

**Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук**

На правах рукописи

Мазалова Наталия Евгеньевна

**НАРОДНО-МЕДИЦИНСКОЕ «ТАЙНОЕ ЗНАНИЕ»
РУССКИХ РИТУАЛЬНЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ:
СЕМАНТИКА, СТАТУС, ФУНКЦИИ
(конец XIX — начало XXI в.)**

Специальность 07.00.07 — Этнография, этнология и антропология

Диссертация на соискание учёной степени
доктора исторических наук

Научный консультант: Харитоновна Валентина Ивановна,
доктор исторических наук

Москва 2019

Введение	4
Глава 1. Теоретические основы изучения ритуальных специалистов и их знания	24
Глава 2. Представления о «тайном знании», возрасте, гендере русских ритуальных специалистов	53
2.1. Концепт «тайное знание» ведьмы.....	53
2.2. Концепт «тайное знание» колдуна.....	72
2.3. Концепт «тайное знание» знахаря.....	94
2.4. «Тайное знание» и возраст «знающих»: социальный аспект.....	112
2.5. «Тайное знание» и гендерные различия в повседневном поведении и магических практиках «знающих».....	138
Глава 3. Функционирование «тайного знания»	162
3.1. Концепт <i>порча</i> у русских.....	162
3.2. «Колдун портит, колдун ладит»: свадебная порча.....	179
3.3. «Знахарь ладит»: функции «тайного» знания знахаря.....	189
3.4. Технические аспекты функционирования «тайного знания».....	199
3.5. «Видеть», «ведать», «слышать»: интуиция, предвидение и предсказание — виды «тайного знания».....	209

Глава 4. «Тайное знание»: психофизиологические состояния и эмоции в обрядовых практиках ритуальных специалистов.....	219
4.1. Психофизиологические состояния «знающих».....	219
4.2. Психофизиологические состояния больных: икота, кликуша.....	246
4.3. Страх в магических практиках колдуна.....	254
4.4. Смех в магических практиках колдуна.....	272
4.5. Зависть, обида, гнев, месть колдунов.....	281
Глава 5. Особенности мифологизированной личности русских «знающих», их статус и биографии.....	293
5.1. «Злой колдун»	293
5.2. «Добрый знахарь»	308
5.3. Статус народно-медицинского «тайного знания» и статус «знающего» в социокультурной среде русских	318
5.4. Сопоставление статусов ритуальных специалистов.	337
5.5. Биографии «знающих».....	352
Заключение.....	386
Литература	401
Архивные материалы.....	436
Полевые материалы автора.....	436
Список сокращений.....	437

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Проблемы понятия знания, его происхождения издавна привлекали внимание исследователей, поскольку ценность знания и потребность в нем как в традиционном, так и современном социуме были и остаются постоянны. Это касается и ценности *традиционного народного знания* — его характера, законов возникновения и функционирования, а также его носителей. Важной частью народного знания является народно-медицинское «тайное знание», содержание которого составляют профилактика и поддержание здоровья, представления о практиках лечения и исцелении человека. Необходимость сохранения здоровья, активного долголетия, поддержания уровня экологической безопасности индивидов и окружающей среды как характеристики народно-медицинского «тайного знания», будет оставаться всегда, сохраняя постоянную потребность в изучении такого «знания» с позиций практического и научного подходов.

До настоящего времени в России продолжают бытовать поверья и мифологические рассказы о «знающих» и о «тайном знании». Сохраняя традиционный характер, они функционируют в современных естественных бытовых и социальных ситуациях, при этом носителями представлений мифологического характера являются люди не только старшего, но и среднего и даже молодого возраста. Сохранение народно-медицинского «тайного знания» в значительной мере определяется его востребованностью жителями деревень, маленьких городов, а зачастую - представителями некоторых страт крупных городов. Традиционный характер «тайного знания» даже в наши дни находит свое выражение в одной из основных его прагматических функций - причинении вреда и лечении болезней.

Характерная особенность функционирования народно-медицинского «тайного знания» русских заключается в том, что оно всегда присутствовало в социуме, где православная вера была основой мировоззрения и образа жизни крестьян.

нина. Христианские верования всегда сосуществовали с магическими и зачастую составляли единое целое.

В сложные периоды развития общества, в том числе – в современной России, люди ощущают потребность в дополнительных знаниях, к которым можно отнести и в «тайном знании» ритуальных специалистов, обретающих в такие периоды особый социальный статус с присущими ему активными властными функциями.

Вплоть до настоящего времени не только в нашей стране, но и других странах, наличествует потребность социума в «тайном знании», и, таким образом, социальный заказ на магию остается достаточно интенсивным.

История изучения народно-медицинского «тайного знания» насчитывает длительный период, однако его нельзя считать изученным полностью, особенно в его современных проявлениях. В связи с этим можно сделать вывод о том, что до настоящего времени не создано целостного и комплексного исследования представлений о «тайном знании» русских и практик ритуальных специалистов, которое бы давало научное обоснование ответа на вопрос, почему именно «тайное знание» вновь и вновь возникает и активно развивается в самые разные моменты существования социума, в том числе — современного: образованного, оснащенного самыми последними научными достижениями.

В настоящее время процессы развития пространства научной деятельности, и в том числе исследование народно-медицинского знания, протекают по нескольким направлениям: исследованию народно-медицинского знания, проводимому в эволюционном направлении и сохраняющему преемственность с отечественной методологией и потенциалом российских научных исследований; при разработке нового направления общественного, социального и культурного развития России, обусловленного необходимостью и возможностью конструктивного использования теоретических положений западных научных школ; использовании различных методов исследования при условии их конструктивного и непротиворечивого сочетания, адекватного современным реалиям. Таким образом,

важнейшей целью настоящего исследования является попытка выработать методы синтеза положений отечественной фундаментальной науки и современных западных школ и использовать весь имеющийся потенциал для выделения их в самостоятельное научное направление.

Важно, наконец, всесторонне рассмотреть само понятие «*тайное знание*», выявив его семантику, функции, статус на новом витке развития науки, проанализировать это «знание» в контексте различных (в первую очередь — исторических) гуманитарных наук, продемонстрировав его особенности в современном социокультурном контексте.

Степень изученности проблемы

Исследование ритуальных специалистов и «тайного знания» проводится историками, этнологами, антропологами, психологами, нейрофизиологами как в России, так и в других странах мира.

Несмотря на то что отдельные сюжеты о «тайном знании» ритуальных специалистов рассматривались российскими этнографами уже более века назад, до сих пор в отечественной науке нет комплексного, междисциплинарного и концептуального исследования представлений, с ним связанных.

Изучение ритуальных специалистов, в первую очередь колдунов, как особого социального института предпринималось в зарубежной антропологии и фольклористике XX в. (Э.Э. Эванс-Причард, К. Клакхон, М. Глакман, М. Марвик, М. Дуглас, Дж. Фостер и др.).

Проблемы телесности, а также ее связи с ментальностью на протяжении XX в. привлекают внимание зарубежных исследователей (М. Мосс, П. Фуко, П. Бурдьё, М. Дуглас, М. Локк, Н. Шепер-Хьюз, Т. Чордаш и др.).

Ритуальные специалисты привлекли внимание отечественных бытописателей еще в XVIII в. — начале XIX в. (М.Д. Чулков, И.П. Сахаров, М. Забылин). В XIX — начале XX в. активно проводился сбор сведений, связанных со «знающими»; многие специалисты оставили ряд ценных наблюдений на эти темы

(Н.А. Афанасьев, В. Демич, Д.Н. Ушаков, А. Макаренко). В начале XX в. появляются обобщающие работы по народной медицине (Г. Попов, С.В. Максимов), в которых была предпринята попытка выделить и описать трех ритуальных специалистов — ведьму, колдуна, знахаря.

В советское и постсоветское время исследованием заговоров занимались А.М. Астахова, П.Г. Богатырев, Н.И. Савушкина, З.И. Власова, В.Н. Топоров, О.А. Черепанова, Ю.А. Киселева, И.П. Чернов, В.И. Харитоновна, А.Л. Топорков, Т.А. Агапкина, А.А. Зализняк, Л.Г. Невская, Л.Н. Виноградова, Т.В. Цивьян, А.В. Юдин, К.А. Богданов, А.В. Головачева, В.Л. Кляус, Е.Е. Левкиевская, А.А. Иванова, В.В. Усачева, С.Б. Адоньева и многие другие. Особое внимание уделялось изучению поэтики заговора, его семантики и структуры, трансформации текстов и самой традиции, композиции, персонажам.

В советское время в XX в. исследования, посвященные народной медицине, заклинательным текстам и самим ритуальным специалистам, в отечественной науке были редкими; наиболее значимыми были статьи А.М. Астаховой и Н.А. Никитиной, изданная монография А.С. Сидорова, посвященная колдовству у коми.

«Знающие» в советской этнографии практически не изучались. В фольклористике они рассматривались как мифологические персонажи (Померанцева, Зиновьев, Шумов, Черепанова, Криничная, Виноградова, Левкиевская и др.); исключением стали работы В.И. Харитоновой, в которых исследовались колдуны, знахари, ведьмы, шаманы наряду с народными целителями. В западной науке ритуальные специалисты изучались в первую очередь как социальные персонажи (Rubel, Nass и др.).

В конце XX в. в отечественной науке появились исследования, в которых «знающие» рассматривались в социокультурном аспекте (Щепанская, Фишман, Жаворонок, Хаккарайнен, Степанов 2012 и др.).

В статьях отечественных исследователей (В.Н. Топорова, А.К. Байбурина, В.И. Харитоновой, С.М. Толстой, О.Б. Христофоровой, И.И. Русинова, Е.Е. Ерма-

ковой и др.), посвященных проблемам традиционных представлений о «знании» и «слове», эти понятия проанализированы в языковом, ритуальном и в концептуальном планах. Народным знаниям по соматике посвящены монографии Г.И. Кабаковой и Н.Е. Мазаловой. Последние годы проблемами телесности продуктивно занимается С.В. Соколовский.

Различные проблемы народного знания рассматривались в работах В.В. Руднева, И.А. Морозова, Н.Л. Пушкаревой; взаимодействие народного знания с христианскими представлениями затрагивалось в исследованиях А.В. Буганова, М.М. Громько, И.В. Власовой, Т.А. Ворониной, В.А. Липинской, Т.С. Макашиной, О.В. Кириченко, А.В. Фроловой; проблемам этнопсихологии в связи с функционированием «знания» посвящены работы А.А. Белика; коллективом ученых под руководством В.И. Харитоновой исследовались ИСС в контексте изучения личности шаманов, народных целителей и других «знающих».

Объект и предмет исследования

Объектом диссертационного исследования являются ритуальные специалисты — «знающие»: ведьма, колдун и знахарь, т. е. те, кто обладает «тайным знанием» и отправляет магические практики как негативной, так и позитивной направленности.

Предмет исследования в диссертации стало народно-медицинское «тайное знание» ритуальных специалистов, его семантические и прагматические особенности, социальные функции.

Предмет и объект исследования, несомненно, связывают данную работу с народным знанием и этномедициной, которая рассматривается в сфере медицинской антропологии. Народная медицина русских является культурной системой, включающей несколько подсистем: в первую очередь представления о здоровье и болезнях, лечении/исцелении человека. Представления о народно-медицинском «тайном знании» ритуальных специалистов не являются разрозненными, они составляют подсистему народного знания со своими внутренними связями. Кроме

того, представления о тайном знании связаны с различными подсистемами народной медицины. При этом они встроены в социальные отношения и этнокультурную систему русских и не существует вне их.

Исследователи, занимающиеся этномедициной, изучают представления о строении человека и его жизненно важных составляющих, этиологию, нозологию, знания о способах предотвращения болезни и лечении, распределение медицинского знания в сообществе, ритуальных специалистов, их статус в социуме и многое другое (см. напр.: Н. Kleinman, Р. Fabrega, G. Foster, С.М.White, А.Ј. Marsella, М. Hass, С.С. Helman, Ю.В. Бромлей, В.И. Харитонова).

Цель и задачи исследования

Цель диссертационного исследования заключается в комплексном изучении представлений о «знающих» и их «тайном знании» в XIX — начале XXI века как подсистеме народной культуры русских.

Предполагается не просто описать представления о ритуальных специалистах — носителей народно-медицинского «тайного знания», характерные для традиции русских, а также выяснить, каким образом они функционирует в социокультурном контексте, в реальных коммуникативных ситуациях.

Эта цель предполагает решение следующих задач:

- определение научного поля понятия народно-медицинское «тайное знание»;
- проведение семантического анализа символической составляющей концепта народно-медицинское «тайное знание» ритуальных специалистов;
- анализ социальной составляющей концепта «тайное знание» ритуальных специалистов;
- исследование прагматических функций «тайного знания»;
- исследование телесных практик в достижении и функционировании «тайного знания»;

- анализ ментальных (когнитивных) процессов достижения, сохранения, функционирования и передачи народно-медицинского «тайного знания»;
- анализ семантики и социальных функций особых психофизиологических состояний и эмоций в составе «тайного знания» ритуальных специалистов как особого «языка души и тела»;
- определение статуса народно-медицинского «тайного знания» и статуса «ритуального» специалиста в социуме;
- анализ особенностей достижения, функционирования и особенностей народно-медицинского «тайного знания» на примере биографий «знающих».

Для решения этих задач необходимо вычлнить из общего корпуса представлений, характеризующих этнокультурную традицию русских, представления, связанные с народно-медицинским «тайным знанием», а также проследить, какие систематические связи они образуют с картиной мира русских и их культурой.

Источниковая база исследования

Материалом для исследования послужили преимущественно полевые материалы автора и данные различных проанализированных источников.

Основными источниками исследования стали материалы, которые автор в ходе полевой работы собирал в Вологодской, Архангельской, Костромской, Ленинградской областях, Карелии, Петербурге в 1987–2016 гг. Они хранятся в Архиве Музея антропологии и этнографии РАН. Это аудиозаписи бесед, дневники с записанными высказываниями информантов и результатами наблюдения за их поведением. В качестве источника использовались также авторские записи фольклорных материалов и описания невербальных текстов (движений, жестов, мимики; окружающих предметов). В качестве дополнительных привлечены сведения, полученные во время полевой работы автора в 2015–2016 гг. в Петербурге.

Кроме того, использовались материалы нескольких архивов –Российского этнографического музея, Карельского филиала РАН, Российской академии наук, Костромского музея-заповедника, Национального Кенозерского парка (Архангельская область).

Географические рамки исследования распространяются на материалы по Русскому Северу, а также Сибири и другим регионам России.

Временные рамки исследования: конец XIX — XX в. — архивные данные и публикации, с конца 80-х годов XX в. по настоящее время — полевые исследования автора.

Методология и методика исследования

Основные методы исследования — сбора и анализ материалов. В поле использовались включенное наблюдение и неформализованное интервью-беседа; способы фиксации — видеозаписи, фотосъемка, аудиозапись и рукописные записи в дневнике. Источниками информации служат в основном включенное наблюдение, фотографии, фокус-группы или экспертные интервью, производственные характеристики, а в последнее время и видеоматериалы.

В качестве материала для изучения народно-медицинского «тайного знания» используются как нарративы носителей традиции, так и наблюдения автора.

В диссертационной работе использовались следующие научные методы исследования:

Метод системного анализа предполагает исследование «тайного знания» как определенной целостности присущих ему элементов с учетом всех имеющихся взаимосвязей. Этот метод в науках об управлении дает возможность изучения природы системного эффекта, а также внутренних, иерархических, прямых и обратных связей между элементами системы «тайного знания».

Историко-антропологический принцип выявления глубинных платов духовной культуры, особенностей сохранности и изменений мировоззренческого менталитета, получивший развитие в трудах А.Я. Гуревича, И.Н. Данилевского и

др. С помощью этого метода исследованы этнические компоненты представлений о «знающих» как носителей народно-медицинского «тайного знания», их ментальности.

Структурно-функциональный подход, разработанный в трудах Б.К. Малиновского и А.Р. Рэдклифф-Брауна, направлен на поиск не только структурных, но и функциональных связей «тайного знания» как внутри объекта — тайного знания и его носителей «знающих», так и с его внешней социокультурной средой.

Методы когнитивной антропологии, разработанные американскими культурными антропологами и лингвистами (У. Гудэнаф, Ф. Лаунсбери, Х. Конклин, С. Брунер, Дж. Гудноу, Дж. Остин, К. Пайк и др.), основанные на представлении о культуре и ее составляющих как о специфическом способе познания и ментального структурирования окружающей среды, использовались при исследовании «знающих» — носителей тайного знания как элемента культуры, причем она рассматривается как система организации элементов культуры. Методы когнитивной антропологии ориентированы на описание картины мира, культуры и ее элементов — народно-медицинского «тайного знания» какого-либо этноса в терминах носителей культуры.

В работе также был использован синтез *эмного* (основанного на позиции носителя культуры) и *этноного* (позиция внешнего наблюдателя) подходов (К. Пайк), которые следует рассматривать как взаимодополняющие: эмный подход позволил представить реконструируемые народные модели, представляющие реконструкции представлений о «тайном знании» и «знающих», их описание и объяснение на основе контекста культуры русских, а этный использовался для аналитической интерпретации этих моделей в контексте этнологической науки, он позволил сформулировать универсальное понятие «тайное знание».

Структурно-семиотический метод, разработанный К. Леви-Строссом, основан на целостном подходе к явлениям и менталитету традиционной культуры; когда в процессе получения теоретического знания выделяются признаки явления

— народно-медицинского «тайного знания», выявленные в процессе исследовательского наблюдения, народная модель, представляющая собой мотивировки, объяснения, внутреннюю логику явлений, даваемых носителями культуры; теоретические модели, включающие взаимосвязанные структурные составляющие.

Структурно-семантический анализ был использован для «прочтения» семантики различных компонентов концепта «тайное знание» ритуальных специалистов, исследования функций «тайного знания», ментальных процессов, телесных практик, различных психофизиологических состояний и эмоций «знающих».

Оппозиция «мужской — женский» проявляется как в повседневной жизни ритуальных специалистов, так и на уровне функционирования «тайного знания» и отправления магических практик.

