

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Благодарности</i> . . . . .	5
<b>Введение. Традиция, трансгрессия, компромисс</b> . . . . .	12
Традиция, трансгрессия, компромисс . . . . .	18
Фольклор в контексте жизни: сюжеты и сценарии . . . . .	26
Гендер как коммуникативная стратегия . . . . .	32
«Мы» и «я»: двойной взгляд и авторская речь . . . . .	34
Структура книги . . . . .	41
<b>Глава 1. Патриархальные традиции и женское знание в истории российской фольклористики</b> . . . . .	47
Сказка . . . . .	51
Былина . . . . .	64
Причитания . . . . .	74
Песни . . . . .	84
<b>Глава 2. Половозрастные статусы и идентичность: структура и история</b> . . . . .	87
Половозрастные статусы в русской деревне XX века . . . . .	93
Горизонтальные отношения: <i>парни</i> . . . . .	96
Горизонтальные отношения: <i>девки</i> . . . . .	97
Вертикальные отношения: послушание до и после свадьбы . . . . .	100
Коллективизация и разрушение возрастной социализации мужчин . . . . .	104
Традиционная социализация женщин . . . . .	109
Большуха . . . . .	118
Символы статуса большухи: корова . . . . .	122
Большуха в советское время . . . . .	128
Три поколения советских крестьянок . . . . .	135
<i>Первое поколение: 1899–1916</i> . . . . .	135
<i>Второе поколение: 1917–1929</i> . . . . .	140
<i>Третье поколение: 1930–1950</i> . . . . .	147

<b>Глава 3. Субъективность и относительная идентичность: рассказы деревенских женщин об ухаживании и замужестве</b> . . . . .	155
Ухаживание и свадьба в двадцатые годы XX века . . . . .	159
Личные истории . . . . .	179
Культивация агентивности и сфера персонального . . . . .	203
<b>Глава 4. Удовольствие, власть и любовь к мелодраме: певческие традиции XX века и конструирование женской идентичности</b> . . . . .	209
Женское пение: удовольствие, власть и тоска . . . . .	212
Возраст и поколение исполнительниц . . . . .	225
Мелодраматизм романса и баллады . . . . .	230
Конформные тексты . . . . .	238
Протестные тексты . . . . .	245
Сериалы: обаяние злодейки . . . . .	249
Сплетни: мелодраматическая речь . . . . .	253
<b>Глава 5. Трансгрессия как коммуникативный акт: женские частушки</b> . . . . .	258
Частушка как коммуникативный акт . . . . .	261
Частушка как карнавальная форма . . . . .	269
Частушка как сатира: советский контекст . . . . .	276
Женские политические частушки в постсоветской деревне . . . . .	281
<b>Глава 6. Магические силы и символические ресурсы материнства</b> . . . . .	294
Материнство как обряд посвящения . . . . .	296
Сглаз: доминирование, контроль и доверие в женской иерархии . . . . .	300
Стать матерью: овладение магическими практиками защиты и лечения . . . . .	309
Роль свекрови . . . . .	317
Страх и контроль . . . . .	321

<b>Глава 7. Магия, контроль и социальные роли</b> . . . . .	327
Власть, знание и трансгрессия . . . . .	332
Телесная и пространственная метафоры подозрения . . . . .	336
Социальные драмы снятия порчи . . . . .	340
Сценарии, сюжеты и слухи: как наррация преобразует сообщество . . . . .	344
Гендер . . . . .	354
Социальная сеть колдовства . . . . .	355
Колдовство и религия . . . . .	361
Власть и ритуал . . . . .	371
Эпилог . . . . .	373
<b>Глава 8. Конструирование идентичности в рассказах о сверхъестественном</b> . . . . .	378
Контекст повествований . . . . .	381
Рассказ как наставление . . . . .	384
Рассказы и гендерная идентичность . . . . .	392
Динамический контекст коммуникации: разговор . . . . .	402
<b>Глава 9. Смерть, «родители» и практики памяти</b> . . . . .	411
Смерть как практика . . . . .	413
Культ мертвых . . . . .	420
Причетница как посредник . . . . .	430
Посвящаемые и посвящающие . . . . .	437
Хранительницы памяти . . . . .	447
<b>Заключение</b> . . . . .	453
Женщины, мужчины и традиция . . . . .	456
Власть и передача знаний . . . . .	459
Публичное и приватное . . . . .	460
Трансгрессия и компромисс . . . . .	464
Субъективность . . . . .	466
<b>Библиография</b> . . . . .	468
<b>Указатель</b> . . . . .	495

