сами болезнь или скотский падеж — т. е. сами явления — представляли в качестве персоны, враждебного сверхъестественного агенса. Так, холера, по рассказам крестьян, могла иметь облик огромного роста ужасной, черной женщины, с крючковатым носом, вливающей зелье в рот людям, для оберега от чего надо было на ночь рот закрещивать (Новгородская губ.)³⁷; женщины, одетой в белое, летающей по воздуху и рассыпающей ядовитые семена (Ярославская губ.)³⁸; либо она заражала своим зловонным дыханием³⁹, могла превратиться в любое живое существо — животное, человека, попа (Калужская губ.)⁴⁰ и т. п. В качестве персоны — человека, домашнего скота, собаки — являлась и Коровья смерть⁴¹. Болезнь приходила либо как самостоятельный агент, либо действовала по Божьему попущению (Новгородская губ.)⁴². Эта некоторая двойственность, по всей вероятности, задается масштабностью бедственного события: в силу этого божественный патрон

³⁶ См.: *Топоров В. Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М., 1998. С. 253; *Пирцио-Бироли Д.* Культурная антропология Тропической Африки. М., 2001. С. 168.

³⁷ Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 3. С. 323.

³⁸ Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 175.

³⁹ То есть в полном соответствии с официальной «миазматической» медицинской теорией того времени.

⁴⁰ Русские крестьяне. Т. 3. С. 320.

⁴¹ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 114–115.

⁴² Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 3. С. 323. Существовало также представление, что Господь может насыпать холерных мух, либо кусающих человека — Новгородская губ. (Там же. Т. 7. Ч. 2. С. 607), либо сажающихся на зелень — Ярославская губ. (Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 368).

и враждебный демон предстают фигурами со-размерного масштаба, что вызывает и определенную сложность для интерпретации. Я думаю, что если порасспросить информантов, то окажется, что, например, грыжа или чирей — всегда тоже персонифицируемые сущности — также появляются по попущению Божьему, но навряд ли ради избавления от них будут организовывать крестный ход вокруг селения.

Существовала в крестьянской среде и еще одна объяснительная модель происходящего — «теория» вражеского вмешательства. В качестве виновников эпидемии могли предстать: социалисты — из желания посеять смуту ходящие по деревням и кидающие отраву в воду (Калужская губ.)⁴³; «хлыны», т. е. воруы — отравляющие мясо в лавках холерным ядом, чтобы привести народ в смятение и чтобы, таким образом, было сподручнее воровать (Ярославская губ.)⁴⁴; англичане — чтобы «переморить быстро размножающийся русский народ» (Владимирская губ.)⁴⁵. Но главными врагами, как уже отмечено, считались врачи. Подобная точка зрения не была прерогативой исключительно деревенских умов. Так, для жителей Санкт-Петербурга во время первой холерной эпидемии (1831 г.) вредителями, кроме врачей, стали в ряду прочих поляки, так как на беду в то же время случилось антиимперское восстание в Польше; причем, поскольку немало поляков проживало в самом Санкт-Петербурге, они подчас подвергались реальному насилию⁴⁶. Сегодня нишу «врагов» заняли прежде всего американцы, именуемые в определенных слоях населения «пиндосами». Например, существует мнение, что коронавирус разработали и вы-

⁴³ Русские крестьяне. Т. 3. С. 542.

⁴⁴ Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 369.

⁴⁵ Быт великорусских крестьян... С. 269.

⁴⁶ См.: Шерих Д. Ю. Указ. соч. С. 41–42.

пустили в «мир» «пиндосы», но не предугадали, что он «отрикошетит» к ним обратно (в то время как сами американцы, разумеется, уверены, что на «самом деле» виноваты китайцы).

С наступлением эпидемии беспечное на- строение общества обыкновенно уступало ме- сто состоянию, близкому к аномии, разрушению общественных связей.

Страх и уныние были всеобщие, потому что люди мерли как мухи, и больше половины де- ревни вымерло, так что после помещик при- нужден был дополнять деревню крестьянами из других деревень (Тверская губ., эпидемия 1848 г.)⁴⁷.

Во время эпидемии холеры в селе Ляхи умерло 27 человек. Пытаясь уберечься, мужчины пили настоящую на перце водку⁴⁸, а женщины мо- лились в церкви по ночам. Жалобное пение их, похожее скорее на вопли, было слышно изда- лка и производило тяжелое впечатление, а стоя- щему поблизости хотелось им подтянуть: «Пре- святая Богородица, спаси нас!» Только в церкви чувствовали себя спокойно (Владимирская губ., эпидемия 1892 г.)⁴⁹.

Как отмечают корреспонденты, в обществе царило ожидание смерти, «работа не шла на ум»⁵⁰, «не слышно было нигде песен или сме- ха», «а только и было разговору о смерти близ- ких»⁵¹; не общались с другими деревнями, не посещали больных в чужих домах⁵²; изгото- вление гробов и рытье могил для умерших произ- водили неохотно, покойников из домов выно- сили старики (молодые отказывались) или только ближайшие родственники⁵³; при похоро- нах не соблюдалось обрядов, хоронили в том же платье, в котором человек умер⁵⁴; могли

⁴⁷ Русские крестьяне. Т. 1. С. 475.

⁴⁸ Перцовка, а также настойка кал- гановки были одним из средств самолечения или профилактики против холеры (см. также дан- ные по Псковской, Ярославской, Новгородской губ.: Там же. Т. 6. С. 240; Т. 2. Ч. 2. С. 369; Т. 7. Ч. 3. С. 323); также крестьяне стара- лись побольше курить табаку и пить чаю — Ярославская губ. (Там же. Т. 2. Ч. 2. С. 369); в целях предохранения могли вымазы- ваться в дегте, а больных зака- пывать по шею в навоз — Калужская губ. (Там же. Т. 3. С. 320).

⁴⁹ Быт великорусских крестьян... С. 269.

⁵⁰ Русские крестьяне. Т. 5. Ч. 2. С. 367; Т. 7. Ч. 3. С. 324.

⁵¹ Там же. Т. 5. Ч. 2. С. 367.

⁵² Там же. Т. 1. С. 475; Т. 7. Ч. 3. С. 324.

⁵³ Там же. Т. 5. Ч. 2. С. 367; Т. 7. Ч. 3. С. 324.

⁵⁴ Русские крестьяне. Т. 5. Ч. 2. С. 367.

хоронить в одной могиле по 5–10 трупов с одним лишь священническим отпеванием⁵⁵; согласно одному из сообщений, даже священник отказывался отпевать покойных⁵⁶. В одном селении выбор тех, кто будет хоронить умерших соседей — «родителей»⁵⁷ — был определен по жребию; при этом жители соседней деревни отказались пустить их на кладбище (видимо, пользовались одним кладбищем. — А. С.); тогда пришлось похоронить на берегу реки (т. е. фактически как «заложных» покойников. — А. С.); после этого похоронщики прошли очистительные обряды в родной деревне (Вологодская губ.)⁵⁸. На разгар эпидемии в одном из селений пришелся ежегодный пивной праздник (Успенье) — по сему случаю было сварено пиво, но никто особенно не гулял, песен не пели, гостей из соседних деревень не было (Новгородская губ.)⁵⁹. Таким образом, мы видим, что бедствие радикальным образом затрагивает, как отмечал Питирим Сорокин, все сферы жизненного мира людей: мысли и чувства, поведение, социальные отношения, культурную жизнь⁶⁰.