Методы лингвистических наук — семантико-когнитивный подход, направления которого — изучение соотношения семантики языка с концептосферой, соотношения семантических процессов с когнитивными (Н.Д. Арутюнова, И.А. Стернин, В.И. Карасик и др.). *Концептуальный анализ* включает приемы и методики, которые использовались для выявления парадигмы концепта «тайного знания» и его толкования. Его методики включают дефинирование (выделение смысловых признаков), этимологический анализ, анализ структуры концепта, контекстуальный анализ. Лингвистические методы использовались для реконструкции семантики народной терминологии.

Этнолингвистический метод исследования заключается в теоретическом описании структуры основной единицы мифологической системы — «знающего» и его мифологической функции как носителя народно-медицинского «тайного знания», а также механизмов реализации этой функции.

Текстологический метод использован для анализа фольклорных текстов — быличек, заговоров, а также вербализированных слухов, оценочных суждений.

Метод *конструкционистского анализа* социальной реальности (П. Бергман, Т. Лукман), с помощью которого исследовалось конструирование социального образа «знающих» в традиции и их статусов; как реальный образ ритуального

специалиста формируется, институализируется, постигается носителями традиции в процессах его интерпретации и формулировки знаний о нем.

В работе использовался также *сравнительно-исторический метод*, позволяющий определить составляющие представления о «знающих» и их «тайном знании» в разные исторические периоды.

Был использован метод *управления знаниями* (используется в социологии и экономике знаний). Он применялся для изучения процессов формирования и управления «тайным знанием», его распространением и сохранением в социуме.

Биографический метод исследования позволил описать особенности получения, функционирования, передачи «тайного знания» на примере субъективного опыта отдельных «знающих».

Представляется, что изучение «тайного знания» могло бы стать case-study для исследования отдельного научного направления — *антропологии народных знаний*, которая до настоящего времени у нас исследуется, но не достаточно активно (см., например, работы В.В. Руднева).

Научная новизна и теоретическая значимость диссертации

Диссертация способствует институализации и легитимации в отечественной науке особого направления исследования народно-медицинского «тайного знания» как отдельной составляющей *антропологии народного знания*. Впервые «тайное знание» русских ритуальных специалистов выделяется не только как самостоятельный предмет исследования, но и как часть *антропологии народного знания*, которое недостаточно разработано в отечественной науке.

Впервые в отечественной этнологии предпринята попытка всестороннего изучения «народно-медицинского тайного» знания русских ритуальных специалистов как сложного комплекса представлений и магических практик, которые являются частью традиционной магико-медицинской системы как составляющей народной культуры.

Принципиальной новизной исследования является предложенный в диссертации комплексный методологический подход к материалу, благодаря которому впервые «тайное знание» представлено как составляющая *системы народного знания* в обширном социокультурном контексте.

В диссертационном исследовании была предпринята попытка разработки и внедрения принципиально нового подхода к изучению «тайного знания», состоящего в синтезе подходов этнологии, фольклористики, медицинской и культурной антропологии, эмоциологии и психоистории, а также методов социальных наук. Изучение представлений о «тайном знании» и «знающих» проводится с учетом социальных отношений.

Диссертационное исследование вносит вклад в теоретическое осмысление и расширение научного поля терминов: народно-медицинское «тайное знание», которое представлено как сложный комплекс представлений и практик, связанных с телесностью и ментальными процессами, а также социальное конструирование образов ритуальных специалистов — носителей «тайногознания», в том числе в их взаимосвязи.

Доказано, что представления о народно-медицинском «тайном знании» русских ритуальных специалистов не являются разрозненными и не изучаются как замкнутый, самоценный корпус знания, они составляют социокультурную систему, встроенную в социальные отношения и культурные установки.

Настоящая работа позволяет по-новому рассмотреть представления русских о «тайном знании» ритуальных специалистов. Это касается как самого предмета исследования, так и методов и подходов, способов отбора и предварительной обработки материала.

Впервые в современной научной практике «тайное знание» русских ритуальных специалистов, существующее в традиции в совокупности поверий, мифологических текстов (нарративов), заговоров, малых фольклорных форм (слухов, толков, сплетен и др.), последовательности проведения обрядов, подвергается анализу с точки зрения нескольких методов разных наук — структурно-

семантического, концептуального, этнолингвистического, системного, структурно-функционального, метода конструкционистского анализа социальной реальности, сравнительно-исторического, что позволило одновременно исследовать разные уровни системы «тайного знания».

Принципиальная новизна диссертации проявляется и в том, что дано определение понятия народно-медицинское «тайное знание», уточняющее и расширяющее существующие ранее, а также даны определения его важнейших составляющих — мифологической, социальной — и раскрыто их содержание. В понятие народно-медицинское «тайное знание» включены не только те, что традиционно выделялись в науке применительно к нему (когнитивные (ментальные) — знание заговоров, магических приемов, процессов проведения обрядов), но и акциональные приемы (тактильные и др.), различные неформализованные формы знания (телесные практики, «техники тела и души»: способность входить в измененные состояния сознания, различные эмоциональные состояния, интуиция, прогностические способности, а также способы овладения и управления знаниями. До настоящего времени многие из этих проблем исследовались изолированно.

Впервые в отечественной науке народно-медицинское «тайное знание» рассматривается как основанное на представлениях о соединении телесных практик и ментальных процессов: когнитивные процессы осмысляются как физиологические, а их результат — как «внедрение» знания в тело человека.

Доказано, что к «тайному знанию» следует также относить различные виды неформализованного знания — интуицию, предчувствия, догадки, способность предвидения, предсказания, а также особые психофизиологические состояния русских ритуальных специалистов. Эти виды «тайного знания» с трудом поддаются определению и исследованию, но представления о них в народной традиции сложились в систему поверий.

Знание о способности испытывать определенные эмоции и использовать их в магических практиках, а также как средство управления ритуальным специалистами, рассматривается как элемент «тайного знания», что позволяет расширить

практически не исследованное в отечественной науке предметное научное поле *антропологии эмоций*.

Показан процесс формирования «тайного знания» как в социальном контексте, так и в процессе саморазвития отдельного ритуального специалиста.

Исследованы механизмы управления «тайным знанием» в социуме.

Уточнены некоторые мифологические представления и представления о магических обрядах в контексте сведений о «тайном знании».

Расширено и дополнено понятие «социальный образ», используемое в социологии. Доказано, что именно обладание «тайным знанием» способствует конструированию социального образа мифологизированной личности и статуса ритуального специалиста.

В научный оборот вводятся авторские полевые исследования и архивные материалы.

Теоретическая и практическая значимость диссертации

Теоретическая значимость диссертации состоит в расширении предметного поля современных отечественных этнологических, исторических, антропологически ориентированных исследований, в развитии междисциплинарного научного направления — изучения «тайного знания» русских ритуальных специалистов как составляющей *антропологии народного знания*; это направление объединяет исследования этнологов, медицинских антропологов, историков повседневности, историков медицины, социологов, психологов, фольклористов, филологов (см. напр.: Традиционная этническая культура и народные знания: Материалы международной конференции. ИЭА РАН, 1994).

Важный результат диссертации состоит в актуализации историко-антропологического изучения «тайного знания», включении магических практик в качестве важнейшей страницы развития человеческого опыта в отечественные гуманитарные и социальные исследования.

Диссертационное исследование вносит вклад в отечественные научные изыскания в области ритуалов, магии, мифологии повседневности, а также медицинской антропологии.

Демонстрируются преимущества комплексного подхода к изучению «тайного знания» как системы, подхода, лежащего в нашем случае на пересечении этнологических и социологических методов.

Для исторических наук диссертационная работа представляет ценность в изучении повседневности ритуальных специалистов.

Материалы диссертационного исследования могут быть использованы в качестве научных, научно-методических и практических пособий в высших учебных заведениях.

Положения, выносимые на защиту.

1. В современных отечественных гуманитарных и социальных исследованиях созданы необходимые предпосылки для институциализации изучения народно-медицинского «тайного знания» в качестве самостоятельного направления как отдельной составляющей антропологии народного знания.

2. В настоящей работе «тайное знание» рассматривается как сложный комплекс представлений и магических практик, которые являются частью традиционной народно-медицинской системы, являющейся, в свою очередь, составляющей народной культуры. Представления о народно-медицинском «тайном знании» русских ритуальных специалистов составляют социокультурную систему со своими внутренними связями, встроенную в социальные отношения и систему культурных установок изучаемого сообщества.

3. «Тайное знание» понимается расширенно по сравнению со сложившимися в науке представлениями о нем: это не только когнитивные

(ментальные) процессы — знание и использование заговоров, магических приемов, процедур проведения обрядов, но и «техники тела» — акциональные приемы (тактильные и др.), а также «техники тела и души»: ИСС, различные эмоциональные состояния, интуиция, прогностические способности (различные неформализованные формы знания), а также способы овладения и управления знаниями в социуме.

4. Исследование концепта «тайное знание» позволило выявить отличия между тремя ритуальными специалистами, выявить уровни обладания ими «тайным» знанием и магической силой и в зависимости от этого выстроить иерархию «знающих»: ведьма – колдун – знахарь.

5. «Тайное» знание в народных представлениях осознается как нечто получаемое из внешнего мира, «плотное», материализованное, обладающее весом. Оно включает недоступную профанам информацию, а также практическое владение магическими практиками. Одна из важнейших частей «тайного знания» — заговоры (слова) — в народных представлениях уподобляются человеку.

6. В представлениях о «тайном знании» прослеживается синкретическое соединение магического и христианского компонентов, которые дополняют и перетекают друг в друга. Прежде всего, это касается источника знания — «от Бога» или от нечистой силы, особенностей его функционирования, когда магические действия сочетаются с нормами поведения в соответствии с христианской этикой.

7. Когнитивные (ментальные) процессы усвоения, функционирования «тайного» знания неразрывно связаны с телесными практиками (техниками тела) и представляют с ними единое целое, что проявляется в сравнении получения знания с физиологическими процессами (поглощением еды, родами и др.) и, наоборот, в представлении тела как «мыслящего», «думающего» в особых психофизиологических состояниях ритуального специалиста.

8. Исследование социальной составляющей концепта «тайное знание» позволило определить роль и степень участия ритуальных специалистов и социума в его получении, сохранении, функционировании и развитии. Процесс формирования «тайного знания» представлен в динамике на примере жизненного цикла ритуального специалиста, т. е. есть рассмотрена «трансформация» знания как социальный процесс.

9. Исследование процессов трансформации «тайного знания» позволило сделать вывод о том, что оно состоит из знания поверий, обрядов, известных многих профанам, и собственно сакрального знания, получаемого ритуальным специалистом либо при прохождении обряда инициации, либо от старшего ритуального специалиста.

10. Возраст и пол ритуальных специалистов (категории, обладающие биологическими, психическими и социальными характеристиками), рассматриваются как феномены традиционной культуры. Выделяется возраст восприятия «тайного знания» и его утраты. В нем выделяют преимущественно женскую и преимущественно мужскую составляющие. Одна из причин этого заключается в распределении между мужчинами и женщинами общественной и семейной сфер деятельности и социального контроля в целом.

11. Эффективное функционирование «тайного знания» русских ритуальных специалистов включает процесс практического использования всех его составляющих: ментальных и телесных. Характеристиками эффективного «тайного знания» являются его действенность, полнота, устойчивость. Социальные функции использования «тайного знания» заключаются в удовлетворении жизненно важных потребности социума (сохранение здоровья, лечение болезней, продолжение рода, обеспечение жизнедеятельности), которые, по народным представлениям, не могут быть удовлетворены другими специалистами.

12. Особые психофизиологические состояния и эмоции ритуальных специалистов — «язык тела и души» — являются частью «тайного знания», благодаря им осуществляются контакты с потусторонним миром.

13. На сложение двух типов ритуальных специалистов — «злого колдуна» и «доброго знахаря» — повлияли характер «тайного знания» и его направленность, причем типизация характеров происходит не только по законам фольклорных жанров; это также типизация индивидуумов в соответствии с правилами институциональной типизации в рамках теории «социального конструирования реальности». Образ личности русского ритуального специалиста складывается из соединения реального, мифологического и социального образов.

14. Роль и место «знающего» в социальной стратификации общества, характер его деятельности и его оценка со стороны социума определяются его ролевой специализацией и обладанием «тайным знанием». Востребованность магии в наши дни определяется как состоянием общества, так и особыми качествами ритуальных специалистов — специфической составляющей человеческого потенциала общества, способной оказать активное влияние как на отдельных членов социума, так — и в некоторой степени — и на социум в целом.

Апробация исследования

Основные результаты исследования нашли отражение в 100 печатных публикациях автора общим объемом 64 п.л. Положения и выводы диссертации наиболее полно представлены в авторских монографиях «Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX — начало XXI в.)», «Ритуально-магические практики русских «знающих»» и частично в монографии «Состав че-

ловеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских», в 15 публикациях автора в ведущих рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК РФ для публикации основных результатов диссертации на соискание ученой степени кандидата и доктора наук.

Результаты научного исследования были представлены на международных и российских ведущих научных мероприятиях, посвящённых различным проблемам этнологии, истории повседневности, медицинской антропологии, теории и истории культуры — международных научных конференциях: «Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра» (МАЭ, ИЭА РАН, СПб., 2003), «Калевала в контексте региональной и мировой культуры» (КНЦ РАН, Петрозаводск, 2010), Международной научной конференции памяти В.Н. Басилова, 2012; на симпозиумах по медицинской антропологии (ИЭА РАН: 2013, 2014); на конференции «285 лет Петербургской Кунсткамере» (СПб., МАЭ РАН, 2000), на первых 2010 г. и вторых 2011 г. Чистовских чтениях (СПб., МАЭ РАН), на Радловских чтениях 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010 гг. (СПб., МАЭ РАН), на конференции ««Мужское» в культурном контексте города» (МАЭ — РЭМ, СПб.), на Четвертых Шёгреневских чтениях (РЭМ, 2010), на XI С.-Петербургских этнографических чтениях «Феномен социализации в этнической культуре» (РЭМ, 2011); на III социологических чтениях памяти В.Б. Голофаства «Социология вчера, сегодня, завтра» (СИ РАН, 2011), на конференции «Российская Академия наук и международные связи в области науки и культуры. XIX — начало XXI века» (Президиум РАН, СПб., 2012). Отдельные аспекты диссертационного исследования апробировались на Всесоюзной научной сессии по итогам этнографических и антропологических исследований (Сухуми, 1988; Алма-Ата 1990), на VI Конгрессе этнологов и антропологов России (Петербург, 2004), на X КАЭР (М., 2013); XIV школа по медицинской антропологии и биоэтики (М., 2018). Помимо этого, работа прошла апробацию на научном семинаре по медицинской антропологии (рук. д.и.н. В.И. Харитонов; ИЭА РАН, 2016).

Некоторые сюжеты и результаты диссертации использованы при чтении автором лекционных курсов и проведении семинаров в 2001–2004 гг. в государственной Полярной Академии и Санкт-Петербургском государственном университете культуры и искусства (лекционный курс «Этномедицина»).

Структура работы. Диссертационное исследование состоит из введения, пяти глав, разделенных на параграфы, заключения, списков источников и литературы. Структура работы обусловлена задачами исследования.

Глава 1

Теоретические основы изучения ритуальных специалистов и их знания

Еще в XVIII в. М. Чулков в рамках западноевропейских теорий о ведьмах и колдунах связывал знание ворожей, колдунов, чернокнижников, чародеев, волхвов и кудесников с контактами с дьяволом и обладанием «волшебной» («черной») книгой [Чулков 1786]. Этим специалистам он противопоставляет другого специалиста — Доку, который мог избавлять от порчи. С этого исследователя начинается традиция изучения ритуальных специалистов и «тайного знания».

Представитель мифологической школы Н.А. Афанасьев исследовал «высшее ведение» — знание ведьм, колдунов, знахарей в контексте мифологии [Афанасьев 1851; 1994 [1865–1869]]. Проведя лингвистический анализ, он сделал вывод о том, что корень *вед-* — в словах ведун, ведьма, ведунья, вещица является синонимом корня *зна-* в словах знахарь, знахарка, оба корня обозначают «высшее ведение». Он раскрыл понятие «высшее ведение», которое, по его мнению, дается свыше и заключается в способности осуществлять контакты с природой: «Ведение понималось как чудесный дар, ниспосылаемый человеку свыше; оно по преимуществу заключалось в умении понимать таинственный язык обожествленной природы, наблюдать и истолковывать ее явления и приметы, молить и заклинать ее стихийных деятелей; на всех знаниях, доступных язычнику, лежало религиозное освящение: и древний суд, и медицина, и поэзия — все это принадлежало религии и вместе с нею составляло единое целое» [Афанасьев 1851: 104]. Он обращает внимание на синкретизм верований, связанный не только на «высшее ведение», но распространяющихся на различные сферы жизни и деятельности. Это и определяло роль и место ритуальных специалистов в социуме. Представления о ритуальных специалистах он объяснял пережитками, которые являются обломками древних мифов.

В конце XIX — начале XX в. публикуются этнографические описания представлений о колдунах, знахарях: материалы, посланные корреспондентами из раз-

ных частей России. Это А. Колчин, А.П. Звонков, П. Ефименко, Н. Иваницкий, К.Д. Логиновский, Г.К. Завойко, А.И. Иванов и др. [Колчин 1892; Звонков 1889; Ефименко 1877; Иваницкий 1891; Логиновский 1904; Завойко 1914; Иванов 1901]. Д.Н. Ушаков, который собирал сведения по верованиям великороссов, использовал понятия «дар» и «сила» колдуна, описывая передачу магических способностей. Он высказывает распространенное представление об основных различиях знахарей и колдунов: знахари «имеют знание от бога», причем это знание заключается в «слове» (заговоре, молитве), и действуют исключительно «на пользу людям», тогда как колдуны — от нечистой силы и приносят вред людям [Ушаков 1896].

К началу XX в. было необходимо обобщить собранные сведения: такими обобщающими изданиями стали работы В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» [Максимов 1994] и Г.И. Попова «Русская народно-бытовая медицина», написанные на материалах этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева [Попов 1903]. В разделах, посвященных колдовской порче и типам знахарей, Г.И. Попов разделяет силу колдуна и знание знахаря: колдун обладает «чародейской силой» [Попов 1903: 35]: колдун «действует с помощью дьявольской силы» [Там же: 25]; знание «знатка» (знахаря) дано ему от Бога и заключается в заговорах, травах и лечебных приемах [Там же: 60]. В этих работах есть разделы, посвященные личности «знающего» [Максимов 1903; Попов 1903].