## ВВЕДЕНИЕ

### ТРАДИЦИЯ, ТРАНСГРЕССИЯ, КОМПРОМИСС

Горожанин встречает тех, о ком мы говорим в этой книге, на уличных рынках и перекрестках больших городов. Это — «бабушки»: крепкие пожилые или среднего возраста женщины в платках, продающие шерстяные носки, цветы, вязанные крючком салфеточки или яблоки. Купивший у них что-нибудь обычно получает в дополнение к товару еще и добрые слова: благословение, похвалу, а также пожелание съесть или носить «на здоровье», — и обмен становится больше похожим на взаимное воздание почестей, нежели на обычную сделку.

Такие «бабушки» и есть основное население сегодняшних русских деревень. Они являют собой лицо русской деревни и в то же время — тягловую силу российского сельского хозяйства. В торговле нам открывается их притягательная заботливость, но из истории (а для некоторых и из личного опыта) известно, что эти «бабушки» могут сражаться с поразительной храбростью и свирепостью: мы знаем об этом, например, по «бабьим бунтам» времен коллективизации, когда женщины защищали экономическую независимость своих семейных хозяйств. Протесты женщин часто оказывались более успешными, чем мужские, и заканчивались меньшими бедами для бунтующих, поскольку властям было неловко признаваться в том, что они не смогли усмирить разбушевавшихся баб [Viola 1996: 185, 190]. Женщины проявляли значительное мужество перед лицом невзгод, особенно во время Второй мировой войны, когда взяли на себя задачу без мужского участия накормить страну [Engel 2004: 211],

и после войны, когда молодых деревенских женщин привлекали к работе на лесоповалах, в шахтах и рудниках.

Экономический и культурный мир постсоветской русской деревни — это тоже мир трудный, хотя и по-другому. Это мир, в значительной степени приходящий в упадок: молодые, талантливые люди, выросшие в деревне, стремятся переехать в город: это — развитие той тенденции, которая возникла одновременно с индустриализацией в тридцатые годы прошлого века. Низкий уровень рождаемости, безработица, расхищение остатков совхозного имущества и алкоголизм так неискоренимо вписались в деревенский экономический ландшафт, что недавние исследования российской деревни диагностировали эту ситуацию как «глубокую деградацию генофонда» [Ioffe, Nefedova, Zaslavsky 2006: 79, 94, 96]. Денег мало, большинство хозяйств еле сводят концы с концами, пенсионеры живут в бедности; часть из них содержит на свою скудную пенсию безработных взрослых детей, многие из которых — алкоголики [Эфендиев, Болотина 2002].

Хотя на сегодняшний день сельские жители России составляют чуть больше четверти от общего числа населения, Россия по-прежнему остается в значительной степени крестьянской страной в смысле своей ментальности. Поскольку урбанизация произошла сравнительно недавно, многие современные российские горожане выросли в деревне и поддерживают постоянную связь со своими деревенскими родственниками, часто проводя лето в родовых домах у бабушек, которым они помогают по хозяйству [Ioffe, Nefedova, Zaslavsky 2006: 8; Vishnevsky 1998]. Поэтому, несмотря на развал деревни, старение населения, экономические и культурные трудности, крестьянская культура продолжает оказывать всепроникающее и глубокое влияние на российскую современность.