Общественное бедствие такого масштаба требовало масштабных же коллективных ритуальных действий⁶¹. «Обряды, — согласно Эмилю Дюркгейму, — это способы действия, которые возникают только в собравшихся вместе группах и предназначены для возбуждения, поддержания и **восстановления определенных ментальных состояний этих групп**»⁶². Обряды эти в нашем случае можно разделить на два типа, в зависимости от их адресата, и характера коммуникации с ним. Первые — обряды умиловительного плана. Это, глав-

⁵⁵ Там же. Т. 3. С. 320.

⁵⁶ Там же. Т. 1. С. 475.

⁵⁷ На Русском Севере в категорию «родителей» входили все умершие члены крестьянского сообщества.

⁵⁸ См.: Приложение 1 в настоящем издании. Пример 1. С. 167–168.

⁵⁹ Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 3. С. 324.

⁶⁰ См.: Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствий. СПб., 2012.

⁶¹ Хотя эпизоотия, по всей видимости, не ввергала общество в столь же пессимистическое состояние, но в силу огромной витальной значимости скота в хозяйстве была катастрофой не меньшего масштаба. Об этой значимости свидетельствует, в частности, тот факт, что за конокрадство или убийство чужой коровы сходь могли выносить смертные приговоры (Сухова О. А. Указ. соч. С. 120; ЭА РП, DV08_Vol-Siam_013).

⁶² Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 40.

ным образом, молебны и крестные ходы. Вторые — комплекс ритуальных действий, направленный на изгнание враждебного агенса (апо-тропейные обряды). Установить принципы их сочетаемости или выбора, вследствие неполноты источников, далеко не всегда возможно, они могли сопутствовать друг другу, использоваться альтернативно, либо к одному из них прибегали в случае недейственности другого⁶³. Описаний молебнов и крестных ходов также фактически нет. Связано это, вероятно, с тем, что, будучи частью официального церковного протокола, они не представляли интереса для собирателей в силу своей для них очевидности. Ср.: «Крестные ходы во время эпидемий и эпизоотий — вещь повсеместно распространенная»⁶⁴. Гораздо полнее описания ритуалов второго типа (в частности, в силу их экзотизма). Вместе с тем, нельзя не отметить, что не менее половины имеющихся у нас описаний ритуалов бедствия второго типа относятся к селам, т. е. поселениям, имеющим церковь, а, следовательно, совершение сопутствующих им молебнов весьма вероятно. По меньшей мере, в качестве инициальных действий могли иметь место молитвы в сторону церкви (что особенно актуально в ситуации, когда обряд совершался в какой-либо из близлежащих приходских деревень), например:

⁶³ Русские крестьяне. Т. 1. Ч. 1: Пошехонский уезд. СПб., 2006. С. 175.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Красковский И. Корреспонденция из-под Москвы, село Крылатское // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 225.

Обращаясь к толпе, державшая св. икону вдова проговорила: «Ну, девушки, ребяташки молитесь Богу!» Парни и девки, поворотившись лицом в сторону церкви, стали креститься и шептать молитвы, какие кому были известны. И далее начинается обряд опаживания (Московская губ.)⁶⁵.

Я не буду специально касаться семантики элементов обряда опахивания⁶⁶, мой интерес является больше прагматическим: показать, каким образом обряд выполняет свою основную задачу — разрешение ситуации бедствия. Обряд этот был характерен прежде всего для центральных и южных губерний Российской империи, где он имел широкое распространение⁶⁷; практиковался также и в Сибири — у переселенцев из южных областей. Приводимый ниже пример по Череповецкому уезду Новгородской губ. относится, вероятно, к одному из самых северных ареалов его бытования⁶⁸. Основа ритуального действия состояла в круговом опахивании селения, осуществляемом определенной группой, исполняющей обряд, при помощи сохи (реже плуга) или/и бороны. Остальные элементы обряда могли варьировать. Обряд совершался в целом одинаковым образом, как в случае падежа скота, так и в случае эпидемий (прежде всего холеры, но также, например, и сыпного тифа).

Опахивания совершались как превентивно — чтобы не допустить пришествия заболевания, так и чтобы избавиться от уже случившегося. Совершенно очевидно, что этот ритуал был перенесен с эпизоотий на холерную эпидемию (которая впервые разразилась в России в 1830 г.), о чем, в частности, свидетельствует использование при опахивании холеры «скотьего бога» — иконы св. Власия.

В целом мы видим типичные закономерности системной инклюзии и самореференции⁶⁹: феномен холеры — до той поры неизвестный и в специфическом ключе преподносимый официальным медицинским дискурсом, — был

⁶⁶ Об этом можно посмотреть работы: Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое пространство // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архайка, традиции. М., 1978. С. 71–92; Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25–36; Островский А. Б. Ритуалы бедствия в русской деревне // Островский А. Б. Антропология мышления. Избранные статьи 1990–2016. СПб., 2019. С. 334–359.

⁶⁷ Нам известны описания обряда по Астраханской, Владимирской, Вологодской, Воронежской, Вятской, Казанской, Калужской, Костромской, Курской, Московской, Нижегородской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Рязанской, Санкт-Петербургской, Смоленской, Тамбовской, Тверской, Тульской, Харьковской, Ярославской губерниям. Всего мною учтено около 60 сообщений. Наиболее ранние данные из известных относятся к началу XIX в., наиболее поздние — ко второй четверти XX в.

⁶⁸ Единичные сообщения имеются также по Санкт-Петербургской и Вологодской губерниям (см. соответственно: Броневский В. Б. Путешествие от Триеста до С.-Петербурга в 1810 г. М., 1828. Ч. II. С. 365; Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губ. // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии

встроен в жизненный мир крестьян согласно его собственным структурным нишам и смыслам — как персона и/или сообщение от божественного провидения, и подчинен его собственным операциям — ритуальной коммуникации; так и конкретный ритуал — опахивание — был аппрезентативно отобран из уже имеющегося арсенала средств для обслуживания схожего феномена.

Чтобы проиллюстрировать обряд с максимальной наглядностью, приведу три примера — два по Орловской (случаи скотьего падежа и холеры) и один по Новгородской губ. (случай холеры).

Опахивают при скотьих падежах ночью: собирается сходка, которая и просит холостых ребят, девиц, вдов и солдаток опахать селение; женщины, в знак своего согласия, снимают здесь верхнюю одежду и остаются в одних рубашках; впереди идут ребятишки с иконами; три вдовы берут соху и три управляют ею; ребята засеивают песок; все кричат, бьют в косы, заслоны и т. п.; возвращаются к сходке, которая их ждет, и надевают здесь верхнюю одежду; сходка угощает женщин водкою и закусками (Орловская губ., 1850 г.)⁷⁰.