В 1928 г. Д.К. Зеленин, используя положения системного и синхронного методов исследования народной культуры, рассматривает трех ритуальных специалистов — ведьму, колдуна, знахаря во взаимосвязи со всей системой народного быта. Ведьму он относит к нечистой силе, двоедушникам. Д.К. Зеленин с позиций эволюционизма сравнивает колдунов с языческими шаманами, они также пользуются помощью различных представителей нечистой силы, заключая с ними соглашение. Он оперирует понятием «колдовская сила», которую колдун получает от нечистой силы и должен передать перед смертью. Основная функция колдуна — приносить людям зло. У знахаря, в отличие от колдуна, нет связей с нечистой

силой. Его знание заключается только в заговорах, он исполняет лечебные функции [Зеленин 1991: 420–423].

Последователем Д.К. Зеленина является Е.Н. Никитина [Никитина 1994]. Она также считает, что русский колдун в прошлом был шаманом. Их сходство исследовательница видит в наличии помощников, способности входить в измененные состояния (исступление колдуна и экстаз шамана), сходных функциях и др. Определяя магические способности колдуна, Н.А. Никитина оперирует следующими понятиями: «сверхъестественная сила для своего колдовства» или «дар», «знание» («знается с лешим»), «волшебное знание», которые передаются по наследству или во время обряда инициации. В этой работе также описаны специфические особенности личности и повседневного и ритуального поведения русских колдунов.

В советское время, по понятным идеологическим причинам, был значительный перерыв в изучении ритуальных специалистов — «знающих».

К числу исключений относится работа Д.К. Токарева «Религиозные верования восточнославянских народов». В ней автор проводил различие между знаниями знахаря и колдуна: «Профессия знахаря основывается прежде всего на знании разных лечебных трав и приемов народной медицины, к которым примешиваются, конечно, различные шарлатанско-магические средства, заговоры-заклинания и т.п. Профессия же колдуна связана с верой во вредоносную магию — порчу, с чем соединяется отчасти и вера в сверхъестественную власть человека над природой» [Токарев 1957: 22–23].

В статье Э.В. Померанцевой «Рассказы о колдунах и колдовстве» [Померанцева 1975] анализируются произведения несказочной прозы о колдунах; она рассматривает сюжеты рассказов о колдунах, в частности о передаче «дара колдовства», а также получении «колдовской силы» и знания.

Для настоящего исследования особый интерес представляют структурно-типологические исследования, проводимые В.С. Ивановым, В.Н. Топоровым, Е.М. Мелетинским и другими в 1970–1980 гг. XX в. Исследователи этого направ-

ления соединяют изучение знаковой природы текста и социальной организации с этнокультурными особенностями традиционных обществ. Непревзойденными являются работы В.Н. Топорова, посвященные проблеме традиционных представлений о знании и слове [Топоров 1993; 2009]. Исследователь анализирует понятия в лингвистическом, и в ритуальном, и в концептуальном планах. «Знание рождения, рода, родственников, своего происхождения, знание жертвоприношения, жертвы, обряда, знание мира в его главных ценностях— это и есть состав ведийского сакрального знания. <...> Узнал-познал — понял —> сделал — такова цепь, описывающая стратегию человека в ведийском мире и мирах, ему подобных, своего рода операция, с помощью которой преодолевается кризис» [Топоров 2009: 194]. При анализе языкового, мифоритуального, религиозного контекстов *védi*-исследователь связывает значения «зачатие — рождение» и «знание — познание» [Топоров 2009: 184–205]. В.Н. Топоров отмечал ведущую роль слова-речи, которая несет священное знание и поэтому становится действенным в ведийских заговорах. Священное знание входит в человека и должно сохраниться в нем, оно открывает возможность соприкосновения с чудесным. Различаются два вида знания: активное и пассивное. Активное знание реализуется в идее «слово/знание — дело» [Топоров 1993: 17].

В статье «Из индоевропейской этимологии» В.Н. Топоров отметил близость двух идей «знания и рождения» в фольклоре и древних культурах. Глагол *знать* и его производные нередко встречаются в словосочетаниях, обозначающих соития — зачатия — рождения: *познать жену*; тогда как «родить» — обозначение процесса производства нового знания. [Топоров 1994: 149]. И, наоборот, по мнению исследователя, «**yeid*-знание обозначает исключительно эмпирический процесс получения знания с помощью чувственного восприятия, этот процесс лишен творческой сути [Топоров 1994: 154].

Интересные наблюдения В.Н. Топоровым сделаны над значением слова σοφία — ‘мудрость’, ‘философское значение’. Исследователь считает, что в дофилософский период слово σοφία обозначало «некое умение, мастерство, сметку, навык в

техническом плане» [Топоров 1980: 151]. Однако технический аспект чаще связывался со словом «τέχνη», обозначающим овеществленное мастерство, искусство, умение в технологическом плане, т.е. прием, способ изготовления изделия, вещи (если угодно, — хитрость, уловку мастера, ремесленника и т.д.)» [Топоров 1980: 151]. Эти слова обозначают индивидуальный риск, хитрость, магию, тайное искусство [Топоров 1980: 152].

Монография Л. Виноградовой [Виноградова 2000] посвящена сравнительному исследованию народных представлений о демонологических персонажах и их связях с фольклорной и мифоритуальной традицией славян. Исследователь останавливается на анализе одного из образов, который включает демонические свойства — ведьмы, которая, по мнению исследовательницы, одновременно принадлежит одновременно к миру людей и к миру демонов. Магические качества обычная женщина приобретала в том случае, если вступала в контакты с нечистой силой (вселение нечистого духа, сексуальные связи с бесом, заключение договора с нечистой силой). Л.Н. Виноградова отмечает, что «двойственность понималась в народных верованиях как вид двоедушия, т.е. как наличие в реальной женщине двух душ — человеческой и демонической (именно вторая, “нечистая” душа покидает тело женщины-ведьмы во время ее сна и летает вредить людям)» [Виноградова 2000: 230].

«Знающий» — тот, кто обладает «тайными знаниями», может узнавать то, что скрыто от других (ворожить, предсказывать будущее), привораживать и отвораживать, напускать порчу и другие болезни, а также лечить их. Он наделялся способностью вступать в контакт с потусторонним миром, нарушать границу между социальным и природным. Некоторых наделенных сверхъестественными способностями называют «людьми двойственной природы», принадлежащими и миру людей, и потустороннему миру.

Некоторые представители этнолингвистического направления, изучающие связи языковых данных и явлений народной культуры, описывают трех персонажей, обладающих сверхъестественным знанием: ведьму, колдуна и знахаря [Сла-

вянская демонология 2002; Восточнославянские древности 1999, 2004. Е. Левкиевская отмечает недифференцированность «тайного знания» ведьмы: ведовство — «любое тайное знание, независимо от того, использовалось ли оно для лечения болезней или наведения порчи» [Левкиевская 2006: 314]. «Знание» колдун получает либо по наследству, либо после отречения от Бога, оно позволяет ему насылать болезни, вредить скоту, губить посевы, повелевать животными, атмосферными явлениями и т. д. [Левкиевская 2002: 233–235]. Знахарь обладает магическим знанием, которое он использует для лечения, охраны от колдовства и др. Это знание заключается в использовании силы заговоров, трав, воды и др. [Левкиевская 2002: 189; 2006: 352].

Фольклористы выработали следующее представление о «тайном» — сверхъестественном магическом знании: это знание заговоров, магических приемов, процессов проведения обрядов, или — иначе — комплекс сведений о силе обрядов, заговоров, природных стихий и сакральных предметов, которым владеют ритуальные специалисты и которые они используют для того, чтобы с помощью магических действий и средств влиять на природу, урожайность растений, плодовитость животных, здоровье людей, брак и др. Обладание «тайным знанием» объединяет ритуальных специалистов с людьми, владеющими ремеслом — кузнецом, пастухом, мельником и др. Так, А.Б. Мороз сравнивает пастушество с отпуском со *знатъем* колдуна [Мороз 2003]. В «тайное знание» знахаря исследователи включают не только знания в области народной медицины и ветеринарии, но и «народного природоведения» [Громыко 1975].

Ученица и последователь В.Я. Проппа Н.А. Криничная посвятила монографию «Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями» [Криничная 2000] русским ритуальным специалистам. Автор проводит структурно-семантический анализ и дифференциацию образов ведьм, колдунов, знахарей в сказочной прозе. Н.А. Криничная исследует этимологию номинаций ведунов — специалистов, обладающих сакральным знанием, усвоение

эзотерического («тайного») знания чародеями, об обретении ими магических способностей, ведунами-зелейниками, а также функции этих персонажей. Автор делает вывод о происхождении «ведовской» силы: в основе поверья о силе лежит культ предков тотемного характера, воплотившийся в змеях [Криничная 2000: 35].

М. Власова рассматривает трех персонажей, обладающих особыми знаниями и сверхъестественными способностями, — ведьму, колдуна (колдунью), знахаря (знахарку). Колдуны, обладающие особыми знаниями, в прошлом занимали высокое место в иерархии власти общины. Знахарь обладает знанием от Бога, это знание помогает ему в проведении обрядов, направленных на благо человека [Власова 2008: 2005].

В истории отечественной науки в разное время существовала различная дифференциация «знающих» [Криничная 2000: 8–27]. Уже говорилось, Н.А. Афанасьев не различал ритуальных специалистов, основываясь на тождественности номинаций *ведьма, ведьмак, ведун* от *ведать*; *знахарь, знахарка* от *знать* [Афанасьев 1851]. В энциклопедии «Мифы народов мира» ведьмы отождествляются с колдуньями, мужчин — ритуальные специалисты не выделены.

Некоторые исследователи разделяли колдунов, ведьм и знахарей. Отличие колдунов от знахарей они видели прежде всего в отсутствии связей знахаря с нечистой силой [Максимов 1994; Зеленин 1991: 423]. А.Б. Балов и К.Д. Логиновский также дифференцировали колдунов и знахарей в зависимости от того, пользуется ли ритуальный специалист помощью нечистой силы. По мнению А.В. Балова, знахарь может приносить и вред, и пользу, тогда как колдун — только вред [Балов 1899]. К.Д. Логиновский считает, что и знахарь, и колдун могут делать и добро, и зло [Логиновский 1904].

Деление «знающих» на «добрых» и «злых» в отечественной науке существовало долгие годы. С.А. Токарев считал, что эти «профессии» имеют различные исторические корни: «Профессия знахаря основывается прежде всего на знании разных лечебных трав и приемов народной медицины, к которым примешиваются, конечно, различные шарлатанско-магические средства, заговоры-

заклинания и т.п. Профессия же колдуна связана с верой во вредоносную магию — порчу, с чем соединяется отчасти и вера в сверхъестественную власть человека над природой» [Токарев 1957: 22–23].

Вместе с тем представляется, что эта дифференциация не всегда работает на русском материале; так, колдун, получивший свои знания путем заключения сделки с чертом, мог делать «на добро». Любое сакральное знание обладает двойственной природой. Однако в народном сознании ритуального специалиста, делающего как «на добро», так и «на зло», как правило, относят к колдунам.

В.И. Харитонова, анализируя «магико-мистическое» знание традиционных ритуальных специалистов, связанных с заговорно-заклинательной традицией, разделяет их на колдунов, ведунов и знахарей [Харитонова 1999: 124–150]. В народной традиции их «специализации» были разграничены нечетко и использовались в разных значениях. Соответственно, «знающие» различались не столько по характеру магической практики), сколько по способностям и силе человека, принадлежащего к той или иной категории [Харитонова 1999: 32].

В.Е. Добровольская предложила разделять русских «знающих» на знахарей, ведунов и колдунов. По мнению исследовательницы, знахари занимаются в основном врачеванием, отличительным их признаком является апелляция к Богу во время лечения больного. В.Е. Добровольская считает, что сила или слабость знахаря определяется «количеством и качеством болезней, которые он может лечить» [Добровольская 2001: 95]. Ведунов обращаются и к божественным силам, и к демоническим [Там же]. Сфера их деятельности в основном ограничена любовной магией. Колдуны в основном вредят, хотя могут совершать и добрые дела. В.Е. Добровольская разделяет понятия «знания» и «сила»: если колдун имеет только магическую силу (от другого колдуна), «тайное знание» может получено потом, т. е. оно может быть вторичным. Представляется, что дифференциация знания и силы не проведена достаточно последовательно.

На наш взгляд, на основе владения силой и знаниями можно выделить несколько типов русских «знающих». Ритуальных специалистов, как правило, име-

нуют по признаку обладания знанием, их номинация связана с глаголом «знать» (ведать) — он *знает, знаткой, знающий, знахарь, ведьма, ведун* и др. (подробный анализ номинаций «знающих» приведен в работе Н.А. Криничной [Криничная 2000]. Другие определения (они встречаются значительно реже) связаны с корнем *сил-*: *сильный колдун, у него много силы* и т. д.

Однако колдун мог делать и «на добро», например, лечить [Христофорова 2010: 117; Поповкина 2008: 28]. У сакрального знания двойственная природа. Деление ритуальных специалистов на колдунов и знахарей произошло в сравнительно поздний период исторического развития [Мазалова 2011: 8–9]. К сходному выводу приходит и И.В. Ильина на материале коми: «Стремление противопоставить колдуна и знахаря, распределить «особое» знание на черное и белое — явление позднего порядка, и различие между ними скорее иерархического порядка, отражающего объем и уровень принадлежащих им знаний, их место в мифологической структуре знаний [Ильина 2008: 20]. Исследовательница также предлагает разделять знания и силу ритуальных специалистов.

В.И. Харитоновна одна из немногих специалистов-этнографов, кто занимался проблемами «тайного знания» [Харитоновна 1999, Харитоновна 1999 а, 1999 б и др.]. Исследователь с позиций комплексного системного анализа обращается к изучению заговорно-заклинательных практик, основанных на «знании» посвященных [Харитоновна 1999]. В.И. Харитоновна выделяет несколько видов современных специалистов: 1) «посвященных» — специалистов, обладающих «даром», т. е. способностями с помощью разных техник входить в ИСС, 2) «приобщенных» — людей, которые не обладают даром, но развивают суперсенситивные и экстрасенсорные способности, 3) непосвященных — людей, имеющих смутное представление о знании, но обладающих некоторыми сведениями о традиции и практике «знающих» [Харитоновна 1999: 17]. Автор, основываясь на знаниях естественно-научных основ энергоинформационной природы Вселенной, высказывает предположение о том, что необходимы сведения об особых состояниях организ-

ма, в которых человек способен обретать магико-мистические качества и в этот состоянии воздействовать на природу.

В.И. Харитонова рассматривает заговорно-заклинательную традицию как сложившуюся внутри эзотерического знания, изучение которого должно базироваться на «исходном знании естественно-научных основ энергоинформационной природы Вселенной» [Харитонова 1999: 17].

О.Б. Христофорова [2010; 2010 а] в контексте локальной культуры Верхокамья проанализировала дискурс о колдовстве. Исследуя семантические параметры дискурса о колдовстве. Она выявляет смысл концепта «знать», который в этом дискурсе обладает не только значением «тайной» информации, «полученной сверхъестественным путем и выделяющей своих обладателей в особую категорию людей» [Христофорова 2010 а: 173]. В народной традиции глагол «знать» также обладает значением «делать что-либо», причем различаются различные виды знания: «полное» знание — умение что-то делать — и «пустое», которое этим признаком не наделено. Обладание «полным» знанием объединяет ритуальных специалистов с ремесленниками [Христофорова 2010: 34].

В статье Т.В. Цивьян рассматриваются признаки, характеризующие «человеческий» статус людей, которые наделены сверхъестественными способностями или особыми знаниями [Цивьян 2000]. Вслед за Т. Агапкиной [1994] она предлагает классифицировать их как чужих «людей извне» и как «внутренне чужих». По мнению Т.А. Цивьян, в категорию «знающих» могут войти профессионалы типа кузнецов и печников, потому что на мифоритуальном уровне они соотносятся с демиургом и владеют «вполне академическим» способом получения знаний [Цивьян 2000: 189].

Т.Б. Щепанская рассматривает представления о «знающих» в социокультурном аспекте, в контексте властных отношений и статусов [Щепанская 1990, 2001]. Исследователь анализирует представления о «тайной силе». Автор считает, что «сила — атрибут именно профессионального, как правило, мужского, знахар-

ства. <...> Тайная сила в традиционном понимании связана с дорогой, чужестью, со статусом чужака (пришельца, переселенца) [Щепанская 2001: 72].

Статья Е.В. Арсеновой [Арсенова 2002] посвящена восточнославянским представлениям об «особом» знании, которые, по мнению исследовательницы, связаны с представлениями о жизненной силе человека и болезни. Исследователь выделяет следующие функции «особого» знания: наведение и снятие порчи, лечение болезней. Е.В. Арсенова считает, что «сила» колдуна и знахаря определяется количеством болезней, которые он может наводить или лечить. Автор считает, что «особое» знание получено из «иного» мира и оно является предметом обмена между мирами. Его обладатель «выступает как посредник между социумом и «иным» миром и вследствие своего особого статуса наделяется чертами, характерными для демонических персонажей» [Арсенова 2002: 5]. По мнению Арсеновой, «механизм передачи «особого» знания во многом схож с механизмом наведения, снятия и передачи болезней и порчи» [Арсенова 2002: 5].

А.К. Байбурин посвятил несколько статей проблеме природы и передачи знания и слова [Байбурин 2005 а; 2005 б]. По мнению исследователя, знание является чем-то внешним, а также конкретным и вещественным, и даже «телесным», поэтому оно не только может быть приобретено, но и отторгнуто от его носителя [Байбурин 1998: 494]. Обретение знаний сопоставимо с физиологическим процессом, ближайшими аналогами которого является поглощение пищи и питье [Байбурин 1998]. Еда и питье являются транспортером слова. Как и еда, слово и знание проглатывается, чтобы быть усвоенным. В этом контексте автор исследует «общность представлений о «технике» познания и рождения.

Е.Е. Ермакова, исследуя локальную сибирскую заговорную традицию, при анализе номинации ритуальных специалистов, исследовании заговоров, затрагивает вопрос «силы» — источника целебного воздействия [Ермакова 2005, ч. 1: 35].

В последние десятилетия пермские лингвисты И.И. Русинова и Ю.А. Шкураток плодотворно занимались мифологической семантикой лексики со

значением «знать», «ведать» [Русинова 2009, 2010, 2011 а, 2011 б; Шкураток 2012].