Мы хотели подчеркнуть специфику этого влияния, используя слово «миры» в заглавии книги. Слово «мир» в названии антропологического исследования, как правило, обещает широкий энциклопедический взгляд на экзотическую или архаическую общность, мы же под этим подразумеваем

иное. Для нас важно указать на то, что люди создают социальные миры; иными словами, мир, в котором человек живет, являет собой социальную и культурную конструкцию, в создание которой он вносит свой вклад. Ближайшим словарным значением слова «мир» может быть следующее: «социальная среда, в рамках которой человек живет и действует» [Merriam-Webster 2003]. Мы понимаем «мир» как реальность, постоянно создаваемую социальными (в том числе коммуникативными) практиками. Это слово употреблено во множественном числе по двум причинам. Во-первых, потому что люди и сообщества живут и конструируют свои миры различными способами: вряд ли корректно говорить об общероссийском менталитете или национальном поведенческом сценарии. Даже когда мы говорим о региональных или местных традициях, мы всегда должны учитывать индивидуальные различия во взглядах и поведении. Во-вторых, индивидуальные миры можно рассматривать как многосоставные, поскольку, пересекаясь и взаимодействуя, они подвержены взаимовлияниям. Миры русской сельской женщины представляют собой множество пересекающихся социальных пространств: это мир живущих в городе детей и внуков, мир средств массовой информации, а также и наши собственные миры, поскольку мы приходим к ним, взаимодействуем с ними, становимся их собеседниками и таким образом входим в их социальное пространство. И при этом и они, и мы проживаем свою жизнь в общем большом мире, полная изоляция в котором невозможна.

В двадцатых годах прошлого века Эдвард Сэпир использовал термин «миры» сходным образом, развивая свое положение о том, что социальная реальность конструируется посредством языка. Ему принадлежит знаменитое высказывание: «Миры, в которых живут различные общества, — это разные миры, а не просто один и тот же мир, которому присвоены разные имена» [Sapir 1929: 209]. Для нас исключительно значимо предостережение Сэпира, поскольку исследователь может полагать, что он имеет доступ к объективному миру значений, общему для нас и для тех, кого мы исследуем. Следуя Сэпиру в полевых методиках и анализе, мы обращали

особое внимание на язык, в частности на языковые препятствия и коммуникативные провалы, которые помогали нам лучше понимать другую культуру. Однако мы также осознавали опасность представить исследуемую культуру более «экзотической», более «отличной» и более «иной», чем нужно.

Главным объектом нашего исследования являются не язык или культура сами по себе, но люди, с которыми мы общались, конкретные практики и дискурсы, которые составляют их повседневную жизнь. Обращаясь к субъективности<sup>1</sup> наших информантов (которых мы предпочитаем называть собеседниками), мы полагались в значительной степени на их собственную речь, на их рассказы о себе. Но значимой для нас была не только речь: работая «в поле», антрополог считывает множество невербальных сигналов (жесты и интонации, выражение лица, положение и пластика тела). Эти сигналы очень важны для гендерных исследований, поскольку стратегии, используемые при конструировании гендера, часто оказываются в сфере невербального поведения [Sugarman 1997: 25]. В своем анализе субъективности, дискурса, наррации и невербального поведения мы опирались на работы Ирвина Гофмана [Goffman 1959, Goffman 1967], Гарольда Гарфинкеля [Garfinkel 1967], Альфреда Шютца [Schütz 1967] и Мишеля де Серто [de Certeau 1984].

Эта книга также — об идентичности, которую мы вслед за Шарлем Тилли определяем как сеть значимых для человека взаимоотношений с другими людьми и группами [Tilly 2002: 10–11]. Возможны разные типы идентичности: этническая, гендерная, территориальная, возрастная, статусная. Каждая из них не обладает независимым фиксированным существованием, но создается посредством действий, осуществляемых в контексте повседневных коммуникаций и по конкретным причинам. В книге мы сосредоточились на определенных типах идентичности: социально-территориальной (деревня), возрастной (юность — зрелость — старость)

---

<sup>1</sup> Под субъективностью мы здесь и далее будем понимать осознание себя, своих чувств, стремлений, убеждений и опыта в перспективе социальных ожиданий и норм.