Расскажем случай, как летом 1893 г. в селе Богодухове выгонялась холера. Дело было так: собрались крестьянки, преимущественно вдовы и девки, поздно вечером, впрягли в соху одну девку, а другая держала за обжи, остальные же начали бить и стучать в косы, одна из вдов несла впереди образ св. Власия, и таким образом началось проведение борозды кругом села, причем под звон кос пели:

«Идет Власий святой
Со ладаном, с книгою, со свечой
А вдовица со горячей кочергой,

и этнографии. Т. LXIX: Труды этнографического отдела. Т. XXI. Вып. 1: Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1890. Вып. 2. С. 41).

⁶⁹ См. об этом, напр.: *Луман Н.* Социальные системы. СПб., 2007).

⁷⁰ *Зеленин Д. К.* Указ соч. Вып. 2. С. 957–958.

А где это видано,
И где это слыхано,
Чтобы девки пашню пахали,
А бабы рассевали, —
Помилуй нас, Боже!»

Затем пели еще:

«Смерть, смерть, выйди вон
Из нашего села,
Изо всякого двора;
Нас идет девять девок, девять баб,
Девять маленьких ребят;
Три солдатки, три вдовы,
Три замужние жены».

Затем, по верхам, по лощинам, встречающимся на пути, а также на перекрестках жгли солому и прыгали через нее, при чем били кнутом и пели вышеприведенные песни. Пели они грустно и жалобно; вся картина шествия освещалась фонарем, привязанным к высокому шесту, который несла одна из девок, так что картина эта в темную ночь казалась фантастичною. Обходили село три ночи подряд, в последнюю же ночь над воротами у каждого двора писали дегтем крест. Надо заметить, что зачинщицею, коноводом всего этого была одна 70-летняя старуха-вдова, и в шествии участвовало не более 30-ти человек, каковое число очень не велико в сравнении с общим количеством населения, так как в Богодухове найдется более тысячи наличных душ мужского и женского пола (Орловская губ., 1893 г.)⁷¹.

В качестве третьего примера продолжу начатое ранее описание событий в селе Покровском Череповецкого уезда Новгородской губ. (жителей которого оберегал от холеры дедушка лесовой):

По настоянию богатых мужиков принялись за суеверные приемы, чтобы **испугать** холеру;

⁷¹ Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 114–115.

приемы такие называют «запугами», поэтому их пугается всякая «пошеть» (повальная болезнь), в том числе и холера. Когда холера подошла близко, в трех деревнях, лежавших в сторону зараженного села, была сделана следующая «запуга» холеры: в полночь собираются девушки деревни, исключая потерявших невинность (в противном случае «запуга» не действует, и девицы, хорошо зная поведение друг друга, ни за что не пустят такую), берут из овина «колосники» (жерди, на которые ставят в овин снопы для просушки) и из них добывают живой огонь, *зажигают им вставленную в фонарь свечу от Христовой заутрени*; потом выносят за деревню соху, сами раздеваются донаго; одна берется за ручки сохи, другая держит на сохе фонарь со свечкой, а все остальные впрягаются в соху и проводят борозду вокруг всей деревни. Во время совершения «запуги» никто из жителей деревни не должен выходить на улицу, все должны сидеть дома и молиться Богу. Если в это время пройдет или проедет чужой человек, совершение «запуги» прекращается, пока он удалится, и потом начинается прокладывание новой борозды параллельно начатой раньше до помехи. В заколдованный круг холера не пройдет. Но холера к счастью не пришла, «не пустил лесной хозяин», да испугалась она и «запуги»⁷².

Приведенные примеры не исчерпывают всех возможных особенностей и деталей обряда, но они показывают ряд важных моментов. Прежде всего перед нами коллективное действие, захватывающее всех членов сообщества, которое можно разделить на 3 категории: инициаторов обряда, исполнителей обряда и тех, на благо кого обряд направлен — т. е. сообщества в целом.

Инициатором обряда является сход. Ср. еще:

⁷² Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 3. С. 323–324.

Собралась вся деревня, и начали советоваться: как бы себя избавить от непрошенной, неприятной гостии. Нашлись люди, которые указали на средства, практикуемые в стародавние времена (т. е. опахивание. — А. С.). Это было принято всем обществом, и приступили к действию (Калужская губ.)⁷³.

Поднятие подобного вопроса на сходе совершенно закономерно: решение, касающееся судьбы всего социума, и принимается коллективно-коллегiallyно. Сход — это орган крестьянского самоуправления. Он собирался с определенной периодичностью (контролируемой властью), а также для решения экстренных вопросов. Присутствие на сходе фактически не ограничивалось, но полноправно участвовали, т. е. имели право голоса только крестьяне-домохозяева — большаки. Отцы могли брать на сход старших сыновей, чтобы те набирались опыта, но права голоса они не имели. Из женщин полноправно участвовать в сходе могли лишь вдовы большухи, если их сыновья еще не вышли на возраст. Государство постоянно пыталось ограничить права и функции сходов. На этой почве нередко возникали конфликты — поскольку официальная власть вторгалась в область «обычного права», т. е. определенных практик самоорганизации крестьянского жизненного мира. Крестьяне считали решение многих, ключевых в системе их потребностей и ценностей, вопросов собственной прерогативой, даже осознавая неминуемые карательные санкции со стороны власти. Кризисная ситуация является катализатором в отношении механизмов управления — либо самооргани-

⁷³ Там же. Т. 3. С. 320. См. также: Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 2. С. 555–556 (Казанская губ.); С. 759 (Нижегородская губ.); С. 960 (Орловская губ.); Городцов В. А., Броневский Г. П. Этнографические заметки. Обычай во время эпидемий // Этнографическое обозрение. 1897. № 3. С. 185–186 (Рязанская губ.); К вопросу об опахивании // Этнографическое обозрение. 1910. № 3–4. С. 177 (Рязанская губ.).

зации, либо внешнего контроля. Это же — и определенный индикатор того, кто контролирует. Ритуалы бедствия — это по существу ритуалы самоорганизации. Мы видели уже некоторую коллизию в ситуации внедрения санитарных мер и реакции на него крестьян. Так же и коллективное решение о самоорганизующем обряде было неким жестом, на который официальные власти могли реагировать. Данных об этом не очень много, но они есть и иллюстрируют определенную позицию властных структур. Так, в деревне Полотской Тверской губ. после совершения обряда опаживания «местный исправник привлёк участников церемонии к ответственности за нарушение тишины и порядка» (в поле!⁷⁴), по 38 ст. Уст. «О наказаниях, налагаемых мировыми судьями» (1893 г.)⁷⁵. В селе Кузьминском Рязанской губ. в 1892 году после того, как первый обряд не помог, сход принял решение о его повторном проведении, и тогда «вторичное приготовление к шумной процессии вызвало энергичное вмешательство духовенства и светской власти, окончившееся командировкой в Кузьминское войск для водворение порядка среди крестьян»⁷⁶. Видимо, самонаведение порядка воспринимается властью как беспорядок⁷⁷.