В западной научной литературе проблема «тайного знания» и магической силы привлекала внимание исследователей с XIX в. В зарубежной антропологии и фольклористике XX в. ритуальные специалисты и вера в них рассматривались, с одной стороны, как символическая система, с другой — как социальный институт. В том же ключе изучались традиционные общества Африки, Азии, Латинской Америки (Э.Э. Эванс-Причард, К. Клакхон, М. Марвик, М. Дуглас, Дж. Фостер и др.). Так, Дж. Фрэзер, представитель сравнительно-исторического направления в этнографии, в знаменитом исследовании «Золотая ветвь» [Frazer 1923, Фрэзер 1983] затрагивает проблемы знания — магической силы и власти, исследуя вопросы о соединении функций вождя и мага.

В 50–60 годы XX в. в изучении колдовства в западной науке ведущим был сравнительный подход. В англоязычной литературе существовало разделение ритуальных специалистов по способу получения их сверхъестественных способностей, а именно — «witchcraft» (ведовство) и «sorcery» (колдовство). Оба термина обозначают вредоносные способности, однако witchcraft — это способности, которыми человек наделен от рождения, иногда он может не знать о своей силе, а sorcery — магические способности, которые неофит получает в результате обучения.

Эту дифференциацию использовал Э. Эванс-Причард, которого считают приверженцем структурного функционализма. Он разделял мнение исследователей о том, что магические способности человека зависят от того, как они получены — по наследству или путем обучения. Так, азанде верят, что колдовство передается по наследству кровным родственникам — от отца к сыну и от матери к дочери [Evans-Prichard 1937; Эванс-Причард 1994]. Исследователь как важную характеристику колдовства определял неразрывную связь верований в него и действий: «Свои верования азанде проявляют в действиях, а не в интеллектуальных конструкциях, принципы этих верований нужно искать в социально контролиру-

емом поведении, а не в доктринах. В этом заключается трудность, с которой складывается обсуждение темы колдовства у азанде: их идеи включены в действия и их нельзя извлечь для объяснения и оправдания действия» [Эванс-Причард 1994: 75]. По верованиям азанде, колдовство представляет собой некую физическую субстанцию, которая локализуется в теле колдуна [Эванс-Причард 1994: 30]. Он также называет эту субстанцию колдовской силой. Действие колдовства является «психическим»: физическая субстанция имеет «душу», которая может покидать тело и причинять вред человеку, похищая его жизненные силы.

Представитель функциональной школы Б. Малиновский определял магию как активный фактор организации труда и кооперации [Малиновский 1998: 136]. По мнению исследователя, магия направлена на снижение отрицательного эмоционального фона, дает человеку уверенность в достижении цели; она предоставляет человеку особые знания, которые он использует, когда его обычные знания и навыки неэффективны. По мнению Б. Малиновского, у магии нет происхождения. Магия — это отношения между объектом и человеком. Маг должен найти формулу, чтобы достигнуть успеха. Магия может существовать только в культурной традиции. Магическая сила отличается от других сил, присущих природе, тем, что она присуща исключительно человеку [Малиновский 1998: 78–79].

Определяя магическую силу, Б. Малиновский выступает как приверженец биопсихологической теории культуры. Он считает, что вместилищем магической силы и источником ее движения является человеческое тело: «Магия есть уникальная и специфическая сила, присущая исключительно человеку и высвобождаемая только его искусством, оживляемая его голосом, выбрасываемая во вне лишь пусковым механизмом его обряда [Малиновский 1998: 77],

В некоторых регионах мира (для Б. Малиновского — это Меланезия) самой главной частью магии — заклинание: «Для туземцев знание магии означает знание заклинания, и в любом акте колдовства ритуал сосредоточен вокруг произнесения заклинания. Обряд и искусство исполнителя являются лишь дополняющими факторами, условиями надлежащей передачи заклинания и его применения. Это

очень важно для нашего анализа, ибо магическое заклинание близко связано с передаваемыми из поколения в поколение знаниями и особенно с мифологией» [Малиновский 1994: 137].

В работе «Набросок общей теории магии» французский социолог М. Мосс, ученик Э. Дюркгейма, рассматривает магию как социальное явление. По его мнению, магия — это не сила, она включает агента действий, сами магические действия и систему представлений, относящуюся к магическим действиям. Маг — это человек, обладающий особыми знаниями и навыками. Благодаря им он совершает магические действия [Мосс 2000: 119]. У магов есть духи-помощники, которые наделяют их особой магической силой. Маг обладает знанием о том, как управлять помощниками: «Магу известно их постоянное местопребывание, он владеет их языком, знает ритуалы, с помощью которых к ним можно подступиться» [Мосс 2000: 130]. Во время проведения магических обрядов маг обращается к их помощи, и от силы его помощников зависит сила самого мага и, соответственно, эффективность всего магического обряда.

Начиная с 50-х годов XX в. активно велось изучение народно-медицинских представлений, в частности представлений о болезнях, в их связи с социальными отношениями, начатое еще Э. Эвансом-Причардом. Исследователи обнаружили связь между представлениями о «сверхъестественных» силах, вызывающих болезни, и соблюдением социальных норм поведения [Rubel, Hass 1990: 117; Эванс-Причард 1994 (1937), Тэрнер 1983; Hallowell 1977; Whiting 1977; Geertz 1977, Landy 1977, Lieban 1962; Fabrega, Silver 1973].

Исследователи, изучая природу социальных конфликтов в начале нового времени, выделили тип женщины, обвиняемой в колдовстве. По мнению Е. Лябуви, это женщина за 50 лет, либо вдова, либо незамужняя, ведущая изолированный образ жизни; она нонконформистка, ее образ жизни отличается от общепринятого, она конфликтна [Labovíe 1991: 82].

В книге «Ведьмы и соседи» Р. Бриггс высказал идею о том, что «конструирование образа ведьмы» осуществляется в ближайшем окружении — соседней по

общине. По мнению исследователя, в ситуациях неблагополучия люди искали виновников среди «досаждающих соседей»: нелюдимых, злых, завистливых людей. Объяснение «охоты на ведьм» следует искать в отношениях, сложившихся среди общины [Briggs 1996].

Д. Клемент исследует народное знание в контексте социальных отношений. Автор и высказывает точку зрения, в соответствии с которой народное знание выражается не только в терминах языка, но и в ритуалах, играх, фольклорных рассказах, в различных артефактах. Кроме того, она считает, что народное знание следует рассматривать как совокупность знания всех членов какой-либо группы, независимо от степени их «культурной компетенции» [Clement 1989: 194–196].

С 1970-х годов исследователи обращаются к анализу «символических сплетений» и исследованию социального конструирования реальности болезни.

Дж. Фостер и Б. Андерсон в работе в главе «Шаманы, доктора-чародеи и другие целители», опираясь на идеи создания символической реальности, при анализе роли врачей и пациентов в разных обществах как одну из универсальных характеристик выделяют веру пациентов в особые силы врачей [Foster, Anderson 1978: 101–122]. А. Клейнман рассматривает медицинские системы как культурные и социальные системы [Kleinman 1980; Клейнман 2016]. Исследуя взаимоотношения между пациентом и целителем, он приходит к заключению о том, что болезнь — это особая форма опыта, которая создается средствами культуры — языком, воспитанием, традициями и др. Исследователь различает два способа воздействия на болезнь — «лечение», и «процесс исцеления». В процессе исцеления клиническая реальность заменяется символической, при этом особую значимость приобретают некоторые символы: дух, магическая вещь, сам врачеватель и его особые силы. [Kleinman 1980: 119–178].

Особый интерес для настоящего исследования представляют исследования ученых человека как целостного существа, в неразрывном единстве соматического и психического. В предложенной Л.С. Выготским культурно-исторической концепции развитие человека рассматривается как процесс, основанный на един-

стве телесного и психического развития, не ограниченный только ростом организма и физиологическими изменениями. В соответствии с исследованиями Л.С. Выгодского и других ученых тело человека рассматривается как культурно преобразованное, «вписанное» в определенную исторически и культурно детерминированную среду. Развитие человека зависит от социальных взаимодействий: «телесность становится пространственной структурой, внутренним пространством, тем, что воспринимается человеком как относящееся к его Я, в отличие от внешнего пространства» [Бескова, Тхостов 2005: 236]. По мнению Т.С. Леви, телесность человека — это «одухотворенное тело», которое проявляет себя в движении и имеет внутреннюю и внешнюю формы. Телесность, по мнению исследователя, является «результатом процесса онтогенетического, личностного развития и выражает смысловую, индивидуально-психологическую и культурную составляющие уникального человеческого существа» [Леви 2005: 410].

Для изучения «тайного знания» значительный интерес представляют работы в рамках теории телесности в контексте общественных отношений. основоположником этой теории следует считать М. Мосса. В дальнейшем эта теория получила развитие в идеях о воплощении социальных отношений в техниках тела.

Понятие «техники тела» введено М. Моссом [Мосс 1996]. Это набор действий механических, физических и психохимических действий, из которых складывается социальный портрет индивида [Mauss 2006: 77–96]. Такие техники имеют социальную природу и коллективный характер, они воспроизводятся многократно на протяжении жизни индивида и многих поколений людей. Формирует такие техники не отдельный человек, наоборот, «техники тела» формируют человека.

В исследованиях по антропологии М. Мосса важное место принадлежит понятию габитус, в которое он включает внешний облик, телосложение человека и некоторые другие характеристики тела, в том числе движения, жесты и др. М. Мосс полагает, что габитусу присущи как телесные, так и психосоциальные характеристики.

По мнению М. Мосса, особое место среди «техник тела» принадлежит религиозным практикам. Он высказал мнение о том, что в основе многих практик лежат техники тела, например дыхательные, которые необходимо изучать [Mauss 2006: 89]. Таким образом, это феномен социального, коллективного существования людей, обладающий жизнеобеспечивающими функциями. [Mauss 2006].

Проблемами телесности в связи с социальными отношениями занимались также М. Фуко [Фуко 1996, 1998] и П. Бурдьё [Bourdieu 1977]. Бурдьё приходит к выводу о «социально информированном теле» [Bourdieu 1977: 124]. В 1970-е годы М. Фуко обращается к темам «знания-власти» и «знания-насилия». М. Фуко считал, что знание — это исторически подвижная «система упорядочения вещей» при помощи соотнесения их со словом. Знание, по Фуко, структурировано и всегда что-то выражает. Власть, как считает Фуко, — это отношение. Она присутствует в социальном пространстве, образуя особое поле. Власть и знание непрерывно связаны. Власть не существует и не функционирует вне знания. В процессе возникновения разных типов знаний сложились особые «поля», которые определяют связи понятий, степень их важности, оценку знания. Такие поля Фуко называл «дискурсивными формациями». Под дискурсионной формацией Фуко понимает знание, структурированное из предложений (высказываний). Важное место в исследованиях М. Фуко занимает вопрос о воздействии власти на тело человека. Такие техники Фуко называет «техниками себя», или «техниками тела».

П. Бурдьё также исследовал понятие *габитус*. По мнению исследователя, *габитус* — это телесные практики, которые связаны с социальными отношениями [Bourdieu 1977: 72]. Габитус обоснован средой, он вырабатывается в результате социального опыта индивида.

Изучением тела в рамках символической антропологии занимались М. Дуглас [Douglas 1970; Дуглас 2000] (1966) и другие исследователи [Scheper-Hughes, Lock 1987]. Базовыми положениями исследований М. Дуглас были идеи М. Мосса о культурно обусловленном теле и дихотомия «индивидуум — социум», предложенная Э. Дюркгеймом [Дюркгейм 1912], на их основе она предлагает

собственную модель «тело физическое — тело социальное» [Douglas 1970: 65–81). Между двумя элементами модели происходит постоянное взаимодействие, обмен смыслами [Douglas 1970: 65]. По мнению М. Дуглас, человеческое тело в традиционном сознании — образ общества, тело человека невозможно исследовать вне социального контекста [Douglas 1970: 70].

В западной науке сложилась традиция рассматривать тело как нечто пассивное, поддающееся обучению, тренировкам, контролируемое, управляемое. «Социально конструированное тело» в значительной степени оказалось абстракцией. Лишь некоторые исследователи предлагают рассматривать тело как «мыслящее», думающее (работа Н. Шепер-Хьюз и М. Локк “Mindful body”) [Scheper-Hughes, Lock 1987]. М. Шепер-Хьюз также разработала «критическую феноменологию» тела, в которой оно предстает как «активно протестующее» [Scheper-Hughes 1988].

Однако, несмотря на все попытки преодолеть картезианское разделение тела и разума и даже заявки на разработку концептуальных положений теории неразделимости тела и сознания (Т. Чардош, например, высказал мнение о том, что тело человека нужно изучать, обращая особое внимание на чувствовании себя, формирование образа тела, различные эмоции [Csordas 1993, 1994, 2002]), методология исследования тела и его соотношения с когнитивными структурами до настоящего времени не разработана.

Изучение «тайного знания» невозможно проводить в разрыве от исследований, посвященных так называемым измененными состояниями сознания — ИСС [Bourguignon 1973: 6–15, Харитоновна 1999 и др.]. Эти состояния отличаются особыми психофизиологическими характеристиками, специфическим поведением, а также особым восприятием действительности [Siikala 1987: 32, 35–36]. В эти состояния ритуальные специалисты входят различными способами. Этим состояниям близка так называемая «одержимость духами», во время которой происходит взаимодействие с духами из иного мира. ИСС, по мнению исследователей, рассматриваются как символическое отражение социальной структуры, как несоот-

ветствующее принятой норме поведение, как способ осуществлять контакты с чужим [Bourguignon 1973: 23].

Исследователи используют различные подходы к изучению измененных состояний сознания. Для антропологов чрезвычайную важность представляет вопрос об их социокультурной функции. Люди сознательно достигают ИСС для достижения каких-либо целей, причем эти цели могут и осознаваться практикующими. И. Льюис рассматривает ИСС как способ сопротивления подавляемых групп населения [Lewis 1993]. М. Дуглас считает, что они связаны с социальным контролем [Douglas 1970]. Большинство исследователей ИСС сходятся во мнении о том, что ИСС являются одним из выражений отношений власти, а также инструментом их трансформации [Lewis 1993, Derret 1979, Lambek 1980, Boddy 1988 и др.].

Таким образом, представители когнитивистского направления в науке XX–XXI веков рассматривают тело как дуальное образование — тело и дух, тело с культурными и социальными характеристиками [Мосс 1996: 249].

Итак, результатом научных исследований антропологов последних десятилетий явилось то, что народно-медицинские системы разных этносов рассматриваются как сложные культурные системы, для анализа которых необходимо использование системного подхода (см. [Kleinman 1980: 23]). Народно-медицинское знание в разных этнических традициях проявляется в ритуалах, заклинаниях, в фольклорных нарративах и пр. Народно-медицинское знания о здоровье, болезни, лечении представлено в виде символов, которые составляют часть общей символической системы какого-либо этноса. Кроме того, эти знания включены в систему социокультурных связей.

Ментальность человека, в том числе эмоции, в определенные исторические эпохи и в различных традиционных культурах стали в настоящее время объектом исследования этнологии. Изучение эмоций антропологами заключается в том, что они рассматриваются как явления культуры; при таком подходе принципиально

важно изучать роль и значение эмоций человека в контактах с социальным миром.

Современные исследования психологических антропологов включают целый ряд тем, связанных с эмоциональной сферой, среди них — навыки воспитания ребенка и формирование социально приемлемых в конкретной культуре проявлений эмоций; когнитивные подходы к эмоциям; лингвистические исследования эмоций; теоретические исследования эмоций.

Исследователями выделялись культурные правила выражения эмоций, которые предписываются определенной этнической культурой [Мацумото 2003]. Исследование эмоций в этнографии детства включает изучение вопроса социализации эмоций (К. Изард, Л.С. Выготский, С.А. Рубинштейн и др.)

Антропологи трактуют понятие «эмоция» значительно шире, чем психологи. Так, антрополог М. Розальдо определяет эмоции как «частично психические реакции, которые являются в то же самое время элементами моральной и идеологической установки; эмоции — это одновременно и чувства, и когнитивные конструкции, связывающие личность, действие и социологическую среду» (цит. по [Jenkins 1994: 100]).

Антропологи акцентируют внимание на культурной специфике и социально обусловленной ситуативности эмоции. Так, существует мнение, что эмоции ситуативно конституируются в социальном окружении. Р. Леви считает, что эмоция находится в тесной связи с познанием. Эмоция является элементом чувствования, которое играет важную роль в процессе проникновения культуры в мышление и действия человека. Именно эмоции заставляют человека выполнять определенные культурные сценарии [Levy 1984: 220]. Эта потребность развивается в процессе воспитания и усвоения культурной традиции.

Н. Шепер-Хагес и М. Лок высказали мнение, что можно использовать эмоции как посредника между разумом и телом, между «self» и обществом [Scheper-Huges, Lock 1989: 29]. По их мнению, изучение моментов глубокой

эмоции может дать ключ к пониманию сознательного тела, а также самости, социального тела и тела [Там же].

Многие исследователи обращали внимание на роль эмоций как разрядки напряженности в обрядах [Малиновский 1998; Байбурин 1993 и др.].

Исследование тайного знания русских ритуальных специалистов невозможно без обращения к исследованиям проблем народного христианства. По христианским представлениям, знание человека ограничено, об этом свидетельствует библейский сюжет об изгнании Адама и Евы, вкусивших плод от древа познания; истинным носителем знания и мудрости является Бог. Изучение «народного христианства остается одним из ведущих в исследованиях духовной культуры русского народа. Долгое время в рамках концепции двоеверия говорили о характере соединения язычества и христианства [Данилевский 1999: 217–226; Петрухин 2000: 323]. В настоящее время все больше говорят о необходимости изучать различные формы соединения языческих и христианских компонентов в народной религиозности [Бернштам 2000].

По мнению Н.И. Толстого, народное христианское мировоззрение ни в коем случае нельзя считать, это единая система верований [Толстой 1996: 146]. Вместе с тем в отечественной науке магические практики обычно изучались как языческая составляющая в двоеверии. При этом нельзя забывать, что магия является частью не только языческих ритуалов, ее элементы включают также монотеистические религии [Мосс 2006].

На наш взгляд, продуктивным является изучение разных форм сочетания магического и христианского компонентов в народной религиозности. Для того чтобы описать народную религию, следует описать религиозность отдельной личности в конкретную историческую эпоху.