и гендерной (женщины). Мы также будем различать тенденцию к самоидентичности и относительной (аффилированной) идентичности. Признаками второй могут служить: особое внимание к родственным связям, готовность на них полагаться, поиск внешнего одобрения, совета или поддержки. Тактики, посредством которых женщина конструирует себя как самодостаточную, независимую личность, предполагают самовыражение, агентивность, интенциональность, осознанность в отношении стремлений и уверенность в собственных силах. Принято считать, что женщины, живущие в патриархальных деревенских культурах, не обладают такими тактиками. Но, как будет видно, мы находим признаки такого типа личности в русской деревенской традиции. Мы считаем необходимым исследовать оба способа конструирования «я», поскольку для женщин (как и для мужчин) один не может существовать без другого.

Мы рассматриваем гендер как социально артикулируемую идентичность, которая предполагает отношение различия и отношение власти. В этом контексте нас интересует то, что Шерри Ортнер называет «слаборазличимыми формами власти, которые насыщают повседневность посредством переживания времени, пространства и деятельности» [Ortner 2006: 128]. Мы опираемся на исследования властных отношений, проведенные Пьером Бурдьё (1977) и Мишелем Фуко (1978), в соответствии с которыми люди не просто подчиняются диктату культуры, но сами строят свои отношения с культурой, реализуя свою *агентивность*<sup>1</sup>. Фуко было важно выделить особые механизмы власти, которые используются группами и индивидами в определенных исторических обстоятельствах. «Власть можно анализировать как нечто, что циркулирует или, скорее, как нечто, что функционирует только в виде цепи. Она никогда не локализуется там или здесь, никогда не оказывается в чьих-либо руках,

<sup>1</sup> Мы заимствуем термин *агентивность* (agency) из философской традиции, где этот термин обозначает присущую человеку способность к самостоятельному выбору и действию, в противоположность детерминистическому взгляду на человека, по которому его поведение есть следствие воздействия среды и обстоятельств. (Прим. к рус. переводу.)



никогда не присваивается как товар или материальные ценности... [Люди] всегда находятся одновременно в позиции как подчинения власти, так и ее осуществления» [Foucault 1980: 98]. Конечно, власть не распределяется равномерно, но тем не менее она так или иначе распределяется. Механизмы власти — например, ритуалы жизненного цикла (в частности, традиционный русский свадебный ритуал, поэтика которого подчеркивает подчиненность новобрачной) — не просто обеспечивают одностороннее подчинение. На уровне конкретного взаимодействия всегда есть способ, с помощью которого инструменты власти можно использовать по-своему и преобразовать [Foucault 1980: 99]. Сталкиваясь с формами социального контроля, люди отвечают на них, используя разные тактики: подчинение, трансгрессию или компромисс. Именно эту динамику мы и исследуем в книге.

Русские деревенские женщины, которые являются объектом нашего внимания, редко рассматривались в таком ключе. Их обычно изображали жертвами деспотической патриархальности или превозносили: то как символ безграничной женской выносливости, то как неиссякаемый источник одной из величайших мировых культур (см., например, [Worobec 1991; Hubbs 1988]). Мы же решили посмотреть на русскую крестьянку в контексте ее повседневности, описывая то, как мы ее узнавали в течение многих лет полевых исследований. Тем самым мы хотим избежать отчуждения, представляя ее как экзотический объект научного описания. Мы бы хотели воспринимать ее как «ты», как собеседника в разговоре [Buber 1970; Бахтин 1975]. Сделать это можно, только смещаясь с нашей собственной субъективности к субъективности русской крестьянки, минимизируя тем самым доминантную позицию наблюдателя. Мы были ее собеседницами и пишем о себе именно как о собеседницах. Мы были партнерами по поиску взаимопонимания — поэтому одним из важнейших инструментов исследования стала наша рефлексия, связанная с коммуникативными провалами.