Сход, как видно в примере, обращается с просьбой к ритуальной группе. При этом он является инициатором действия, но очевидно не организатором самой этой группы — уже из данного примера видно, что он обращается уже к некой готовой конструкции. Организация осуществляется в женской части сообщества — исходя из присущих ей внутренних сетей отношений. Например:

⁷⁴ Замечает в скобках, видимо, возмущенный корреспондент.

⁷⁵ *Городцов В. А., Броневский Г. П.* Указ. соч. С. 189.

⁷⁶ Там же. С. 185–186.

⁷⁷ Подобные коллизии на материале Западной Европы исследовал О. Г. Эксле: средневековые крестьянские коммуны были основаны на промессивной клятве и коллективном договоре о взаимопомощи, который с точки зрения властей был зачастую не договором, а заговором, преступным сговором (*Эксле О. Г.* Гильдия и коммуна: о возникновении «объединения» и «общины» как основных форм совместной жизни в Европе // *Эксле О. Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 126–156).

В Воронежской губ. женское население выбирает из себя девять девиц, известных своим незорным поведением, трех вдов, отличающихся толщиною, и одну беременную женщину...⁷⁸

Как видим, отбирают не только состав, но и качество участников. В целом принципы организации ритуальной группы, видимо, не были объектом специального интереса корреспондентов, в описаниях лишь иногда сообщается, что распорядителем являлась некая старшая женщина или женщины.

Что касается состава участников, можно выделить несколько основных функционально-ролевых ниш в обряде: участник (и) идущий впереди с иконой и свечой (фонарем); участники, впряженные в соху и управляющие ею, сеятели; нередко упоминаемая персона на кочерге или помеле и, наконец, массовка. Эти ниши могут по-разному заполняться с точки зрения гендерно-возрастного соответствия участников. Могут добавляться и другие роли.

Например, соху могут тащить и управлять ею вдовы, нередко упоминаются в этой функции исключительно девки, но также — что может показаться совсем удивительным современному городскому жителю — беременные женщины (Воронежская, Калужская губ.)⁷⁹.

В целом инвариантными в обряде согласно данным по всем территориям являются две категории: вдовы — причем преимущественно старые и девки — причем исключительно невинные (что неизменно артикулируется в сообщениях). Вдовы и девки — т. е. те, кто уже не и кто еще не включен, с одной стороны, в отношения воспроизводства⁸⁰, с другой, в полно-

⁷⁸ Афанасьев А. Н. Указ. соч. Вып. 1. С. 867.

⁷⁹ Зеленин Д. К. Указ. соч. Т. 1. С. 348; Т. 2. С. 586, 589.

⁸⁰ Исследователи отмечают в данной связи значение ритуальной чистоты обеих категорий (Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 75; Островский А. Б. Указ. соч. С. 341–342).

ценную, не маргинализируемую гендерновозрастную категорию.

Остальной состав мог варьировать: могли быть привлечены, как было видно в одном из примеров, дети — они обычно несли иконы; парни — могли пахать или сеять, но чаще составляли массовку, например стреляли из ружей⁸¹; солдатки⁸² (их конкретная роль неясна).

Бывали и совсем экзотические конфигурации. Например, соху везла дочь-вдова, а пахала ее мать-вдова (Рязанская губ., 1893 г.)⁸³ (ведь надо было еще найти такую пару и уговорить ее участвовать).

В Курской губ. в соху впрягают бабу-неродику (неплодную), управлять сохой дают девке, решившейся не выходить замуж, а вдовы набирают песку и рассеивают его по проведенной борозде. Посев песку совершается и в губерниях Воронежской и Орловской, при пении следующих стихов:

Вот диво, вот чудо!
Девки пашут,
Бабы песок рассеивают;
Когда песок взойдет,
Тогда и Смерть к нам зайдет⁸⁴.

Последний пример, безусловно, наиболее прозрачен для интерпретации — подобное порождает подобное: бесплодные субъекты пашут, бесплодный субъект сеет бесплодную субстанцию, невозможность которой взойти-прорасти и обуславливает невозможность прихода Смерти. Следует отметить, далеко не все описания отличаются такой однозначной логикой⁸⁵.

Несложно заметить, что все перечисленные персоны обряда занимают особые позиции в со-

⁸¹ Городцов В. А., Броневский Г. П. Указ. соч. С. 177.

⁸² Иванов А. И. Указ. соч. С. 114.

⁸³ Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям Восточной России // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 175.

⁸⁴ Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 867–868.

⁸⁵ Например, состав участников был необязательно всегда настолько комплементарен, а заготавливать могли и зерно (Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 2. С. 544).

циуме и в обычное время. Эти позиции доминируемые, ограниченные в правах и/или свободах по тем или иным признакам. Солдатки, неродихи, старые девы, иногда и вдовы — персоны не просто маргинальные, но подчас и стигматизируемые. Согласно одному сообщению, для опахивания могли быть выбраны даже «наиболее распутные женщины» (Пензенская губ.)⁸⁶. Все эти фигуры стоят на границе социума, а, следовательно, и на границе с иным — сверхъестественным — миром.

В обряде маргинальное становится лиминальным. Лиминальность должна обеспечить связь между социальным и сверхъестественным. Конденсация лиминальных персон и признаков создает фигуру амплификации — усиление и умножение. Описываемый обряд характеризуется преимущественной и даже принципиальной «женскостью»: участие мужчин в нем, фиксирующееся от случая к случаю, явно факультативно⁸⁷; нередко даже специально отмечается, что обряд совершается втайне именно от мужчин⁸⁸; состав и качества исполнителей ритуала и порядок его проведения (т. е. нормативный модус коммунитас) также определяется внутри женской сети взаимодействий. Сдвиг социальной структуры, происходящий во время бедствия⁸⁹, актуализирует доминируемый страт общества: доминируемая в патриархальном социуме категория в целом и каждый ее комплементарный элемент выходят в обряде на первый план.

В обряде опахивания участницы разоблачаются до рубах (или до наготы), распускают волосы, снимают пояса, идут босыми⁹⁰. Они впрягаются в соху, изображая животное. Все это снимает с них признаки социальных и челове-

⁸⁶ Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 27.

⁸⁷ Ср.: Приложение 1 в настоящем издании. Пример 2. С. 169.

⁸⁸ К вопросу об опахивании. С. 176; Русские крестьяне. Т. 2. Ч. 2. С. 369.

⁸⁹ См. очерк 1 в настоящем издании. С. 7–45.

⁹⁰ О символическом значении наготы в крестьянской культуре см.: Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Ритуальное обнажение в народной культуре славян // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 11–25. В описываемых нами контекстах обнажение, по всей видимости, имело еще и смысл агрессивного жеста.

ческих существ. Согласно ряду сообщений, все участвовавшие в обряде девки должны были по очереди впрягаться в соху, чтобы побыть лошастью (Казанская, Московская губ.)⁹¹ — таким образом, каждая из них должна была пережить и продемонстрировать свое расподобление с собственным, фиксированным в системе, статусом.