Т.А. Бернштам, «основоположник церковной этнографии» в российской науке, предпринимала попытки «выявить удельный вес и ценностный статус церковно-догматического учения и опыта в символизме так называемого “бытового”»,

или народного, христианства (православия)» на примере переходных обрядов восточных славян [Бернштам 2000: 9].

В конце XX — начале XXI в. появились работы, рассматривающие проблемы «народного христианства», в которых уделялось внимание сочетанию магических и христианских элементов в мировоззрении и обрядовых практиках «волшебников»: колдунов, чародеев, знахарей в XVIII в. [Смилянская 2003; Михайлова 2003]. Е.Б. Смилянская, рассматривая вопросы об «обучении волшебству» и «силе» чародея, отправлении магических практик и др., отмечает, что «магические верования являлись интегрированным компонентом “народной религии”» [Смилянская 2003: 141].

Изучение личности «знающего» имеет в России давнюю историю. В начале XX в. появились серьезные исследования русской мифологии, включающие разделы, посвященные личности «знающего» [Максимов 1903; Попов 1903; Никитина 1928].

В мировой антропологии изучение личности ведется с 1920–1930-х годов. В американской науке разрабатывалось целое направление «Культура и личность» (Р. Бенедикт, М. Мид, Кардинер и др.). Оно концентрировалось на личности индивида и уже на основе развитых психологических теорий изучало связь между культурой и личностью. В настоящее время проблема «Культура и личность» составляет одну из предметных областей в рамках более широкого направления «психологическая антропология» и относится к изучению механизмов воспроизведения в определенной этнической культуре устойчивых паттернов поведения и личностных черт.

В отечественной науке проблемы направления «Культура и личность» практически не исследованы и остаются актуальными. Изучение личности «знающих» тоже нельзя считать завершенным, эта тема нуждается в дальнейших исследованиях с применением современных научных теорий.

Исследования гендерных и возрастных особенностей «знающих» опирается на отечественные разработки. С 80-х гг. XX в. в отечественной этнологии чрезвычай-

чайно актуально изучение проблем половозрастной стратификации общества (В.Н. Топоров, И.С. Кон и др.): социальные половые роли, половозрастная стратификация и различия полового поведения, половой символизм — представления о женском и мужском начале в культуре, нормы сексуального поведения, обряды и ритуалы, связанные с формированием половой идентичности. Исследованием этих признаков на восточнославянском материале занимались Т.А. Бернштам, Т.Б. Щепанская [Бернштам 1995; Щепанская 2001].

В последние годы в отечественной науке изучение статуса индивида, преимущественно мужского, ведется с современных методологических позиций. А.К. Байбурин рассматривал вопросы ритуального формирования статуса с семиотических позиций [Байбурин 1993]. А.И. Морозов посвятил монографию статусу парня в переходных обрядах [Морозов 2005]. А.Б. Мороз рассматривает статус пастуха [Мороз 2003]. Е.Е. Левкиевская соотнесла мужской статус хозяина с понятиями «сила, власть», связанными с производящими функциями [Левкиевская 2001]. Статусу женщины уделялось значительно меньшее внимание.

В рамках настоящего исследования особый интерес представляют биографические исследования. Биографический метод исследования направлен на изучение субъективного опыта, повседневного и обрядового поведения, действий индивидуума в конкретную историческую эпоху. Биографическое исследование является одним из источников — Oral History (устной истории). Биографическое исследование направлено на изучение жизненного пути человека, его «встроенности» в жизнь общества, приобретение опыта и знаний, управления ими, при этом необходимо учитывать связь отдельной истории жизни и истории общества. Особое внимание уделялось исследованиям, направленным на реконструкцию социального опыта и его смысловых структур. К ним относятся исследования коллективного исторического сознания, субкультурных стилевых форм. В биографическом подходе представляется важным такое понятие, как жизненная конструкция или конструкция жизни. Исследователи биографий — жизненных путей, историй, рассказов и т. д. — основываются на том, что жизнь личности определенным об-

разом конструируется. Активность индивида подчинена определенным правилам, которые не осознаются в отдельных действиях, однако влияют на жизнь в целом.

В конце XX — начале XXI в. лингвисты обращаются к исследованию семантических примитивов и «концептов» знания. Так, Ю. Апресян, исследуя семантический примитив «знать», отмечал, что знание человек получает из внешнего источника. Хранилищем знания является память. Ценность знания оценивается источником, из которого оно получено. Апресян различает чувственное и сверхчувственное знание, полученное от высших сил, это значение наличествует в глаголе *ведать* и родственных ему словах, оно указывает на мистический характер знания [Апресян 1995 т. 2: 420].

Лингвисты не однозначны в мнении о различиях между глаголами «ведать» и «знать». Так, по мнению Ю.С. Степанова, глаголы *ведать* и *знать* отличаются друг от друга тем, что первый обозначает профанное, а второй — сакральное знание: «Если глаголы с корнем **u̯eid-/*u̯id-* означают «земное» знание, доступное органам чувств человека, то глаголы с корнем **ǵnō-* означают высшее, божественное знание, недоступное органам чувств» [Степанов 1997: 344–345], Ю.С. Степанов считает, что «*знахарь* означает “знающий человек”, “лекарь”, “добрый человек, а *вѣдунъ, ведун, ведьма* — “злые колдуны”» [Там же].

Большинство исследователей, наоборот, считают, что первоначально именно глагол *ведать* обозначал высшее, сакральное знание, а «*знать*» — «профанное, земное знание, в корне **zna-* обнаружены значения ‘знак (воспринимаемый визуально)’, ‘знакомый’, воспринимаемое чувственно, визуально [Вендина 2002; Колесов 200; Шкураток 2012]. Это подтверждает изучение церковнославянского языка [Вендина 2007: 296]. Впоследствии эти глаголы расширили семантику: так, приобретают значения «уметь, мочь», глагол *знать* «уметь что-то делать, быть обученным» и др. [Вендина 2002: 298].

Для настоящего исследования значительный интерес представляют лингвистические исследования концептов. Понятие «концепт» прочно вошло в отече-

ственную науку с начала 1990-х годов [Арутюнова 1982, 1993; Аскольдов 1997; Воркачёв 2004; Карасик 2004; Колесов 2004 и др.].

Н.Д. Арутюнова предложила изучать концепты методом интерпретации [Арутюнова 1982, 1991]. Целью данного логического анализа является моделирование концепта на основе определения его знаковых репрезентантов в языке и речи (тексте). Н.Д. Арутюнова считает, что концепт — это «мировоззренческое понятие», которое является важной составляющей культуры.

Исследования концептов можно разделить на два направления лингвокультурное [Степанов 1997; Колесов 2004; Карасик 2002, 2004; Зусман 2001] и лингвокогнитивное [Лихачев 1993]. Первый подход ориентирован на изучение концептов как явлений культуры, обладающих сложной внутренней структурой и являющихся неотъемлемыми составляющими языковой и ценностной картин мира этносов. Его сущность заключается в том, что концепт понимается как базовая единица культуры, её концентрат [Карасик 2002: 138].

В работе «Концепты. Словарь русской культуры» Ю.С. Степанов предлагает рассматривать концепт в связи с культурой: концепт — «сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее» [Степанов 2004].

Петербургский языковед В.В. Колесов считает, что концепт — это нечто ментальное, культурно обусловленное: концепт — «это сущность, явленная плотью слова в своих содержательных формах: в конструктивных — образе и символе, и в структурной — в понятии» [Колесов 2004: 23]. В этом определении подчеркивается этнический характер проявления концепта и сохранение в нем признаков народной культуры.

В.Г. Зусман рассматривает концепт и культуру как микро- и макромоделю: «Концепт всегда представляет собой часть целого, несущую на себе отпечаток системы в целом. <...> Концепт — микромодель культуры, а культура — макромо-

дель концепта. Концепт порождает культуру и порождается ею» [Зусман 2001: 41]. Исследователь сравнивает человека и космос, с одной стороны, концепт и культуру, с другой стороны.

Польская исследовательница А. Вежбицка выдвинула гипотезу о существовании универсальных культурных концептов человечества, или иначе — «алфавит ментальных атомов (семантических примитивов)» [Вежбицка 1996].

Совокупность концептуальных признаков создает концепт как «означенный в языке национальный образ, идею, понятие, символ» [Пименова 2003: 28]. Явление, предмет или понятие могут быть поняты при анализе совокупности концептуальных признаков. Концептуальные признаки функционально значимы для носителей определенной этнической культуры. Исследования совокупности концептуальных признаков какого-либо концепта представляют более полное знание о каком-либо фрагменте действительности.

При изучении проблем «тайного знания» необходимо обратиться к исследованию знания в философии, которое проводилось с давних времен. Так, учение Платона о знании тесно связано с учением о бытии, его учением о человеке, с космологией [Платон 2017]. Оно также неотделимо от его теории «идей», под которыми он понимает нечто высшее, истинное, высшая из которых, по мнению Платона, идея блага. Знание — это способность постичь «идеи». Душа является посредником между миром «идей» и чувственных вещей, именно душа способна постичь «идеи». В диалоге «Федр» Платон высказывает мысль о том, что познание — это припоминание душой (anamnesis) того, что она знала, находясь в мире «идей» до своего рождения. В диалогах «Теэтет» и «Менон» Платон высказывает мнение, что знание не является чувственным восприятием, оно является соединением чувственности и ума, причем именно ум осмысливает чувственный опыт.

В диалогах Платона также воспроизводятся идеи учителя Платона Сократа, который считал, что суть философии в самопознании. Так, в диалоге «Менон» Сократ отводил себе роль повивальной бабки для человека, который сам рождает

истину. Свои беседы-поучения Сократ, по воспоминаниям учеников, называл «повивальным искусством» (майевтикой), духовным рождением идеи.

Сократ в конце беседы с гордостью напоминает, что речь идёт о «повивальном искусстве», которое он, как и его мать, получил от богов. Фенарета получила это искусство для женщин, рождающих детей, Сократ же — для юношей, рождающих прекрасные мысли [Платон 2017].

Аристотель, ученик Платона, не разделял идей своего учителя относительно того, что «идеи» не поддаются чувственному восприятию. Аристотель считает, что в основе познания лежит «опыт», который у каждого человека складывается из чувственного восприятия, различных представлений и воспоминаний: «Из сферы восприятия органами чувств мы выносим воспоминания, а из часто повторяющихся воспоминаний рождается опыт. <...> И опять из опыта, т. е. вселенной, полностью уместившейся в душе одной из многих, полностью равной остальным, происходят навыки ремесленника и знания ученого, навыки становления и науки бытия, Мы считаем эти стадии знания не производными из детерминированных форм, не развились из знания более высоких степеней. Они обязаны своим существованием органам чувств» (цит. по [Ноака, Такеучи 2001: 34]. Особенное значение Аристотель придавал наблюдениям и установлению истины с помощью восприятия органами чувств.

В XX в. философы, социологи и представители других направлений научной мысли проявляют интерес к проблемам знания (П. Друкер, Э. Тоффлер и др.). Д. Белл предложил термин постиндустриальное общество, в котором главенствующая роль принадлежит знанию, а не собственности [Белл 2004]. Друкер связывает прогресс с тремя этапами изменения роли знания в обществе: он доказывает, что в новых экономических условиях знание начинает играть ведущую роль наряду с другими важнейшими средствами производства (трудом, землей, капиталом) и постепенно становится единственным имеющим значение ресурсом [Drucker 1995; Друкер 1999]. Важным выводом исследований Друкера является следующий: переход к «обществу, построенному на знании» меняет структуру социума

— власть и контроль переходят от обладателей капитала к тем, кто обладает знанием, информацией и эффективными технологиями их использования.

В работе «Метаморфозы власти» Э. Тоффлер исследовал триаду власти: насилие, богатство и знание. Исследователь считает, что наиболее высококачественную власть дает применение знаний. Именно знание — самое гибкое из трех основных источников управления в обществе. Оно не только источник власти, но и важнейший компонент силы и богатства [Тоффлер 2003].

Японские исследователи И. Нонака и Х. Такеучи, специалисты в области менеджмента, предложили собственную теорию создания и зарождения знания. Они отмечают, что их теория знания основана на трех единствах японской культурной традиции: единстве человека и природы; единстве тела и сознания; единстве человека и его окружения [Нонака, Такеучи 2011]. Единство человека и природы прежде всего отражается в японском языке и традиционных взглядах на пространство и время. Японцы живут, опираясь на собственные опыт и эмоции, а не на абстрактные идеи о взаимоотношениях человека и природы. В человеческом бытии ведущая роль отводится действию, главная цель которого — влияние на окружающий мир, а не его познание. В аспекте «единства человека и его окружения» чрезвычайно важным считается субъективное знание и интуитивное мышление.

По мнению исследователей, знание создается с помощью взаимодействия неформализованного и формализованного знания. Эти понятия были введены в научный оборот М. Полани, который обосновал отличия между знанием неформализованным и формализованным [Polanyi 1966]. Неформализованное знание, или — иначе — неявное — личное, оно с трудом поддается формализации и передаче. Формализованное знание может быть передано средствами формального языка. М. Полани одним из первых обратил внимание на роль неформализованного знания в процессе познания. Он считал, что основной источник получения знания — активная деятельность и систематизация собственного опыта. Формализованное знание — всего лишь верхушка айсберга всего знания [Там же: 4].

В работе «Социальное конструирование реальности П. Бергера и Т. Лукмана приводится феноменологическое изложение социологии знания [Бергер, Лукман 1995]. Феноменологическая социология знания занимается в первую очередь «повседневным знанием», реальностью «жизненного мира», которая предшествует теоретическим системам. Исследователи понимают «реальность» как «качество, присущее феноменам, иметь бытие, независимое от нашей воли и желания», а знание «как уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками» [Бергер, Лукман 1995: 9]. Реальность, по мнению исследователей, имеет комбинированный характер — институционализированный и объективный, кроме того, она содержит и субъективные значения. Человекоразмерность социальной реальности определяется тем, что существующий социальный порядок представляется людям естественным. Это касается как традиционного общества, так современного (modern society), где инновация преобладает над традицией.

Обзор научных теорий, связанных с исследованием знания и «тайного знания», позволил определить «пространство исследования», перечень важнейших проблем, требующих исследований и дальнейшего разрешения, а также классические и современные подходы и известные концепции, которые могут быть использованы в настоящем исследовании.

Глава 2. Представления о «тайном» знании, возрасте, гендере русских ритуальных специалистов.

2.1. Концепт «тайное знание» ведьмы

В данном разделе работы предпринимается попытка рассмотреть мифологическую составляющую концепта «тайное знание» на примерах трех его носителей — ведьмы, колдуна и знахаря, или иначе — компоненты ведьмы, колдуна и знахаря. В первой главе описаны различные классификации русских ритуальных специалистов.

Представляется, что при классификации ритуальных специалистов может быть использован еще один признак: локализация помощника ритуального специалиста и источника «тайного знания» — в мире природы или в мире людей, а также в теле «знающего».

«Тайное знание» — концепт культуры. Представления и знания, формируемые в виде концептов, составляют картину мира какого-либо этноса. Для исследования любого концепта как типологического явления необходимо представить его основные концептуальные признаки, из которых складывается структура концепта. Эти признаки воссоздают концепт как некие образы, идеи, понятия, символы, характерные для определенной этнической традиции. Для создания структуры концепта «тайное знание» необходимо представить ее понятийный компонент, образный, лексико-этимологический и др.

Понятийный компонент концепта «тайное знание» включает само определение понятия, способы получения, желание (возможность) его достижения, время получения, применение на практике, передача, утрата (забывание) знания и др.

Обратимся к исследованию концепта «тайное знание» на примере одного из русских ритуальных специалистов — ведьм, причем только тех, кто получает знание от рождения — *природная, урожденная*, т.е. магические способности этого ритуального специалиста передаются по наследству.

Многие исследователи обращали внимание на двойственную природу ведьмы. Так, по мнению М. Власовой, ведьма — одновременно и мифологический персонаж, и реальный человек: «Образ ведьмы возник на пересекрестье представлений о “живых” стихиях, о наделенной сверхъестественными способностями женщине, а также об обладающих особыми свойствами и способностями животных, птицах» [Власова 2008: 63]. Вместе с тем как в ранних, так и в поздних записях конца XX — начала XXI в. быличках речь идет о реально живущем (жившем) человеке, например, наши полевые материалы, записи конца XX — начала XXI в. в Воронежской области [Афанасьевский сборник 2008].

Отметим, что номинация «ведьма» относится к разным ритуальным специалистам — *колдуньям, ведуньям* и др., но здесь мы остановимся на анализе «тайного знания» только тех «знающих», которые обладают им от рождения — так называемые *родимые, природные* ведьмы. Как уже говорилось, в англоязычной литературе понятию «природная ведьма» соответствует понятие «witch».

Ведьма — общеславянское; образовано от глагола «знать»: *ведать*. Восходит к «праслав. Vědě “я знаю” <...>, др-рус. ведь “колдовство, ведовство, знание”» [Фасмер 2008 т.1: 283]. Ср.: *вежды* (веки, глаза) — заимствовано из ст.-слав. яз. Образовано от *ведать* в значении *видеть* [Фасмер 2008 т. 1: 285]. *Ведать* и *видеть* — однокоренные слова. Исследователи также прослеживают связь с корнями *vid*: санскр. *vidran* — мудрый, сведущий; англ. *vit* (*vital* — жизненный).

Слово «ведать», кроме значений *знать, уметь, мочь, управлять*, имеет значения, характеризующие психофизические состояния человека; диалектные слова с корнем *вед-* демонстрируют значения 'память', 'сознание', 'чувства': например, без веданья 'без памяти, сознания, чувства' [СРНГ 11: 90]. Таким образом, «ведать» — сложное понятие, включающее представления о знании, социальных связях, внутреннем мире человека, его психофизиологических состояниях, а также власти.

Представляется справедливой точка зрения В.В. Колесова, который считает, что *ведать* имеет значение высшего, сакрального знания, которое принимается как данность (нечто, существующее ранее), тогда как основное значение глагола

знать, — «добывание, получение знания» [Колесов 2011: 181–182]. В другой работе исследователь подчеркивает различие между глаголами *ведать* и *знать*: *ведать* не равнозначно *знать*, поскольку для современного глагола *знать* важна информация, а *ведать* для русского человека — это «обладать знанием, недоступным для непосвященных» [Колесов 1999]. Как уже говорилось, по мнению Ю. Степанова, наоборот, *знать* обозначает сакральное знание [Степанов 2004: 139].