Вступая в диалог с русскими деревенскими женщинами, мы одновременно вовлекались в другой диалог: с научными трудами о них и об их культуре. Мы концентрируем наше

внимание на людях, которые пользуются фольклором для собственных нужд — в отличие от исследователей, фокусирующихся на фольклорных текстах как составляющих элементах русской фольклорной традиции. По этой, значимой для российской науки о фольклоре, научной модели люди понимаются как «носители» традиции, как если бы они были «картами памяти» (устройствами для хранения информации), которые хранят фольклорную традицию для ученых. Для того, чтобы пояснить специфику своего подхода, мы проиллюстрируем характерный для научной традиции механизм конструирования фольклора одним любопытным примером. Пример этот к тому же позволит показать, как мы понимаем вторую часть названия нашей книги.

### *Традиция, трансгрессия, компромисс*

В 2009 году Институт русской литературы (Пушкинский Дом) издал диск с аудиозаписями, сделанными в бассейне р. Сухоны (Тотемский р-н Вологодской области). Седьмая запись начинается с рассказа женщины о праздновании Масленицы, а также содержит исполнение песни, поющей во время празднования. Приведенный звуковой материал был записан в 1985 году фольклористом Ю.И. Марченко и звукорежиссером В.П. Шиффом<sup>1</sup>:

Масленица была. Праздник. В последний уж день до великого говинья. До вечера доживают, а мужчины и женщины к вечеру-то натаскают тут на середку деревни бочек. Все управят женщины. А молодежь не подходили. Мало подходили. Девчата-те боялись: все в снег бросали робята их дак. Ну вот. Придут все, мужчины да, женщины да. Бочки-те зажгут да и запоют песню:

Я круг боцьки хожу, круг медовенькиё, (2)

Я на боцькю гляжу на медовенькюю. (2)

<sup>1</sup> Песни и причитания Вологодской области. Сухона. Из собрания Фонограммархива Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом). 2009. Записали Марченко Ю.И., Шифф В.П. в октябре 1985 г. CD-ROM Запись № 7. «Масленица была, праздник...» А.С. Брагина (1913 г.р.), А.М. Конева (1909 г.р.), А.И. Федотовская (1912 г.р.). Расшифровка аудиозаписи наша. — С.А., Л.О.

Оттыкайсё, гвоздок, наливайсё, медок, (2)  
Напивайсё, душа, душа зятюшкина. (2)  
Он напивсё, как бык, сам не знаёт, как быть. (2)  
Я круг печьки хожу, круг муравцятые, (2)  
Я на печькю гляжу, на муравцятую. (2)  
Открывайсё, заслон, вынимайсё, пирог, (2)  
Наедайсё, душа, душа зятюшкина. (2)  
Он наевсё, как бык, сам не знаёт, как быть. (2).  
Круг кровати хожу, круг тесовинькиё, (2)  
На кроватьку гляжу, на тесовенькюю, (2)  
На кроватике лежит душа зятюшкина. (2)  
Поднимайся, подол, раздувайся, хохол, (2)  
Нагребайся, душа, душа зятюшкина. (2)  
Он нагрёбса, как бык, сам не знает, как быть. (2)

Исполняя последнюю часть песни, женщины немного сбились: одна спела «на кроватике лежу», другая — «на кроватику гляжу». А потом засмеялись.

Итак, песня исполнялась от лица «тещи», исполняют ее взрослые мужчины и женщины хором, вода хороваод вокруг горящих бочек. Девушек на это действие не допускали, а парни, видимо, присутствовали. В песне поется, как теща ублажает зятя медом, пирогами и сексом.

Расшифровав эту запись, мы стали искать другие варианты этой шокирующей своей тематикой ритуальной песни. В публикациях календарного фольклора мы ее не нашли, что было странно по двум причинам. Во-первых, Сухонский бассейн Вологодской области исследовался фольклористами в течение многих десятилетий. Во-вторых, эта песня должна была быть известна большинству местных жителей — ее пели хором мужчины и женщины на Масленицу, а это значит, что ее трудно было пропустить во время полевых фольклорных исследований. В конце концов мы нашли более раннюю запись на грампластинке, выпущенной в 1981 году этномузыковедом А. М. Мехнецовым [Поют народные исполнители 1981], теперь помещенную вместе с транскрипцией на сайте «Культура Вологодской области»<sup>1</sup>. Но, несмотря на

<sup>1</sup> Культура Вологодской области: сайт. URL: <http://www.cultinfo.ru/arts/folk/>. Аудиофайл и расшифровка этой песни даны без последней строфы.