В это время сход, по соглашению с которым, как было видно по одному из примеров, происходило это расподобление, ждет, не расходясь, окончания обряда. Отмечу, что это могло быть достаточно длительное по времени действие — южнорусские селения (по 1000 чел. и более) имели значительный размер, а опахивание могло производиться трижды, и не только вокруг, но и по улицам села, с остановками. По возвращении группы, члены которой при этом одеваются, т. е. вновь уподобляются надлежащему статусу, ее угощают водкой и закусками, т. е. происходит по существу трапеза включающего свойства — включающего ритуальную группу обратно в социум.

Лиминальностью отмечен и сам характер действия, обеспечивающий, по всей видимости, канал коммуникации. В ходе обряда шумели, кричали, били в различные звонкие предметы, хлопали кнутом, стреляли из ружей, могли разжигать костры на перекрестках, прыгать через них, иногда кто-то из участников ехал на кочерге или помеле, могли нести впереди себя чучело, а в конце разрывать его. Действия, таким образом, носили характер вакхического буйства и во многом перекликались с масленичной или купальской обрядно-

⁹¹ Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 2. С. 544; Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 224–225.

стью. Но есть и противоположные по смыслу сообщения: опахивание совершалось в тишине⁹². Например, старшее поколение следило за тем, чтобы девки «везли соху не смеявшись» (Вятская губ.)⁹³. Исследователи высказывали мнение, что это те случаи, когда обряд носит профилактический характер, т. е. болезни еще нет в самом селе. Тогда молчат, чтобы Смерть не услышала и не пришла⁹⁴. Но есть и противоречащие материалы: например, в Рязанской губ. затеяли опахивание, когда холера началась в соседнем селе, но специально пели веселые песни, чтобы показать болезни, что ее не боятся⁹⁵. Скорее всего, речь идет просто о выборе различных приемов или признаков, которые могут сделать успешной ритуальную коммуникацию.

Адресатом данной ритуальной коммуникации была персонифицированная холера, или Коровья смерть. Виктор Тернер определял ритуал как «стереотипную последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей»⁹⁶. Рассматриваемый здесь обряд полностью соответствует предложенному определению: все в нем — инструментальные действия, производимая ими пространственная конфигурация, вербальная составляющая — ориентированы на воздействие на сверхъестественного контрагента с целью завершить ситуацию бедствия.

При этом могут быть выбраны различные стратегии коммуникации.

⁹² Бондаренко В. Поверья крестьян Тамбовской губернии // Живая старина. 1890. № 1. С. 116; Красковский И. Указ. соч. С. 225; и др.

⁹³ К вопросу об опахивании. С. 176.

⁹⁴ См.: Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 78.

⁹⁵ К вопросу об опахивании. С. 177.

⁹⁶ Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 32.

Одну из них можно назвать апеллятивной (директивной). К Коровьей смерти или холере пусть агрессивно, но все же обращаются — просят ее или приказывают ей уйти.

Смерть, смерть, выйди вон!
Мы идем, восемь дев, две вдовы,
Со ладаном, со свечами,
Со святым со Власием! (Орловская губ.)⁹⁷.

Или:

Власий святой, прогони ты болезнь в горы,
в леса, в широкие поля, тут ей не стоянье, тут не
житье. Говорю тебе: «Выйди вон!» <...>

И далее:

Коровья зараза, не ходи к нам, у нас святой Вла-
сий ходит с ладаном, со свечой. Уж ты, смерть,
коровья смерть, не ходи в наше село, в нашем
селе прогонит тебя святой Власий ладаном
и свечой. Три вдовушки молоды, четыре замуж-
них, девять девок рядовых мы запашем, заско-
родим, помелами заметем, кочергами загребем,
топорами изрубим, косами скосим, ножиком за-
режем, цепом измолотим⁹⁸.

Считалось, что Смерть в результате этого уходит за проведенную борозду.

В композицию ритуальной формулы могут, таким образом, включаться и покровители (могут быть задействованы также Богоматерь, Флор и Лавр и др.), помощью которых заручаются, и при обращении к вредителю обязательно их упоминают с целью усиления воздействия.

Обрядовая коммуникация может быть построена не на вербальном сообщении или не только на нем, а на ценности, отправляемой адресату в качестве ритуальной замены.

Так, например:

⁹⁷ Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 30.

⁹⁸ Там же. С. 29–30.

- жители Пензенской губ., завершив круг опахивания, в начальной точке зарывали живого петуха⁹⁹;
- жители Минской губ., опав, зарывали живыми котами и щуку¹⁰⁰.

Схожие действия могли входить и в ритуалы, непосредственно не входящие в опахивание (обычаи, связанные с погребением), но телеологически ему родственные.

Например, в уже неоднократно упомянутом селе Покровском Череповецкого у. «ночью, чтобы не видел священник, рядом с могилой умершего зарывали живую кошку, как жертву холере — женщине, чтобы смилостивилась и прекратила свою пагубную деятельность»¹⁰¹.

Кошка могла быть зарыта и непосредственно в могиле с покойным (Рязанская губ.)¹⁰².

Закапывали живых кошек и в ситуации скотского падежа — в яме вместе с павшим животным (Астраханская, Вологодская, Рязанская губ.)¹⁰³.

Петух и кошка — хрестоматийные заместители человека в пороговых ситуациях. Например, это ярко представлено в обрядности перехода в новое жилище:

В новый дом брали кошку да петуха. Надо, чтобы кошка и петух в новом доме умерли. Когда переходили, кошка убежала, и вскоре умер брат. Кошка убежала в первый же день¹⁰⁴.

Так же и щука, или рыба вообще, является если не ритуальной заменой, то широко распространенным медиатором между тем и этим светом. Например, в Мезенском р-не Архангельской обл. существует обычай класть щуку в гроб в ноги покойного¹⁰⁵.

⁹⁹ Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 2. С. 984.

¹⁰⁰ К вопросу об опахивании. С. 177–178.

¹⁰¹ Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 3. С. 324.

¹⁰² Городцов В. А., Броневский Г. П. Указ. соч. С. 185–186.

¹⁰³ Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 1. С. 158; Иваницкий Н. А. Указ. соч. С. 40; Городцов В. А., Броневский Г. П. Указ. соч. С. 186.

¹⁰⁴ ФА СПбГУ, Бел20-14. Зап. от женщины, 1909 г. р., ур. д. Боярской, в д. Бекреневе Георгиевского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. в июле 1988 г. И. И. Разовой, Д. Сакаевой.

¹⁰⁵ ЭА РП, DТхт16-099_Arch-Mez_16-07-16. Зап. от женщины, 1928 г. р., ур. д. Игумное, в д. Бычье Быченского с/с Мезенского р-на Архангельской обл. 16.07.2016 г. Л. В. Голубевой, К. С. Жековой; Там же, DТхт16-115_Arch-Mez_16-07-12. Зап. от женщины, 1953 г. р., ур. д. Лобан, в д. Бычье Быченского с/с Мезенского р-на Архангельской обл. 12.07.2016 г. М. Н. Лихиной, М. М. Евдокимовой.