Слова, образованные от корня *вед-*, обозначают прототипическое знание: «Ценность знания определяется источником его получения. Особенно ценным, по народным представлениям, является знание, которое получено не эмпирическим путем, а от высшей силы (народные термины: божественное, высшее, вещее, мистическое, сверхъестественное знание). Этот смысл более отчетливо представлен в глаголе *ведать* и в родственных ему словах *вещий*, *вещун*... Семантика этих слов указывает на сакральный характер знания или на получение его извне, от высшей силы» [Апресян 2011: 15].

Исследования современных лингвистов показали, что мифологическая семантика в русском языке XI–XVII вв. была свойственна только словам, образованном от корня *вед-*. Именно они использовались в значении «обладать особым, тайным знанием», которое в наши дни характеризует глагол «*знать*», а у глагола «*знать*» эта семантика проявляется со второй половины XVII в [Шкураток 2012]. Как показывают исследования Ю.А. Шкураток, у глаголов «*ведать*» и «*знать*» мифологическая семантика развилась на основе представлений о существовании мира людей и потустороннего и особых людей. Они могли осуществлять связи между этими мирами, которые заключались в контактах с мифологическими персонажами, насылании и лечении болезней, предсказаниях и пр. Корень *вед-* полисемантический. Слова с корнями *вед-* обладают архаическими значениями. Слово *ведь* имеет следующие значения: 1) провидение, промысел; чудодейственная сила; 2) колдовство, чародейство, знахарство и лицо, обладающее склонностью к этому; 3) знание, сведение [СлРЯ XI–XVII вв., т. 2: 50]. Слово *ведменение* имеет сходное

значение: провидение, промысел, чудодейственная сила [СлРЯ XI–XVII вв., т. 2: 47]. Ведовство означает колдовство, знахарство [СлРЯ XI–XVII вв., т. 2: 46]; ведун — знахарь, колдун [СлРЯ XI–XVII вв., т. 2: 50]; ведунья — женск. к ведун; ведьма — колдунья [СлРЯ XI–XVII вв., т. 2: 50]. Слова с корнем *вещ-* обозначают процесс предсказания будущего: *вещий* — «предвидящий, предсказывающий»; «наделенный сверхъестественной силой, волшебный» [СлРЯ XI–XVII вв., т. 2: 136]. Таким образом, архаическое «ведать» обозначает обладание и сакральным знанием, и магической силой. Таким образом, в значении слов сохраняется представление о том, что магическая сила и знание ведьмы неразделимы, они слиты воедино, как у мифологических персонажей из потустороннего мира.

Слово «сила» происходит от праславянской формы, от которой, в числе прочего, произошли: др.-рус., ст.-слав. *сила*, укр. *сила*, белор. *сіла*; праслав. *сила* родственно лит. *siela* ‘душа, дух, чувство’, др.-прусск. *nosēilis* ‘дух’, др.-исл. *seilask* ‘протягиваться, гнуться, стараться’ [Фасмер 2008 т. 3: 620]. Таким образом, сила является синонимом души (духа). Слово «сила» имеет значение «сила, мощь», «способность к чему-либо, потенция», «степень проявления чего-либо», «действенность чего-либо», «могущество, сила, власть», «значение, смысл, суть», «проявление сверхъестественной силы» [СлРЯ XI–XVII вв. 24: 133–137].

Понятие «сила» прежде всего связано со способностью производить какую-либо деятельность, сила — это воздействие на что-либо или кого-либо. В словаре Даля приводятся и другие значения слова «сила», в том числе «нечистая сила, бес, диавол, сатана»; «принуждать, заставлять силою» [Даль 1912 т. 4: стлб. 152–153]. «Сильная ведьма» — стереотипная характеристика ведьмы. «Сильный» также характеризует производительность, плодородие земли и растений: «сильный» — «плодородный (о земле)», «отличающийся высокой урожайностью, урожайный» [СРНГ 37: 314].

Представляется, что применительно к ведьме — ритуальному специалисту, наделенному особыми свойствами от рождения, следует применять термин «ведовство» («таинственная сила ведовства») [Иванов 1992: 431]. Он одновременно

обозначает и особые знания, и магическую силу, которая прежде всего проявляется в умении и способности применении этих знаний — воздействовать на людей, животных, природу и т.д., и связанные с ними представления о власти, могуществе, а также связи с потусторонним миром.

Когда говорят, что ведьма «много знает», речь идет об уровне и качестве ее магических знаний, обычно она встречается, когда сравнивают знания «природной» ведьмы и ученой, а когда употребляется характеристика «сильная ведьма», здесь речь идет о ее способности применять эту силу и ее постоянном функционировании.

Обратимся к значению слов «родимый» и «природный». Слово «родимый» обозначает родившую женщину, родственные отношения, качества, присущие от рождения: родимый — о роженице, 'родной', 'свойственный от рождения, врожденный' [СРНГ 35: 134], а также плодородие: 'плодородный, плодоносный, урожайный' [СРНГ 35: 134]. Кроме того, слова с корнем род- обозначают мифологических персонажей и болезни: *родимец* — 'нечистая сила, черт, домовой'; 'болезнь эпилепсия' [СРНГ 35: 133].

Слову «родной» близко по значению слово «природный»: 'основанный на родстве, родственный', 'связанный с наследственностью', 'передаваемый из рода в род', 'связанный общностью происхождения' [СРНГ 31: 370]. Однокоренные слова обозначают 'род', 'предков' [СРНГ 31: 371]. Кроме того, слово природный также обозначает половые органы: природная: студная, срамная [Словарь русского языка XI–XVII. Вып. 19: 267]. Это подтверждает мнения исследователей о связи представления о рождении с представлениями о знании.

Таким образом, в номинации *природный, родимый* подчеркивается не только передача знания по наследству, но и принадлежность их определенной семье (роду).

Как отмечает В.В. Виноградова, сведения о происхождении славянской ведьмы практически отсутствуют [Виноградова 2000: 233]. Вместе с тем наиболее распространенным в русской традиции является представление о том, что ведь-

мами становились девочки, родившиеся вне брака в третьем, седьмом поколении [Максимов 1994: 96]. Такие же представления существовали у украинцев и белорусов: «Як деўка ўродыць деўку, а вона тыж деўкою ўродыць деўку, так третья будэ вэдьмою» [Виноградова 2000: 233].

Мотив «внебрачного» происхождения ведьмы до настоящего времени не был предметом специального исследования. Для его понимания необходимо обратиться к представлениям русских о незаконнорожденных детях, прежде всего — их зачатию. В традиционной культуре русских существовали определенные правила зачатия ребенка [Баранов 2005: 221]. Зачатие внебрачного ребенка рассматривалось как блудный грех. Незаконное соитие между людьми, не состоящими в браке, не имело целью рождение ребенка. Многократное нарушение правил зачатия в рамках одной семьи приводит к рождению ребенка, наделенного магическими свойствами.

Как показали исследования Д.А. Баранова, «неполнота родственных связей, «привязывающих» такого ребенка к миру людей, имеет своим следствием представления о нем как части природы, неизвестной находке, обнаруженной взрослыми» [Баранов 1998: 119]. Незаконнорожденный ребенок демонстрирует большую, чем законнорожденный, связь с природой, например внебрачного ребенка называют *сырометный*, *сыромолотый*. По мнению Д.А. Баранова, образ незаконнорожденного ребенка амбивалентен, причем в отличие от законнорожденного ребенка «его амбивалентность доведена до предела, выраженном в поляризации смыслов. С одной стороны, внебрачный ребенок — *Богом данный (Богдан)*, но с другой — “нечистый”, ср. лексическую омонимию обозначений незаконнорожденного и персонажей демонологии: *байстрык* — ‘внебрачный’, ‘леший’, ‘черт’ (южнорус.); <...> *марышь* — ‘внебрачный’ (южнорус.) при *Мара*, *Морена* — персонафицированные образы смерти» [Баранов 2000]. У русских Сибири распространено название ведьмы *мора* [Медведева 1997: 8], ср. также *мора* — призрак и др.; белор. *мара* “*леший*”, русское *кикимора*.

Представления о рождении незаконнорожденных детей можно сравнить с восточнославянскими поверьями о происхождении Антихриста, который рождается вне брака «от семи блудных дев» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 26. Л. 29].

Рождение внебрачного ребенка происходит в отдаленных от жилых построек местах — в поле, в лесу. Лексика, обозначающая рождение незаконнорожденных детей, отличается от лексики, обозначающих рождение детей в семье: их «приносят», «добывают», «находят»; фразеологизмы *принести в подоле, в крапиве добыть, найти* (Рязанская губ.) [СРНГ 15: 169]. Особый интерес представляет фразеологизм *добыть, найти в крапиве. Крапивник* — внебрачный ребенок, прыгать, скакать в крапиву — внебрачная связь. Крапива, по народным представлениям, — растение «чужого» мира, связана с представлениями о запустении и смерти. С другой стороны, крапива наделена апотропеической символикой, накануне Иванова дня ее развешивали на окнах и дверях домов, чтобы отгонять ведьм и нечистую силу.

Наступление беременности в результате нерегламентированного традицией полового акта можно сравнить с наступлением болезни, причиной которой является нарушения запретов поведения, связанных с природой. Это подтверждает просторечное выражение о рождении незаконнорожденного ребенка — «ветром надуло». Ср: причины болезней — «с ветра пришло». По народным представлениям, болезнь — мифологический персонаж, вселяющийся в тело человека. Можно предположить, что тело женщины во время внебрачного соития проникает дух, который потом остается в теле родившегося ребенка.

С мотивом рождения природных ведьм связано другое распространенное поверье о том, что они рождаются в результате сексуальных контактов женщины и мифологического персонажа — «родившиеся от лешего и бабы или девицы, проклятой своими родителями и ставшей женой лешего» [Русские крестьяне 2007 т. 5, ч. 3: 141]. Следует отметить, что подобных сведений в этнографической литературе немного: так, редкий пример происхождения природных колдунов — от

сожителства проклятой родителями девушки и лешего «рождаются дети-колдуны, чернокнижники и оборотни» [Там же: 145].

Мотив рождения ведьмы от женщины и мифологического персонажа позволяет прояснить материал других славянских традиций. По архаическим представлениям славян, мифологические персонажи и умершие испытывают сексуальные потребности [Виноградова 1996: 221], поэтому существовали запреты на сексуальные отношения супругов в дни, когда духи пребывают на земле (праздничные и поминальные дни), в противном случае у нарушивших запреты рождаются дети-калеки или дети с признаками нечистой силы: «Хтоническими и сверхъестественными признаками наделяются родившиеся от связи мифического существа и человека дети, причем нередко сообщается, что при зачатии душа мифического родителя переходит в плод» [Виноградова 1996: 216]. Вероятно, душа мифологического персонажа и есть «не свой дух», который локализуется в ведьме, причем это единственная ее душа. Следует отметить, что в отличие от карпатской и южнославянской мифологии в русской традиции не зафиксировано представлений о том, что природная ведьма двоедушна [Виноградова 2000: 231].

По украинским представлениям, «родимые или природные ведьмы наследуют черты отца. Они рождаются, когда женщина имеет постоянные связи с чертом. Прижитый таким способом младенец обязательно возьмет («перебере») отцовскую кровь» [Скуратівський 1996: 170]. По народным представлениям русских, зачатие человека происходит в результате слияния двух человеческих субстанций — крови матери и семени отца [Мазалова 2001: 86–92]. Таким образом, «ведовство» определяется наличием в теле субстанции мифологического персонажа.

Ведьмы также рождаются в результате нарушения запрета, связанного с огнем: если беременная женщина, которая готовит еду на Святой вечер, не заметит, как в еду попадет уголек, и съест его [Скуратівський 1996: 170]. Таким

образом, душу (семя, кровь) мифологического персонажа можно сравнить с огнем, ср.: универсальное представление жар — магическая сила).

У русских считалось, что ведьмы также рождаются в семье в том случае, если у родителей нет мальчиков, т. е. доминирует женское начало. Это же поверье бытует у украинцев, что в семье, где родилось семь девочек и ни одного мальчика, одна из них — «преважно мизинченя» — обязательно станет природной ведьмой [Там же].

Усвоение «тайного знания» сравнимо с зачатием. В представлениях о тайном знании ведьмы отчетливо прослеживается первоначальный смысл знания как «содержания чего-то внутри себя». Кроме того, наличие магических способностей и особого знания у природной ведьмы можно сравнить с платоновской идеей припоминания душой того, что она знала раньше.

Представляется, что чрезвычайно важным при исследовании источника магической силы и тайного является вопрос о месте их локализации — нахождение магической силы в реальном мире (мире людей), в теле ритуального специалиста, в мире природы, а также и формы связи с ней.

В исследовании быличек о герое и мифологическом персонаже быличек Е.С. Ефимова выделила три блока мотивов в зависимости от их положения по отношению к «своему» и «чужому» мирам. В первом блоке мотивов — мифологический персонаж в реальном мире, он может проникнуть в мир людей, «проявляя все черты антимира» [Ефимова год].

«Тайное знание» и сила ведьмы определяются наличием в их теле инородной субстанции мифологического персонажа, которая получена из внешнего мира. По терминологии М. Дуглас, это так называемые внутренние спиритуалистические силы: «Спиритуальные силы, которые могут высвободиться в результате человеческих действий, можно грубо поделить на два класса — внутренние и внешние. Первые находятся внутри духовной сущности действующего агента — такие, как способность к сглазу или колдовская сила, дар ясновидения или пророческий дар. Вторые — это внешние символы, которые агент сознательно исполь-

зует: заклинания, благословения, проклятия, чары и магические формулы. Чтобы высвободить эти спиритуальные силы, необходимо действие» [Дуглас 2000: 234]. Вторжение мифологического персонажа внутрь тела ритуального специалиста происходит в результате нарушения норм поведения с потусторонним миром, в данном случае — нарушения норм зачатия ребенка.

Таким образом, сила=знание ведьмы — это некая активная субстанция, способная действовать — оказывать физическое воздействие на людей и животных (причинять вред их здоровью, отнимать жизнь и т. д.), а также на предметы и объекты. Благодаря наличию этой субстанции ведьма получает способность летать, превращаться в животных, различные предметы и т. д.

Нет оснований относить русскую ведьму (сибирскую вещицу, пермскую вещелицу) к двоедушникам, представления о которых бытуют у южных славян и на Карпатах [Виноградова 2000: 231]. Вероятно, локализованная в ее тело субстанция есть ее единственная душа. Когда она оставляет женщину, она находится в состоянии сна или временной смерти.

Представляется, что наличие в теле ведьмы инородной субстанции определили дихотомические черты ее образа: как на уровне природный — человеческий, так и на гендерном уровне — женские и мужские признаки.

Нахождение в теле ведьмы «духа», или «души» мифологического персонажа определило наличие в ее образе множества черт, объединяющих ее со змеей. Исследователи обращали внимание на тождество представлений ведьма — змея [Виноградова 2002, Власова 2008]. Это проявляется в одинаковых номинациях ведьмы и змеи: *гад*, *гадуница*: гадуница — 'ведьма, которая доит чужих коров' [Даль 1: 340]; гад поузучы — 'ведьма', ведьма — 'змея' [Дей 1970: 100]. Также прослеживается сходство и некоторых других номинаций ведьмы и змеи: например, в Восточной Сибири встречается наименование ведьмы *иритница* [СРНГ 12: 209]. Это слово образовано от ирий (вырей) 'сказочно райский край, земля, волшебное царство» [СРНГ 12: 209], укр. *ирій*, *вырій* 'теплые страны, куда птицы улетают на зиму [Гринченко 1: 182]; русск. *вир* 'глубокое место в реке, болоте' [Толстой 1995:

248]. Б.А. Успенский считает, что корень *ир-* связан с местообитанием змей, *ир* — также имеет значение 'змей', *ирица* — 'змея' [Успенский 1982: 145]. Словосочетание «гадючай вырай» означает 'место, куда змеи уползают на зиму'. Это место расположено под землей и служит обозначением потустороннего мира [Успенский 1982: 144]. По мнению Г.В. Медведевой, слав. * *јъгъ-*, возможно, заимствовано из тюрского: *ir* — 'земля'; название тюрского божества Йер-суб (йер — земля, суб — вода). Исследователь считает, что доказанная устойчивая соотношенность змеи и земли явилась основой для этого заимствования: земля и змея обозначаются однокоренными словами — **zem-/ *zm-*. [Медведева 1997: 11].

Представляется, важный внешний признак, общий для ведьмы и змеи, — хвост. Так, распространенным у всех восточнославянских народов является поверье о том, что у природной ведьмы есть хвост, причем, по украинским поверьям, у молодой ведьмы — голый, как у змеи, у старой опытной — покрытый шерстью [Иванов 1992: 438]. Следует отметить, что в мифологии многих народов встречаются существа со змеиным туловищем и человеческой головой, например, наги в индуистской мифологии, которые являются хозяевами подземного мира, в скифо-иранской традиции было известно представление о богине со змеиными ногами [Иванов 2008: 469]. Исследователь К.Д. Лаушкин высказал гипотезу о том, что костяная нога сказочной бабы яги, в образе которой прослеживаются черты богини плодородия, есть не что иное, как змеиный хвост [Лаушкин 1970]. И, наоборот, у славян бытуют поверья о том, что у змеи когда-то были ноги. Например, русские считали, что змея показывает ноги, когда ее бьют [Гура 1997: 305].

Змея — значимый персонаж народной русской мифологии: «Важнейшая характеристика змеи — ее хтоническая природа. Змея сочетает в себе мужскую и женскую, водную и огненную символику, положительное и отрицательное начало» [Гура 2002: 187].

Мужская составляющая образа змеи определяется ее фаллической символикой; так, в русской поговорке о мужчинах: «Галавища в маслице, сапожища в

дегтище, а партки набиты змеей» [Славянская мифология 2002: 187]. Женская составляющая образа связана с плодовитостью змеи, ее связью с водой и др.