то что песня была записана от тех же исполнителей, что и в 1985 году, ни в расшифровке, ни в аудиозаписи последней — «срамной» — части песни нет. Можно понять, почему собиратели решили отредактировать песню при публикации. Во-первых, песня содержит эротическую речь, что было невозможно для советского публичного дискурса: эротический фольклор в советское время фактически не публиковался [Olson 2004: 133–136]. Во-вторых, песня повествует о запретных сексуальных отношениях между тещей и зятем. В-третьих, нарушение моральных норм никак не прищипывается, в то время как в славянском фольклоре, как это видно из текстов, инцест большей частью влечет за собой наказание<sup>1</sup>. И, в-четвертых, в песне, исполняемой, судя по описанию, совместно мужчинами и женщинами, героиня песни — женщина — активно иницирует сексуальные отношения, предлагая себя зятю.

Этот пример позволяет представить одну из тем, которую мы исследуем в нашей книге, — тему традиции. Следуя Эдварду Шилсу, традиция в своем основном значении — это любой культурный продукт, который передан из прошлого в настоящее [Shils 1981: 11–12]. На нашем примере можно увидеть, как реализуются две традиции. Фольклористы, вероятно следуя советской традиции, подвергли цензуре слова песни, в которых высказывались запретные желания, несмотря на то что в своей полной форме песня позволила бы прояснить суть русского масленичного ритуала<sup>2</sup>. Женщины, жившие в советское время и подвергшиеся влиянию той же идеологии и тех же правил, что и собиратели фольклора, тем не менее

<sup>1</sup> Примером этой нормы может служить известный сюжет южнославянской баллады, в котором изображается сознательный сиблинговый инцест: инициативу проявляет брат и за это оказывается наказанным — он погибает от удара молнии, сестра проклинает его и сбегает. См. [Vidan 2003: 45–50].

<sup>2</sup> В. Пропп (1995) интерпретировал ритуал как процесс, посредством которого магическая сила передается от тех, кто обладает ею в избытке, тем, кто в ней нуждается; в этом смысле магическая сила направлена в будущее и является продуцирующей. Существуют и другие интерпретации, включая интерпретации А. Веселовского (1873) и В. Чичерова (1957). Для всех интерпретаций характерен поиск мифа, объясняющего ритуал; нас же интересует социальная функция ритуала.

продолжали исполнять песню, которая в прежние времена исполнялась мужчинами и женщинами вместе, следуя своей, скорее всего гораздо более древней, традиции. Для фольклористов, отредактировавших это произведение, соблюдение конвенциональной морали было более значимым, нежели преданность научному императиву — собирать и публиковать точные и полные данные. Для исполнительниц сохранение традиционной формы песни и верность ритуальной традиции были важнее, нежели следование моральному требованию советской эпохи. Нас интересует то, что заставило этих женщин продолжать исполнять песню. Почему ритуальная традиция или память о ней так важны, что они не чувствуют стыда, даже будучи вынуждены петь песню вне ритуального контекста и для посторонних? И почему именно женщины, а не смешанный хор спели эту песню?

Наш пример показывает, что наследование, интерпретация и изменение традиции предполагают выбор. Следование правилу или традиции, так же как и нарушение правила, или трансгрессия, являются делом персонально ответственным, поскольку человек осуществляет свой выбор даже в том случае, когда он или она действует «по традиции» или «по этическим соображениям». Между набором правил и практическим действием, основанным на этих правилах, всегда есть зазор [Волков 1998: 168]. Любой человек, пытающийся решить, следовать традиции или нет и какой именно традиции следовать, попадает в этот зазор. В конечном счете человек должен пережить то, что Кьеркегор называл «выбором себя» [Kierkegaard 1971].