Именно с идеей ритуального послания-замены связана боязнь крестьян быть погребенными заживо — так, по их мнению, и делали врачи, чтобы остановить болезнь¹⁰⁶. В анкете Тенишевского бюро был даже специальный вопрос о наличии обряда захоронения заживо людей или хотя бы легенд об этом.

Но может быть выбрана и другая стратегия — в описываемых обрядах явленная наиболее отчетливо и, на мой взгляд, ввиду их характера наиболее им соответствующая. В ней антагонист низводится с позиции адресата на позицию объекта воздействия, который представлен в третьем лице, а акцент ставится на говорящем — совершающем действие агенте — коллективном, что показательно. Это — перформативная стратегия¹⁰⁷. Например:

У-У-У-у! Ура, ура, ура!
 Неуродимая земля!
 Девять девок, девять баб,
 Три старые вдовы,
 Три замужние жены,
 Запахали **мы** смерть, запахали,
 Запахали, **мои други**, запахали,
 Запахали **мы** смерть лошадиную,
 Коровью, овечью, свининую,
 Куриную...
 (Орловская губ., 1896 г.)¹⁰⁸.

В несколько иной формулировке участники обряда коммуницируют между собой, побуждая друг друга к действию, а антагонист опять же представлен в третьем лице: «Ай! Ай! Секи, руби смерть коровью, ай, ай, вот она! Вот она! Секи, руби, ай, ай!» (Санкт-Петербургская губ.)¹⁰⁹.

Использование этой стратегии, которую я бы назвал форсированной коммуникацией, обу-

¹⁰⁶ Ср. в этой связи мемуары петербурженки А. Я. Панаевой: «Каж-дый день наша прислуга сообщала нам ходившие в народе слухи, один нелепее другого: то будто вышел приказ, чтобы в каждом доме заготовить несколько гробов, и, как только кто захворает холерой, то сейчас же давать знать полиции, которая должна положить больного в гроб, заколотить крышку и прямо везти на кладбище, потому что холера тотчас же прекратится от этой меры» (Цит. по: Панаева А. Я. Воспоминания. М., 1986. С. 41).

¹⁰⁷ См.: Адоньева С. Б. 1) Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 90–92; 2) Заговоры, обереги и лечебные ритуалы севернорусских деревень // Магические практики севернорусских деревень. Заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX — начала XXI века. СПб., 2020. Т. 1. С. 42–43.

¹⁰⁸ Померанцева Э. В. Указ. соч. С. 31.

¹⁰⁹ Броневский В. Б. Указ. соч. Ч. II. С. 365.

словлена, на мой взгляд, агрессивностью обрядового действия. Эта агрессивность представлена уже и в аппелятивно-директивных формулировках. Несложно заметить, что данный обряд гипертрофированно агрессивен — как на вербальном, так и на акциональном уровне. Крайняя агрессивность символических действий вызвана, по всей вероятности, крайней угрозой витальности социума. Вредитель хотя и сохраняет статус персоны, но с ним, по существу, не коммуницируют — его убивают или, в более мягком варианте, изгоняют. Коммуникация происходит между совершающими обряд участниками, осуществляя их соглашение (договор).

Собрались вместе все бабы и девки. <...> Одна из всех присутствующих объясняет, что ежели холера будет приближаться во время самого действия, то следует бросить все — и соху, и борону, и бежать навстречу холере, ловить ее и, поймавши, убить насмерть. Кто только ни встретится — это она — холера. Если встретится поп, то и попа не щадить, потому что она — холера — превратилась в него, чтобы избежать своей гибели. Наставление выслушано всеми с подобающим вниманием и принято к сведению¹¹⁰.

Встречных животных — собаку ли, кошку — убивали¹¹¹, человека били или прогоняли за проведенную черту. «Если кто случайно наткнется на опахивающих, того бьют, но не до смерти и приговаривают: „вот коровья смерть пришла!“»¹¹²

При встрече мог так же практиковаться ритуальный диалог. «Встречных спрашивают: „Чей человек?“ „Божий!“ — пропускают, нет ответа — бьют и иногда до смерти» (Рязанская губ.)¹¹³. Коммуникация выявляет человека — члена со-

¹¹⁰ Русские крестьяне. Т. 3. С. 320.

¹¹¹ Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 867–868.

¹¹² Городцов В. А., Броневский Г. П. Указ. соч. С. 187; см. также: Бондаренко В. Указ. соч. С. 116; Ушаков Д. Н. Указ. соч. С. 176.

¹¹³ Городцов В. А., Броневский Г. П. Указ. соч. С. 186.

общества (скрепленного священным договором), с не отвечающим — не коммуницируют.

Агрессивной символикой насыщен и инструментарий ритуального действия: это дубинки, цепы, вилы, косы, топоры («топорами изрубим, косами скосим, ножиком зарежем, цепом измолотим»). Палками и топорами во время опаживания рубили/рыли землю (Московская, Нижегородская, Рязанская губ.)¹¹⁴.

Несколько отвлекаясь от темы, позволю себе привести пример внеобрядовой ситуации — но ситуации столь же критичной для целостности социума. Обращает на себя внимание совпадение смысловых топосов происходящего.

В 1855 году крестьяне села Большая Танеевка Пензенской губ. отказались признать своих новых владельцев по смерти прежнего (поскольку среди крестьян бытовало суждение, что их крепостная зависимость прекращается со смертью владельца). Когда судебные власти прибыли в село для ввода новых владельцев, крестьян в селе не оказалось — все они **ушли в лес**. Тогда власти решили уничтожить крестьянские жилища и забрать скот. Когда крестьянам стало известно об этом, они решились на убийство пристава и судей. **«Принявши это намерение, они еще положили, чтобы в убийстве участвовали все до одного, а если кто из них от всех отстанет, то и того убить»**. Далее, **«помолившись на церковь»**¹¹⁵, пошли к ним навстречу **с криком и рыли землю топорами и вилами**, угрожая понятиям, и кричали, что если **они не уйдут, то убьют всех**. После этого привели задуманное в исполнение¹¹⁶.

Наконец, что касается пациентарных субъектов обряда, т. е. всего населения села, на

¹¹⁴ К вопросу об опаживании. С. 177; Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 2. С. 795; Ушаков Д. Н. Указ. соч. С. 109.

¹¹⁵ Так же молились на церковь и перед опаживанием (Красковский И. Указ. соч. С. 225).

¹¹⁶ Сухова О. А. Указ. соч. С. 103–104.