Образ ведьмы восточных славян также состоит из женских и мужских черт. Мужские черты проявляются в наличии некоторых вторичных признаков. Так, украинцы считали, что волосы на теле ведьмы растут не как у обычных женщин: их ноги покрыты волосами, на верхней губе усы, брови сросшиеся, а по всему хребту от затылка до пояса проходит тонкая полоска волос — «чорна стежка» [Иванов 1992: 438], но при этом нет волос на половых органах [Гнатюк 1992: 404]. На Карпатах верили, что у ведьмы отсутствуют вторичные половые признаки: у нее нет груди, ноги, как у мужчины, покрыты волосами, зато есть хвост [Потушняк 1940: № 178–184]. По представлениям русских (Тульская губ), «женщина, которая родилась от связи женщины и нечистой силы и у которой растут усы — ведьма» [Русские крестьяне 2006, т. 6: 450].

По белорусским поверьям, у ведьм есть усы и борода, в то время как у ведьмаков их нет, также у ведьм нет «характерной для женщин растительности» [Никифоровский 1907: 91].

Еще один отличительный признак ведьм русских быличек — огромный нос, который скорее характерен для мужчин. По свидетельству К. Логинова, величина и форма носа — «с горбинкой» — свидетельствует о размерах детородного органа и генеративных способностях мужчины [Логинов 1996: 451].

Возвращаясь к мотиву о ведьмах как незаконнорожденных детях, следует обратить внимание на отмеченное Д. Барановым сходство представлений о так называемых *праздничках* и незаконнорожденных, которое проявляется «в нейтрализации оппозиции мужской/ женской: и незаконнорожденные, и зачатые под праздники рождаются, по народным представлениям, двуполыми — *двухнастными, двухзапасными, двухсбруйными, двухголовниками* и т. д.

Существуют так называемые «несчастливые дни», в которые нельзя ничего начинать делать, в том числе — зачинать ребенка: если в это день «зачодится ребенок», он будет колдуном или ведьмой [Русские крестьяне 2006, т. 6: 282].

В мифологии различных народов андрогинными чертами наделялись боже-ства плодородия. Возможно, наличие и женских, и мужских черт в образе змеи и ведьмы обусловили мотив «змея (ведьма) поедает собственных детей». По бело-русским поверьям, в результате сексуальных контактов ведьм и нечистиков (ду-хов природы) рождаются дети. Этим детей ведьмы пожирают, причем угощают жареным мясом своих сожителей [Никифоровский 1907: 93]. Такое же поверье существует у русских: молодая ведьма съедает своих детей [Ивлева 2004: 22]. В пинежской быличке поп застаёт двух ведьм за поеданием младенца, которого только что родила одна из них [Новичкова 1993: 67].

В южнорусских регионах существует поверье о змеях, пожирающих своих детей: «Во время разрешения от бремени гадюка обвивается вокруг дерева хво-стом вверх и старается сейчас же пожирать падающих вниз детенышей» [Харла-мов 1901: 22]. В Архангельской обл. нами записана быличка, в которой наоборот, змееныши угрожают жизни матери: «Она (змея. — *Н.М.*) на дереве рождает, если она на земле родит, они (змееныши. — *Н.М.*) ее заключают» [АМАЭ. № 1692. Л. 18].

Одной из основных функций ведьмы и змеи является угроза всему, что свя-зано с производящей сферой. Как ведьма пожирает новорожденных и плод в утробе матери, так змея может лишит детей зрения [Власова 1998: 337]. Наибольшую угрозу представляет для эмбриона змея. Если беременная женщина, пусть даже по неосторожности, убивала змею, это могло привести к смерти ее ре-бенка, например, пуповина обматывалась вокруг шеи младенца и душила его [АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Л. 10].

Так же, как змеи, ведьма включают в себя жидкости — воду, молоко, т. е. их можно сравнить с землей, содержащей водные источники — архаические пред-ставления. Хозяйка ведьма после ночного полета «подставила ведро да давай ры-гать — чистая сметана льется. Молоко, знать, собрала со всех коров» [Зиновьев 1987: № 251].

И ведьма, и змея наделены способностью «запирать дождь». В словаре В. Даля приводится поверье: если убитую змею разместить на березе, начнется дождь [Даль 1912. Т. 1: стлб. 1711]. Украинцы Закарпатья считали, что засуха наступает, когда змея закрыла источник [Потушняк 1940]. Еще в XIX в. в русских деревнях в засухе подозревали ведьму, считалось, сто она способна «впитывать» и хранить в себе влагу.

Как ведьма содержит в своем теле духа, так земля содержит змей — с Воздвиженья до первого весеннего грома, который разрешает «гадине выползати из чрева матери земли и жить на воле» [Максимов 1994: 417].

Еще один мотив объединяет ведьму со змеей и, соответственно, с землей: как змея «замирает» на время зимы, уходит в землю, так и ведьма «обмирает» в определенные периоды года. П. Сахаров писал, что ведьмы, «опившись краденым молоком, <...> обмирают» в день святых Силы и Силуяна (12 августа. В это время на земле наступали катаклизмы: землетрясения, беспокойство животных и др. [Сахаров 2013: 707].

По некоторым представлениям, ведьма также утрачивает память зимой: 26 декабря ведьмы слетаются на Лысую гору, 1 января совершают прогулки с нечистыми духами, 3 января задаивают коров, 18 января они теряют память [Афанасьев 1994 т. 3: 471]. Также земля «засыпает» на время зимы, а будят ее на праздник Егория. Так, в Белоруссии участники юрьевских обходов будили св. Георгия, чтобы он «отмыкал землю» и «выпускал росу» [Бессонов 1871: № 232].

Следует отметить, что особое знание, змеиную мудрость, способность понимать язык растений, которые могли рассказать, от каких болезней их можно использовать, также получал человек, вкусивший мяса змеи [Высоцкий 1911: 119–120; Демич 1912: 48–49; Васильев 1889: 634].

Связь ведьмы и змеи с плодородием, древность этих представлений, глубинность культа плодородия, нашедшего отражение в подобных представлениях, подтверждают их номинации с корнем «ярый»: Одно из названий восточнославянских ведьм — ярытница [Иванов 1992: 435] (ярытник — природный колдун),

наименование ведьмы и колдуна — *ярик, ярица* — встречается в русском заговоре: «Сидит заступница на престоле, поет она стихи херувимские <...> и проклинает она колдуна и колдуницу, ярика и ярицу» [Нижегородские заговоры 1997: № 231]. Слово «ярый» происходит от общеслав. *jar. М. Фасмер возводит этот корень к слову «яра» — весна, от jar — год, оно родственно словам со значением ‘огненный’ [Фасмер 2008 т. 4: 562–563]. Ярый — очень емкое понятие. Оно характеризует пору наибольшей возмужалости и, соответственно, крепости тела — «полный сил, крепкий». Однокоренными с яр- словами обозначают также растения, животных. По мнению В.В. Иванова и В. Н. Топорова, «слова с корнем *jar связаны с представлениями о весеннем плодородии (рус. «яровой», «ярый» — ‘посеянный весной’, укр. ярь — ‘весна’), хлебе (яровой хлеб, ярина — ячмень, овес; ярь, ярица и другие обозначения хлебов), о животных (бычок-яровик, ярка и т. п); ср. также рус. «ярый» в значении ‘сердитый, горячий, огненный’, укр. ярній, ярий — ‘весенний, молодой, полный сил, страстный’» [Иванов, Топоров 1998: 686–687]. Таким образом, представления о магической силе ведьмы связаны с представлениями о плодородии, генеративных способностях.

В переносном значении ярый означает ‘горячий, похотливый’, яриться — ‘чувствовать похоть’ [Афанасьев 1994, т. 1: 441]. Украинские ярытницы — чаще молодые, страстные, влюбчивые натуры, преследующие юношей [Иванов П. 1992: 438]. Эта же особенность нередко характеризует и русских ведьм.

Корень *jar также связан с представлениями об огне, жаре: яр (костр.) — жар, огонь, пыл [Даль 1912 т. 4: стлб. 1567]. М. Элиаде связывает магическую силу колдунов и шаманов с огнем, жаром; они могут не только укрощать, но и воплощать его [Элиаде 2001]. По русским представлениям, с огнем связана также жизненная сила человека, которая именуется *жар* [Мазалова 2001].

В заговорах змея называется «змея-переерая» [Русские заговоры Карелии 2000: 90]; «ярый ярец», «переерец» [Майков 1996: 71].

Как известно, ведьме приписывалась способность не погружаться в оду: одна из проверок ее магических способностей заключалась в том, что женщину ки-

дали в воду, если она не тонула, значит это ведьма. Такая же способность приписывалась и змее: «Змея плывет. Травина у нее во рту, она и не тонет» [АМАЭ. № 1992. Л. 18].

Ведьма и змея связаны не только с водой, но и с небесной сферой: так ведьма, по поверьям, может летать. Представления о тождестве змеи и птицы нашли отражение в севернорусском поверье о том, что змея может перелетать через избу, спасаясь от пожара — «летом летит». Ср. также бытующее у русских поверье о летающих огненных змеях.

Совпадают и характеристики змеи и ведьмы как несущих опасность для человека, «поганных» (‘нечистых’), мстительных: «Гадов я боюсь, его убьют да засушат. Побей да отпусти, он отмстит, скотину уклюнет, это самый поганый зверь» [АМАЭ. № 1992. Л. 51].

Таким образом, «тайное знание» и магическая сила ведьмы обусловлены наличием в ней некой субстанции, которая придает ведьме черты змеи, т. е. эта субстанция имеет змеиную природу и пришла от земли. К сходному выводу пришла Н.А. Криничная, проанализировав обряд посвящения русского колдуна, только, по ее мнению, «тайное знание» ритуальных специалистов, связанное со змеей, восходит к культу предков и культу домового [Криничная 2002: 14–15].

Западноевропейские исследователи связывали магию ведьм с архаическими религиями плодородия, например М. Мюррей в работе «Культ ведьм в Западной Европе» [Мюррей 1921]. Хотя гипотеза Мюррей была впоследствии опровергнута, исследователи подтверждали, что важными элементами ведовства Средневековья были культы плодородия.

Современная исследовательница Е.Г. Рабинович считает, что образ «Богини-матери» поздний [Рабинович 1998: 178]. Для нее характерны как созидательные функции, том числе создание существ, населяющих землю, покровительство плодородию, культуре, тайным знаниям, так и разрушительные — связь с дикостью, злыми чарами [Там же: 179–180]. Соединение в образе «Богини-матери» противоречивых функций исследователь объясняет противопоставлением космоса

(мужским началом) и хаоса (женским): «Такая перекодировка соотносится с универсальным для всех мифологий представлением о первоначальном разделении недифференцированного хаоса на две половины — мужскую и женскую и, соответственно, о возникновении неба и земли, праотца и праматери. Но, выделившись из хаоса, земля (и шире — женское созидательное начало) остается в значительной степени образом хаоса, наследуя многие его характеристики» [Там же: 179–180]. Кроме того, известно, что в облике змеи могут выступать божества плодородия.

Ведьма, по представлениям русских, — самый сильный ритуальный специалист: «Ведьмы большей частью бывают врожденные и получают свое ремесло от матерей и бабок, они имеют больше силы, следовательно, могут делать зла больше, чем обыкновенные колдуны, и они отличаются от них тем, что превращаются в различные виды животных, чаще всего ведьмы оборачиваются свиньей и сорокой» [Русские крестьяне 2005, т. 3: 132].

Попав в мир людей, инородная субстанция, локализованная в теле ведьмы, приобретает свойства предметов и явлений человеческого мира — в течение года она ветшает, стареет и, следовательно, требует обновления. Представления о возобновлении магической силы прослеживаются в мотиве быличек «вещицы (ведьмы) похищают плод женщины или животного и пожирают его». Эта магическая акция приурочена к Чистому четвергу, который в прошлом считался началом Нового года: «Она (вещица. — *Н.М.*) <...> из трубы вылетела сорокою <...> к одним залетела в стаю и теленочка у коровы вытащила». [Зиновьев 1987: № 152]; «Мужик-то лег спать, <...> а она с матерью (две ведьмы. — *Н.М.*) разговаривает. <...> “Доченька, мы с тобой давно не ели мясца свеженького” <...> Улетели в трубу. Они ребенка притащили, <...> а головешку туда всадили» [Там же]; «А вот ребёнка ежли маленького, векшицы утащут и съедят» [Русинова 20011: 49]; «Вот всё говорили, каки-то вешшицы были. Она как омертвевает, улетает у неё душа» [Там же: 50]. По архаическим представлениям, новорожденных получают из мира природы. Плод и только что родившегося младенца можно сравнить с объектами

природы; младенцы не являются собственно людьми [Байбурин 1993, Мазалова 2001]. Новорожденные наделены особым знанием, сходным со знанием ведьмы, полученным из потустороннего мира.

Интерес в контексте настоящей работы представляют исследования Д.А. Баранова, посвященные знанию детей. Он отметил, что важной чертой детских знаний является их прогностический характер (обращенность в будущее, провиденциальность), который указывает на их потустороннее происхождение [Баранов 2000 а: 86].

Можно предположить, что, поедая младенца или плод, вещицы возобновляют и увеличивают магическое знание и силу. Отметим, что вещицы взамен нерожденного ребенка или теленка («нового») кладут старые вещи (голик — веник, головешку) или предметы, связанные со смертью (кусок льда) [Байбурин 1993]: возможно, они символизируют «изношенную» силу вещицы.

Представления о поедании ведьмами ребенка встречаются у многих народов, так, в «Молоте ведьм» упоминается о высшем разряд ведьм, которые обладали особенной дьявольской силой, приобретенной вследствие пожирания детей.

Этот мотив встречается в фольклоре многих народов мира, чаще в сказках. В русских сказках баба-яга постоянно угрожает герою «поглощением» и пытается его съесть: «Покатаюсь-повалюсь, Ивашкина мясца наевшись» [Афанасьев 1984: № 108]. Ср.: катаются женщины по жниве для того с приговором: «Жнивка, жнивка, дай мне силы на будущую нивы», чтобы восстановить утраченную физическую силу.

Можно сравнить мотив «поедание младенца» с мотивом «вкушение животного» (например, лягушки) в обрядах инициации колдуна, результатом которого также является получение магического знания [АМАЭ. № 1708. Л. 24. Как отмечают Д.А. Баранов и Е.Л. Мадлевская, получение знания от лягушки обусловлено хтонической природой этого животного: «Лягушка сопоставима с Землей по признаку многоплодности <...> и по признаку мудрости/всезнания» [Баранов, Мадлевская 1999: 121]. Важным для нас является предложенный В.Н. Топоровым

тезис о неотделимости знания-мудрости от многоплодности в контексте идеи рождения как одной форм знания [Топоров 1993: 74]. Поглощение посвящаемым в колдуны лягушки ассоциируется с восточнославянскими поверьями о том, что для излечения от бесплодия женщине следует съесть жабу [(Миловидов 1913: 338)]. Таким образом, обретение «тайного знания» сопоставимо с рождением ребенка.

Представляется, что мотив «поедание младенцев ведьмой» основан на представлениях мифопоэтической концепции еды: еда как источник возобновления жизненной силы [Топоров 1993: 73]. Пожирание собственных и чужих детей связано с идеей поддержания и увеличения «тайного знания» и магической силы ведьмы.

Вероятно, похищение ведьмой спорыньи из растений в праздник Ивана Купала имеет целью не только присвоение части или всего урожая, но и восполнение собственной магической силы. Вероятно, к восстановлению силы также приводит выдаивание молока у коров в праздники: «30 июля ведьмы задаивают коров до смерти, и, опившись молоком, сами обмирают от чрезмерного пресыщения» [Афанасьев 1994 т. 3: 486]. Обмирать — умереть на время, вероятно, от избытка магической силы.

Таким образом, в образе ведьмы соединяются мифологические черты: признаки змеи, земли, андрогинность, связь с природой и др.

«Ведовство» этого ритуального специалиста включает следующие мифологические характеристики: содержание — определяется наличием инородной субстанции в теле ритуального специалиста, ведовство — сила= знание ведьмы — это некая активная субстанция, способная оказывать влияние на людей и природные объекты; пространственные характеристики — получение из мира природы — от змеи, земли, функциональные признаки — способность ритуального специалиста отправлять магические практики, которые в большей степени направлены против производящей сферы. В определенном роде впервые появляется ведовство

в результате нарушения традиционных норм поведения — внебрачных сексуальных контактов или сексуальных контактах с мифологическими персонажами.

Все эти признаки свидетельствуют о связи концепта «ведовство» с глубинными архаическими пластами мифологии — с представлениями о хаосе, земле, воде, плодородии.

2.2. Концепт «тайное знание» колдуна

Компонент концепта «тайное знание» колдуна, другого ритуального специалиста, обладает сложной структурой. Прежде всего, знание колдуна обозначается словами, образованными от корня «знать».

Глагол «знать» занимает чрезвычайно важное место в языковой картине мира русских. Причины этого объяснял Ю. Апресян: «Пропозициональное 'знать' — один из наиболее фундаментальных элементарных смыслов, выражаемых в естественном языке [Апресян 1995: 407]; «Он близко, хотя и по-разному, соприкасается с рядом других фундаментальных элементарных смыслов, таких, как 'воспринимать', 'хотеть', 'считать', 'чувствовать', 'говорить', которые в совокупности образуют основу одного из важнейших фрагментов лексической системы языка — лексики, связанной с внутренним миром человека» [Там же: 407].

Исследованием концепта «знание» в последние десятилетия плодотворно занимаются лингвисты [Апресян 1995, 2001; Арутюнова 1988; Дмитровская 1988; Шатуновский 1988; Булыгина и Шмелев 1988, Падучева 1988; Зализняк 1992, Шмелев 1993 и др.]. Так, Ю. Апресян выделял несколько значений глагола «знать»: а) информация о том, что имеет или имело место в действительности [пропозициональное знание] [Апресян 2001: 8]; б) сведения о каком-либо объекте, понимание того, как он устроен и функционирует [знание-понимание] [Там же]; в) практическое владение чем-л., умение делать с данным предметом то, для чего он предназначен [знание-умение] [Там же], г) информированность [знание-эрудиция], дериваты *знаток*, *знающий человек* [Там же]. Другим важным свой-

ством предиката «знание» является то, что человек его не формирует, а получает из какого-то внешнего источника» [Там же: 10]. Данные языка свидетельствуют о том, что прототипическое (исходное) знание — это знание, которое движется из внешнего мира к субъекту [Там же: 12].