Трансгрессия (вторая тема, вынесенная в название книги) здесь также имеет место. Мы будем понимать ее в прямом значении: как пересечение некой границы мыслимого, разрешенного или освоенного, как проступок (или «поступок» в определении Бахтина). Трансгрессия проявила себя в нашем примере в том, что посредством фольклорной речи публично и в смеховом ключе артикулирована тема, достойная скорее греческой трагедии, чем смеха.

Федра, возжелав пасынка, должна была погибнуть; Эдип, вступив в сексуальную связь с матерью, — ослепнуть.

Теща — героиня приведенной выше масленичной песни, от лица которой она исполняется, — к всеобщему удовольствию исполнительниц, никоим образом не наказана и даже не осуждена. Как говорится в песне, она заботится о «душе зятюшкиной». Заботливость и побуждает ее к тому, чтобы его поить, кормить и предлагать ему свое тело. Песня представляет событие нарушения сексуального запрета как гипертрофированную форму попечения о новом родственнике. Именно это противоречие и производит смеховой эффект.

Можно, однако, допустить, что причина смеха могла быть различной для разных слушателей. Мужчин может забавлять нелепость ситуации, в которой молодой мужчина получает удовольствие от секса с тещей, которая в фольклоре изображается обычно старой и уродливой<sup>1</sup>. Женщины могут находить песню смешной, потому что активный поиск тещей молодого партнера воспринимается ими как вполне правдоподобный<sup>2</sup>, а также потому, что в песне проговаривается и утрируется проявление женского сексуального желания, которое женщины были приучены всю жизнь держать под контролем. Трудно судить о природе смехового эффекта с уверенностью, поскольку ни один из опубликованных текстов не содержит комментариев исполнительниц — только звуковой фрагмент, идущий после песни (смех исполнительниц) свидетельствует о том, что они воспринимали песню как комическую; мы не знаем, почему именно она вызывала у них смех.

Кроме юмора эта песня содержит описание гипертрофии отношений, которые обретают смысл, если мы учтем ее ритуальный контекст. На масленичной неделе задача женщин-большух состояла в том, чтобы накормить семью и гостей до отвала. Хозяйки готовились месяцами, чтобы накопить

<sup>1</sup> Как в Соединенных Штатах, так и в России существует огромное количество анекдотов «про тещу», в большинстве которых зять желает своей теще всяческих бед.

<sup>2</sup> В ряде русских эротических народных сказок содержится подобное предположение о сексуальном интересе, который теща испытывает по отношению к новоиспеченному мужу своей дочери. См. [Занавешенные картинки 2006].

достаточно продуктов — сметаны, творога и масла — и сделать масленичную трапезу оргией обжорства. Важно и то, что Масленица была связана со свадебным календарным циклом: ее начало отмечало завершение брачного сезона (свадьбы не игрались во время Великого поста и позже, в течение лета, когда крестьяне были слишком заняты хозяйственными делами). Именно теща играла особую символическую роль на празднике, поскольку на Масленицу новобрачные возвращались в отчий дом молодой жены, нанося визит в своих новых социальных ролях. Многие песни рассказывают о теще, закармливающей до отвала зятя в знак принятия его в семью<sup>1</sup>. Символическое значение самой трапезы

<sup>1</sup> См., например, [Соболевский 1902: 200–201]. Ср. также:

Было у тещи пять зятьев,  
Было у ласковой пять зятьев:  
Гришка зять, Микишка зять,  
Захарка зять, Макарка зять,

А Роман — любой зятек.  
Стала их теща в гости звать,  
Стала их ласкова в гости звать:  
Гришка, приди, Микишка, приди,

Захарка, приди, Макарка, приди,  
А Роман — пожалуйста, приди.  
Стала их теща блинами кормить,  
Стала их ласкова блинами кормить:

Гришке — блин, Микишке — блин,  
Захарке — блин, Макарке — блин,  
А Роману — всю квашню.  
Стала их теща чаем поить,

Стала их ласкова чаем поить:  
Гришке — стакан, Микишке — стакан,  
Захарке — стакан, Макарке — стакан,  
А Роману — целый самовар.