благо которого направлен ритуал: оно так же приводилось в лиминальное состояние. Обряд производился либо условно тайно — условно потому, что вряд ли возможно, чтобы оно было тайной по факту — речь, скорее всего, идет о символическом незнании, лишний раз подчеркивающим лиминальность, либо специально запрещалось выходить на улицу. Нарушение режима самоизоляции могло быть чревато карательными санкциями со стороны совершающей обряд группы: именно эти встречные, нарушившие договор, подвергались ритуальной агрессии. Предписывалось запереть ворота, двери и окна. Если в ритуал входило также разведение живого огня, то все огни в деревне должны были быть затушены (у нарушителей били стекла¹¹⁷), печи не затоплялись, а после ритуала от этого живого огня разводится огонь в каждом доме¹¹⁸, а также иногда и в церкви (а уже потом из нее — в дома)¹¹⁹. Социум, таким образом, сперва как бы низводился в состояние лиминальной неразличимости, аморфности, а затем из него выводился, организовывался заново. Обряд совершался как в защиту социума в целом, так и на благо каждого его члена в отдельности: после опахивания рисовали дегтем кресты на воротах каждого дома¹²⁰, пропевали возле каждого дома апотропейные формулы¹²¹ и т. п.

Символика добывания «живого», либо «деревянного», либо «чистого», либо «нового» огня особенно показательна. Данная символическая практика (см. выше пример по Череповецкому у.) была распространена с разной частотой по всему восточнославянскому ареалу (но известен и южным и западным славянам)¹²². Это осевое

¹¹⁷ *Городцов В. А., Бронеvский Г. П.* Указ. соч. С. 186.

¹¹⁸ *Зеленин Д. К.* Указ. соч. Вып. 1. С. 77; Т. 2. С. 503, 541–542, 555–556, 722, 726–727, 752, 778; *Ушаков Д. Н.* Указ. соч. С. 175; *Русские крестьяне.* Т. 1. С. 520; и др.

¹¹⁹ *Зеленин Д. К.* Указ. соч. Вып. 1. С. 73.

¹²⁰ *Иванов А. И.* Указ. соч. С. 114; *Померанцева Э. В.* Указ. соч. С. 31.

¹²¹ *Бронеvский В. Б.* Указ. соч. С. 365; *Померанцева Э. В.* Указ. соч. С. 31.

¹²² *Журавлев А. Ф.* Указ. соч. С. 82.

действие разворачивалось затем в разные смысловые конструкции: встраивалось, как в наш случай, в обряд опахивания; от «живого» огня разводили костер, через который прогоняли скот¹²³, либо два костра, между которыми прогоняли скот, окуливая его дымом¹²⁴ и др. Существовала разновидность обряда, когда в берегу реки или естественном валу прорывали ров либо проход, через который прогоняли скот — и в этом случае было обязательным использование «живого» огня, который разводили во рву или по его сторонам¹²⁵ (в этом случае обряду часто сопутствовал молебен¹²⁶). Антисептическое действие можжевельного дыма известно: так, через него проносили гроб умерших от холеры; через такой огонь заставляли переходить всех пришедших из чужих деревень¹²⁷. Но, прежде всего, считалось, что огонь изгоняет «нечисть», например холерных мушек¹²⁸, — огонь фактически универсальный апомропей против «нечисти»¹²⁹. Важно отметить, что добывание «живого» огня является, во-первых, инициальным действием — оно начинает ритуалы, во-вторых, сообщает обрядам идею возрождения, воспроизводства.

Добывание огня трением есть работа со временем, производимая, как можно предположить, двояким способом. С одной стороны, это огонь новый, именно так его нередко и именуют — в него, следовательно, еще не успевает попасть никакая нечистота¹³⁰. Возможно, именно поэтому все прочие — «профаные» — огни в селении должны были быть потушены, чтобы по совершении обряда быть разожженными от этого нового, чистого огня. Эта тема новизны и чистоты сближает по смыслу данное

¹²³ Русские крестьяне. Т. 2. Ч. 2. С. 369 и др.

¹²⁴ Там же. Ч. 1. С. 175; Ч. 2. С. 495; Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 2. С. 759; и др.

¹²⁵ Зеленин Д. К. Указ. соч. Вып. 1. С. 77, 86, 355; Вып. 2. С. 503, 526, 541–542, 555–556, 722, 726–727, 752, 778; и др.

¹²⁶ Там же. Вып. 2. С. 503, 778.

¹²⁷ Русские крестьяне. Т. 2. Ч. 2. С. 369.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ В этих апомропейных свойствах огня «верхи», видимо, были убеждены не менее, чем «низы»: так во время холерной эпидемии 1829–1833 гг. в Оренбургской губ. по распоряжению начальства во-круг еще не затронутых эпидемией селений жгли день и ночь «неутошимые огни» (Попов А. В. Холера 1829–1833 годов в Оренбургском крае. Историческое исследование. Оренбург, 1910. С. 100).

¹³⁰ См.: Журавлев А. Ф. Указ. соч. С. 82.

действие с другими обрядами бедствия: например, изготовлением обыденных полотенец (к которому он мог сопутствовать¹³¹) и храмов, т. е. вытканых и построенных одним днем, за один раз, чем и защищенных от проникновения нечистоты. Характерно, что «обыденная новина», в которую каждая девка и баба селения впрядала по нити (ритуальный вклад каждого в целое), могла быть задействована и в обряде опахивания: одна из девиц несла ее перед сохой (Казанская губ.)¹³². У южных славян и сама соха тоже могла быть изготовлена обыденным способом, т. е. за один день (ночь)¹³³.

С другой стороны, огонь хотя и «новый», но производится «древним способом», т. е. связанным неким мифологическим временем с предками. Можно заметить, что и соха уже на тот момент была отходящим в прошлое орудием — на смену ей приходил плуг. Так же и само опахивание привлекается как средство, существовавшее «в стародавние времена»¹³⁴. Тем самым ритуальным средствам сообщается архетипический статус.

Ритуалы опахивания могли иметь и календарную приуроченность. Например, в одном из сел Калужской губ. опахивание было приурочено ко дню Петра и Павла¹³⁵; в Московской губ. оно исполнялось в ночь на Егорьев день (вешний) каждые три года для предотвращения мора скота и испрошения урожая¹³⁶, и др. Данные практики со всей очевидностью корреспондируют с практикой установления, в память о бедствии, обетных праздников¹³⁷. В этом случае они исполняют, во-первых, профилактическую функцию, а, во-вторых, также несут функцию памяти. Так и окказиональный «живой» огонь

¹³¹ См.: Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи) // Зеленин Д. К. Избранные статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994. С. 201–202.

¹³² Зеленин Д. К. Описание рукописей... Вып. 2. С. 503.

¹³³ Левкиевская Е. Е. Опахивание // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под. ред. Н. И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 550.

¹³⁴ Русские крестьяне. Т. 3. С. 320.

¹³⁵ Ушаков Д. Н. Указ. соч. С. 176.

¹³⁶ Красковский И. Указ. соч. С. 224.

¹³⁷ См. очерк 1 в настоящем издании. С. 7–45.

мог стать обетным: «По случаю прекращения этой болезни (холеры) крестьяне и дали обещание в праздник Козьмы и Демьяна (1 июля) добывать из дерева огонь трением дерева о дерево» (Новгородская губ.)¹³⁸.

Таким образом, ритуальные действия как бы двухтактны.