Стала их теща спать ложить,  
Стала их ласкова спать ложить:  
Гришку — на лавку, Микишку — под лавку,  
Захарку — на печку, Макарку — под печку,  
А Романа — на кровать...

(Песня из репертуара самодеятельного хора с. Вожгора Лешуконского р-на Архангельской области, с которым мы познакомились в 2012 г.)

заключается в обеспечении социального единения. Кормя жениха «до отвала», теща готовит его для производства ее будущих внуков; ненасытностью молодой зять демонстрирует свою сексуальную силу. Этот факт подчеркивается: во многих подобных песнях зять воздаст теще честь, стегая ее розгой или поколачивая батоном — действия, несущие в себе очевидный фаллический символизм. Эти ритуальные действия также эксплицируют изменившиеся властные отношения между женатыми молодыми мужчинами и женщинами-большухами. Как показали наши полевые исследования, большухи имеют полную власть над сыновьями-парнями, но как только те женятся, они могут бросить вызов хозяйкам, включая собственных матерей и тещ. Брак менял иерархию отношений парней и матерых женщин. С точки зрения крестьянской половозрастной структуры молодой женатый мужчина и женщина-большуха — равны. Обсуждаемая песня делает явным то, что неявно в других песнях: сексуальную окраску взаимоотношений между тещей и зятем. В сущности, именно теща обеспечивает его новобрачной: она ее родила, она отдает свою дочь ему в жены, посредством чего зять становится сексуально зрелым полноценным мужчиной — *мужиком*. Песня также переворачивает обычные сексуальные отношения власти между мужчиной и женщиной, поскольку в ней женщина является их инициатором.

Масленичные обряды изобилуют пародийной сексуальностью (сексуальное дразнение, игры с фаллическими объектами, травестия), однако обычно эротизм в них был ориентирован на сексуальную активность старшего, но еще фертильного поколения: их фертильная сила, очевидно, была более действенной (в магическом смысле), нежели сила поколения, только что начавшего сексуальную жизнь [Агапкина 2002: 187–188, 197–200; Смоленский музыкально-этнографический сборник 2003: 691–693]. В рассмотренной выше песне диагональные отношения устанавливаются между старшим поколением одного рода и младшим поколением другого, цементируя связь между двумя родами посредством эротического смеха. Трансгрессия и смех, который ее сопровождает, способствуют социальному сплочению. Как писал



М. М. Бахтин, «карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее. Особо важное значение имела отмена во время карнавала всех иерархических отношений... Это временное упразднение... создавало на карнавальной площади особый тип общения, невозможный в повседневной жизни» [Бахтин 1965: 13].

В приведенном примере имеется и компромисс — третья тема нашей книги. Компромисс в точном смысле этого слова — это соглашение, в основе которого лежит уступка; также компромисс — результат медиации, согласования между двумя противоположными идеями или нормами. Именно эта тактика представлена в описываемой вологодской масленичной традиции. В присутствии парней (потенциальных зятёв) мужчины и женщины (потенциальные или действительные тести и тещи) признают возможность сексуального интереса тещи к зятю. Компромисс между моральным правилом, разделяемым всеми членами сообщества, и правилом ритуала, эксплицирующего невозможное или запретное, составляет основную коллизию описанного выше прецедента. Члены сообщества вынуждены идти на компромисс, определяя, какой стандарт они должны поддерживать. Оказавшись перед необходимостью компромисса, решая, как им действовать, люди осуществляют свой выбор.

Традиционные российские фольклорные исследования приписали бы этой песне магическую ритуальную функцию и придали бы всем участникам ритуала одну и ту же цель. Ритуал бы тогда имел одно и то же значение для всех. Напротив, в нашем исследовании мы обращаем внимание как раз на самих людей, участников, на их персональные интересы, их жизненные истории и их собственные желания, а также на способы, посредством которых их личные истории существуют в динамике и взаимообусловленности социальных отношений и нормативных установок.