Первое (но не обязательно по порядку или значимости) касается восстановления согласия между социальным и сверхъестественным мирами, нарушение которого артикулировано в суждении о наказании Божьем за грехи. Факт этого греха никак не конкретизирован — он по существу отстраивается от факта наказания, как бы санкционируя его правомочность. Следствием этого нарушения и является бедствие. Восстановлению нарушенного договора / возвращению под власть божества служат молебны и крестные ходы — действия институционально легитимизированные, которые за недостаточностью данных здесь не были подробно рассмотрены.

Вторым магическим действием является описанный обряд опахивания. Он, в свою очередь, также имеет две модальности. В одной — эксплицитной — обряд направлен на изгнание / убийство враждебного демонического агенса либо не допущение его в селение. Его либо прогоняют за магический круг, либо не допускают внутрь круга.

Но у обряда есть и имплицитный план с невербализуемой телеологией: он служит восстановлению поколебленного социального равновесия, нормативного состояния социальных связей. К пониманию этого смысла обряда можно подступиться, с одной стороны, через

¹³⁸ Русские крестьяне. Т. 7. Ч. 3. С. 607.

интерпретацию его «архетипических» оснований. Ритуалы бедствия, как уже отмечено, — это ритуалы самоорганизации: перешедший вследствие катаклизма в мобилизационный режим социум сам собирает себя. Любая граница одновременно и отгораживает то, что вовне, и идентифицирует то, что внутри: граница формирует место. Так, пропахивая вокруг селения борозду и изгоняют / не допускают антагониста (и нарочитая агрессивность здесь весьма уместна), и организуют само селение, как бы воспроизводя его первоначальное состояние. Еще Н. Ф. Сумцов сопоставлял опахивание с преданиями об основании селений, по сюжету которых место будущего населенного пункта предварительно опахивалось¹³⁹. Но более наглядны в этом отношении «лиминальные стратегии» ритуала. Когда социум находится на границе бытия и небытия, является логичным выбор «пограничных» фигур для восстановления как его витальности, так и социального согласия. Показательно при этом, что ритуальная группа проходит все три фазы переходного обряда (по А. ван Геннепу): отделение — собственно лиминальная фаза (исполнение обряда) — включение. При этом сами участники ритуала не меняют в его результате своего социального статуса (как это было бы в «классическом» обряде перехода), но они меняют состояние общества в целом — восстанавливают утраченное им единство. Те, кто стоит на периферии социума, и собирают социум.

¹³⁹ Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. 1889. Т. 25. Май-июнь. С. 489–491.

1.

РИТУАЛЫ ОПАХИВАНИЯ (сост. А. В. Степанов)

Вологодская губ., Кадниковский у.

С 1848 года в нашей местности не бывало холеры; в 1831 и в 1848 году она, по рассказам старожилов, свирепствовала с значительной силою, и об этом времени сохранились в народе воспоминания. Привожу здесь одно из них, записанное мною в августе месяце 1874 года со слов крестьянина д. Малого Турова, Александра Жижина, который недавно умер 86 лет от роду.

Во вторую холеру (т. е. летом 1848 г. — *Примеч. корр.*) я наметывал назём на Горке — в Орлове. Спервоначалу занемогла вдова с сыном, оба и умерли, а только и семьи у них не было. Надо хоронить сусидям, а те боятся, не идут в дом... Домовища-то сделали всей деревней, да и кинули жребий: кому «родителей» прибирать? Досталось Олехе Фафурину; и стал он меня упрашивать:

подсоби да подсоби, будь милостив, штохошь бери!.. Зашли мы в избу, положили родителей в «домовища», и крышкам закрыли, и на ондрецы вынесли; взяли лошадь за повод и поехали к церкви — в Новое село. А ехали, все миновав деревень... Благословились у попа могилу копать и проехали на кладбище; привязали лошадь к ограде и стали могилу копать. А к нам и бежат новосёлы с соцким Самшурой. «Вон из села, кричат, чтоб не было... Не надо заразы...». Отвязали мы лошадку, да из села и вон. Отъехали этак с версту и остановились у сеновала: не знаем куда девать «родителей»... Пойдем, говорю, Олеха, за сеновал: закусим ли лошадь покормим. А новоселы за нами дозором... И видят: ондрец с домовищам на дороге, а нас и лошади нет. Оне — в село. «Вот, кричат, не дали похонить-то... Горяня-то ушли, „родителей-то“ оставили: надо самим могилу рыть!» Испугались селяна, не знают, что делать? «Пойдем, говорят, в Метрофаниху: наволок (луг, где стоял ондрец с гробами. — Примеч. кор.) ведь не весь наш, и им половина; посудим — как быть?» А митрофановские мужики наотрез отказались: «Вы, — говорят, — в село не пустили, вы и прибирайте». Селяне — к попу. Обступили избу, кричат: «Ты заразу на кладбище везти велел; куда хошь и с покойником!» А поп их советить стал: «Я, — говорит, — покойным честное напустиве дал, потому и могилу копать благословил». А тут лишь пришли в село трое горсих мужиков проведывать, што нас долго нет с похорон. Селяна-то на их и накнулись: «Убирайте, де, покойников, куды знаете; не дадим заразы хоронить у себя». Пришли горские к нам, а мы уж лошадь запрягаем. Повезли «родителей» взади, да версты за две, недоезжая до Горки на крутом берегу рички Колески выкопали яму, да и закопали домовища. А в деревню нас провели через огонь; а как я домой пришел, так первую ночь ночевал в овине, а на другой день опять через огонь меня провели да в свою избу и пустили¹.

¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007. С. 708.

Крым

В татарских селениях Сейтлерского района в Крыму можно было наблюдать недавно следующее характерное для деревенского населения мероприятие, долженствующее предотвратить занесение в деревню холерной эпидемии. Мулла, в сопровождении мужчин, жителей данного поселка, обходит с чтением корана и молитв всю деревню и в это же время последние окапываются плугом глубокой бороздой, через которую, по мнению наивных фанатиков, не посмеет уже перешагнуть холера. Затем, с благословения того же муллы, зарезывается и съедается черный петух. Вся эта церемония носит торжественный, праздничный вид. На другой день повторяется то же самое, что и накануне, и заканчивается уже съедением черного матерого барана. На третий день зарезывался и съедался откормленный и тоже непременно черный вол. Этим и заканчивалась магическое обезвреживание деревень. Несмотря на искупительные жертвы черных петухов, баранов и волов, весьма подозрительные по холере больные, которых население тщательно скрывает от врачей. Не лучше обстоит дело и в некоторых русских деревнях. Так, передают, например, что во Владиславовке Феодосийского уезда, которая в данное время чуть ли не во всем уезде является самым опасным холерным очагом, крестьянки раздеваются ночью донага и трижды обходят свои хаты, творя из той же «черной магии» таинственные заклинания в видах избавления себя от холеры².

² К вопросу об опахивании//
Этнографическое обозрение.
1910. № 3–4. С. 177 (Рязанская
губ.). С. 178.