В словаре русского языка XI–XVII в. отмечено несколько значений слова «знать»: «знать, иметь сведения, представления о чем-либо» (Сл. XI–XVII. Вып. 6: 49), «понимать, знать язык»; «уметь что-л. делать, быть обученным чему-л.» (Сл. XI–XVII. Вып. 6: 49); «знать человека, быть знакомым с ним» (Сл. XI–XVII. Вып. 6: 49); «ведать, распоряжаться, владеть чем-л.» (Сл. XI–XVII. Вып. 6: 49); «быть подведомственным кому-л., чему-л.» (Сл. XI–XVII. Вып. 6: 49); «иметь что-л.», «иметь кого-л. в качестве супруги (супруга)» (Сл. XI–XVII. Вып. 6: 49). Как уже говорилось, мифологическое значение глагол «знать» и его производные получают во второй половине XVII в. В диалектных словарях «знать, знать» означает уметь лечить с помощью заговоров, наводить и снимать порчу [Русинова 2014: 255]. В более позднее время глагол «знать» приобретает значение «чувствовать, ощущать», перен. «испытывать, переживать» [Ушаков 1953: 203].

Знать, таким образом, обозначает не только обладание какими-либо сведениями, но и понимание, умение делать что-либо, знакомство с кем-то или чем-то и обладание властью, а также ощущения тела. Многие из этих значений отражены в ритуально-магической деятельности колдуна.

В русской традиции колдун (колдунья) имеет множество номинаций: так, на Русском Севере *ведун, вещун, ворожец, гад, гададь, ерестун, еретик, знаток, изводчица, икотник, клятник, ломотник* и др. [Черепанова 1983: 15; Русинова 2014: 248]. Нередко колдунов именуют по их функциям — причинять вред. У русских Сибири зафиксированы достаточно архаические наименования колдуна — *ирей, босоркун, волох (волоховит), волховник (волховка)* (от древнерусского волхв `колдун`, `колдунья`), *босоркун* и др. [Медведева 1997]. К этим номинациям следует добавить персонификацию колдунов по наименованиям их помощников или мифологических персонажей, благодаря которым они наделены сверхъесте-

ственными способностями; так, Н.А. Криничная приводит следующие определения колдунов: *бесиха, бесистый, чертиха, чертистый; шишко, шишкун* [Криничная 2004: 386–387]; вражной (от враг — черт) Урал, мора [Медведева 1997: 8]. Также колдун имеет номинации, образованные от одной из его функций — наведение порчи с помощью заговоров: *бормотушка, заговорщица, словесник, чернобайка, шепталь* [Русинова 2011: 40].

Самыми распространенным в русской традиции являются наименования колдуна, образованные от корня зна-: *знаток, знающий, знаха, знаток, знахарка, знахарь, знающий* и др. [Русинова 2012]. «Тайное знание» колдуна складывается из нескольких компонентов. Прежде всего — знание заговоров. Передача заговоров неопитом называется *взять слова*, тогда как колдун *передает слова*. С этого, как правило, начиналось обучение будущего колдуна [Максимов 1987: 192]. И так, прежде всего, колдун учился Слову, т. е. заговорам (следует отметить, что в некоторых регионах России заговоры называются *слова*) и магическим действиям — Делу (во многих регионах отправление магических практик колдуна имеет название *сделать*). «Черные» заговоры, по народным представлениям, наделены значительной силой: «Человеку, предавшемуся нечистой силе, предоставляется в полное распоряжение заветное и всесильное «слово», с которым может соперничать разве только одно всемогущество Господа, да и то, кажется, не всегда. <...> Перед этим “словом” всякие заговоры и заклятия теряют свою силу, и даже церковные службы — молебны и обедни — не всегда имеют должный успех» [Завойко 1914: 112].

Отметим, что некоторые ученые считают, что слова «колдовать», «колдун» родственны словам со значением ‘слово’, ‘звать’ и первоначально значили ‘заговаривать’, ‘заклинатель’ [Фасмер 2008 т. 1: 287]. Действие заговоров и акции колдуна в народных представлениях равнозначны; так, «напустить вражеское дело по ветру» — «наслать порчу колдовством, заговором» [Словарь XI–XVI вв. т. 10: 202]. Колдун обладает знанием заговоров и обрядов «на добро» и «на зло».

В быличке, записанной в Ярославской обл., человек, который решил стать колдуном, обращается к ритуальному специалисту, тот предлагает выучить заговоры, записанные на бумаге: «Ну вот, выучил он этот листок, пошел к нему <...> (знахарю. — А.К.)» [Киселев 2005]; «Дед мой ушел наниматься в работники, попросился ночевать у старика, и он его стал спрашивать, накормил и говорит: “Ты молодой, возьми от меня колдовство, будешь барином жить”. Дед говорит: “Я боюсь”, но потом тот ему все рассказал, как всех травить, чтоб все его боялись, все стихи (заговоры. — Н.М.) ему сказал» [Черепанова 1996: № 305]. Обучение заговорам сочетается с обучением «технических» приемов — акциональной стороны проведения различных обрядов.

Существуют сведения о том, что восприятие магических знаний происходило на вершине дерева [Русские крестьяне 2007 т. 5, ч. 3: 91]. Так, дряхлеющий колдун обманом заманивает мальчика в лес и предлагает ему перебросить камень через дерево, после чего ребенок оказывается на его вершине. «Перепугался мальчик и стал просить колдуна снять его, но тот сказал, что снимет его только тогда, когда он согласится повторять за ним все, что услышит. Колдун стал читать заговоры и прочее колдовство. Мальчик повторял за ним и таким образом перенял колдовство» [Логиновский 1904: 31]. Этот обряд напоминает получение знания шамана на вершине Мирового дерева.

Представляется, что высший вид «тайного знания» колдуна — это знания, как получить помощников, а затем управлять ими. Очень точно отличие «тайного знания» колдуна и знахаря выражено в следующей фразе пермского информанта: «Знахарка знает слова, колдунья знает чертей» [Русинова 2011 а: 42]. Мотив обладания этим видом «тайного знания» обозначается сочетаниями названий мифологических персонажей с глаголом знать: *знать бесей, знать чертей, чертознай*, т.е. *знать бесей (чертей), знатья с бесям (лесным, лешим, нечистым, окаянным, чёртом)* [Русинова 2012]. Мотив обладания помощниками также определяется словосочетаниями *иметь бесей (чертей)*, у него (нее) *есть черти (беси)*.

Мотив приобретения «тайного знания» передается с помощью словосочетаний: *перенимать, выучиться на чертей; научиться бесам (бесей, чертей); перенять бесей, учить к чертям (на чертей, чертей)* [Русинова 2012]; *учиться ко врагам (ко вражескому, ко вражному, к чертям)* [Востриков 2000: 41]. Обычно эти словосочетания употребляются, когда в мифологическом рассказе речь идет о добровольном обучении у колдуна, однако они могут обозначать и восприятие его знаний путем обмана: «Ну, думаю, мужик-то этот скотина, бесей мне напустил, бесям меня науцил») [Мифологические рассказы и легенды Русского Севера 1996 б: № 343].

Мотив передачи магического знания обозначается словосочетаниями и сравним с передачей чего-то материального — *передавать, сдавать, сдать*: «Вот если знают враги-то, тем обязательно надо передавать» [Востриков 2000: 41]. Обычно они употребляются в том случае, когда речь идет о передаче тайного знания состарившимся или умирающим колдуном, используются словосочетания *передавать чертей (бесей), сдать, сдавать бесей (чертей)*, тогда как когда о восприятии его знаний неопитом говорят: *брать, перенимать, принимать* и др.

Колдуны получают сакральное знание из потустороннего мира от нечистой силы. «Знать чертей» — это, с одной стороны, указание на происхождение знания, с другой стороны, обозначение контактов с нечистой силой («знать» в значении `быть знакомым`). Помощники колдуны также являются источником его магической силы.

Итак, можно выделить несколько видов «тайного знания» колдуна: 1) знание обрядов и магических приемов, позволяющих превращаться в животных, предметы и пр. самим и превращать других, проводить свадебные обряды и др.; 2) знание слов — заговоров; 3) знание, полученное в результате прохождения обряда посвящения, часто сопровождаемое пребыванием в ином мире, и позволяющее управлять помощниками и также превращать; 4) знание, получаемое от помощников.

Следует отметить, что дифференциация магической силы и «тайного знания» достаточно четко прослеживается на примере колдуна. Он приобретал их через посвящение [Криничная 2002; Мазалова 2006]. Одна из форм этого архаического обряда — поглощение огромным животным. Неофит переживает «временную смерть», отправляясь в царство мертвых, а затем возрождается, наделенный особым знанием и магической силой в виде помощников.

В мировой и отечественной науке интенсивно ведется изучение представлений о шаманском даре, «избранниках духов». На этом фоне представляется недостаточно изученной семантика обряда посвящения русских «знающих», хотя в последние годы появились работы, посвященные различным аспектам проблемы передачи «тайного знания» у восточных славян [Арсенова 1999, Криничная 2002; Харитоновна 1999].

Обряд посвящения являлся отправным в деятельности русских «знающих». Его проходили люди, которые по собственной воле пожелали обладать «тайным знанием». Былички сохранили самые разные причины, по которые люди становились «знающими»: просьба родственника или знакомого «знающего», любопытство, желание отомстить (навредить) кому-либо, материальная заинтересованность — желание с помощью полученного «ремесла» зарабатывать деньги и др. Так, Н.А. Никитина записала в Нижегородской губ. быличку о сильном колдуне Иване Сухом, который первоначально воспринял «тайное знание» для того, чтобы приворожить понравившуюся ему девушку [Никитина 1994: 186].

В русской традиции XIX–XX вв. достаточно полно зафиксирован обряд посвящения колдуна. Овладение «тайным знанием», как правило, включало несколько этапов. Прежде всего старый колдун обучал неофита магическим приемам и заговорным текстам. После чего проводился собственно обряд посвящения.

Обряд посвящения в редуцированном виде содержит те же ключевые моменты, что и «большие» ритуалы (родильные, свадебные, похоронные и др.) [Тернер, Байбурун 1993]/ Неофит перемещался из «своего» пространства в «чу-

жое»: обряд посвящения проводился либо в нежилых хозяйственных постройках (в бане, овине, на гумне), либо на перекрестке дорог, в лесу, у кладбища и т.д.

Время проведения обряда посвящения — полночь, иногда — большие праздники (например, Пасхальная ночь); когда ослабевают границы между «своим» и «чужим» пространством.

Посвящаемый лишался признаков, которые свидетельствуют о его принадлежности миру культуры: он полностью или частично обнажался (например, будущая колдунья обнаженной должна трижды проползти сквозь чрево лягушки; чаще вся одежда неопита состояла из рубахи), обязательно снимал крест, отрекаясь таким образом от Бога и передавая душу дьяволу, иногда крест клался в сапог, т.е. происходило его перемещение из верхней, «чистой» половины тела в нижнюю, нечистую (в заговорах выражение «пятой заступить» («приступить») означает «уничтожить»), «распоясывался», женщины распускали волосы. В быличках внимание акцентируется на молчании посвящаемого.

В обряде посвящения выражена идея обмена. Посвящаемый приносит в жертву животных — черную кошку, петуха, овцу и др. Жертвой нередко является нематериальная субстанция — душа, которую неопит продает дьяволу, нередко он пишет об этом расписку собственной кровью (в последнем случае в качестве жертвы выступает также важнейшая субстанция человеческого тела — кровь); впоследствии, чтобы лишить колдуна «силы», ему также нужно «пустить» кровь. В обмен неопит получает «тайное знание».

К архаическим формам обряда инициации относится зафиксированное у русских поглощение посвящаемого животным: «Колдун и желающий стать колдуном идут в баню. Там тот должен положить крест под левую пятую и отречься от Бога и царства небесного, отрешиться от всей будущей жизни и души и обещаться отдать ее дьяволу. После этого из-под полка выскочит лягушка, сначала маленькая, а потом станет расти, расти и разрастаться во всю баню. Тогда колдун велит тому лезть в разинутую пасть лягушки» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 141. Л. 7]; «Одна женщина захотела воспринять силу от заболевшей колдуньи и пришла для этого в

назначенный день в баню. Видит: на лавке сидит громадная лягушка, больше человеческого роста, глаза горят... Колдунья велела ей лезть в пасть лягушки. Как только она сказала это, лягушка прыгнула с лавки и разинула пасть, а пасть стала такая большая, что поезжай туда хоть на тройке. Влезла баба туда и вылезла через задний проход, так она сделала по приказанию колдуньи три раза. Колдунья ее спрашивает: «Все ли ты видела, все ли теперь знаешь?» Та сразу же все поняла и стала с тех пор колдовать» [Никитина 1994: 186].

Подобные посвятельные ритуалы встречаются у многих народов мира, в том числе у шаманистов. В этом обряде прослеживается связь с культом земли, поскольку колдовскую силу неопит получает от животного, связанного с этой стихией.

По народным представлениям, лягушка связана как с комплексом отрицательных представлений (с хтоническим миром, смертью, болезнями), так и положительных (с водой, дождем, плодородием, возрождением).

Проглотить неопита может собака черного цвета: «А вот, — говорит (старый колдун. — *Н.М.*), — в двенадцать часов ночи иди в баню, ежели ты хочешь быть колдуном, и там будет собака, и ты ей в рот-то влезь. Тогда будешь все знать» [Востриков 2000: 43].

Народные представления о собаке амбивалентны: она связывается не только со смертью, но и с рождением. Собака занимает важное место и в представлениях об обрядовой практике русского колдуна: колдун наделяется способностью превращаться в это животное или превращать в него других.

Чрезвычайно архаичен мотив поглощения неопита змеем («гадом», как его называют в Заонежье, «червем» — в Сибири). Так, в Пермской обл. записана быличка о поглощении посвящаемого летучим змеем: «Дед учился, учился (у старого знахаря. — *Т.Щ.*), потом пошел на перекресток), почитал (тайные слова). Посмотрел на закат: летит змей, вот такая голова, рот открыт. Дед убежал, струсил. Он, змей, говорит, проглотил бы, и он (дед) бы все знал» [Щепанская 2001: 79]. Змея в народных представлениях, как и лягушка, связана с землей, подземным

миром, смертью, а также с плодородием и возрождением. В приведенном примере змей связан также с небесной сферой. У русских Сибири зафиксированы былички о способности ведьм превращаться в змей, а также о способности колдунов и ведьм управлять лягушками и змеями.

М. Элиаде, исследуя обряд инициации, отмечал, что проникновение внутрь животного является одним из наиболее распространенных мифологических мотивов [Элиаде 1999: 175]. Мотив поглощения встречается и в волшебной сказке, он также восходит к обряду инициации: пребывание в желудке животного рассматривалась как посещение царства мертвых [Пропп 1986: 233]. В.Я. Пропп предложил следующее объяснение обряда инициации, во время которого неопит поглощается животным или сам поглощает животное или его часть: «Мотив вещего знания, в частности знания языка птиц, идет от обрядов, при которых юноша подвергался проглатыванию и изверганию или сам проглатывал кусок или частицу животного, вследствие чего он приобретал магические способности» [Пропп 1986: 23].

«Тайное знание» зачастую может не дифференцироваться на «колдовское» и «знахарское», и способы их передачи совпадают.

Герой былички во время обряда посвящения может поглощать животное или часть животного (его слюну, рвоту и т. д.). Так, человек, пожелавший воспринять у «знающего слова», должен проглотить слюну змеи [АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. № 81].

Магическая сила может восприниматься через рвоту животного: так, в Шенкурском р-не Архангельской обл. я записывала рассказы о знаменитом колдуне Ваньке Сибиряке, жившем в 30-е годы XX в.: «Колдун Ванька Сибиряк одного парня звал в баню: “Придет черная собака, она выблюет, и эту блевоту лизать”» [АМАЭ. № 1681. Л. 46]; в записях других собирателей: «Вот мой дед дяде моему колдовство передал. Послал его в баню, тот пришел, а там лягуха сидит, огромна. Она как сблеванула что, и надо эту блевотину съесть. Дядя вот съел и силу от деда принял» [Добровольская 2001: 97]. Н.А. Никитина отмечает, что

«рвота может быть рассматриваема как часть существа, которое ее извергает, а требование “шутов” (чертей. — *Н.М.*) есть ее — один из способов общения с этим существом и получения его свойств» [Никитина 1994: 186].

В.Я. Пропп исследовал сказочный мотив поглощения героем мяса змеи, после чего он начинает понимать язык птиц [Пропп 1986: 230–231. Как уже говорилось, подобные поверья встречаются у русских: съевший мясо ужа начинает понимать язык растений.

Поглощение неопита огромным животным символизирует его временную смерть и последующее возрождение. Возврат в эмбриональное состояние и последующее возрождение носит космогонический характер и сопоставимо с сотворением мира [Элиаде 1999: 94–95]. Во время символической смерти и пребывания в «ином» мире посвящаемый приобретает «тайное знание».

По народным представлениям, в облике собаки, змеи, лягушки в бане появляется ее дух — баенник, многие черты которого восходят к культу предков. Он связан с кардинальными моментами в жизни человека — рождением и смертью. В мифологическом сознании баенник осмысливается как податель «тайного знания». Собака, появляющаяся перед посвящаемым на перекрестке дорог или в лесу, ассоциируется с лешим (ср.: в волшебных сказках героя отдают на обучение колдовству лешему). Баенник может также появляться в виде старика — обладателя шапки-невидимки. В быличке, записанной в Печорском крае, посвящаемый становится колдуном после того, как он проглотил рвоту старика, появившегося из-под полка бани, и заимствовал его колдовскую шапку [Мартынов 2005: 211].

В Заонежье посвящаемый также мог поглощать какую-либо субстанцию колдуна — руководителя обряда посвящения: слюну, мочу, сперму и др. Тело колдуна, принадлежащего двум мирам, здесь воплощает «иной» мир [Логинов 1999].

На наш взгляд, приведенные примеры демонстрируют связь силы знахаря с землей. Редкий случай, зафиксированный в Вятской обл., — получение силы знахарем после пребывания его в огне, но в огне подземном: «Петр хотел Федяшке

передать. — Залезешь в подполье, там пламя будет, надо в него лезть. Федяшка испугался, не полез. Так и не передал» [Щепанская 2001: 79].

Предварительный сравнительный анализ показывает, что колдун, прошедший обряд посвящения путем поглощения, обладает значительной магической силой и «тайным знанием»: колдунов считают особенно «сильными», они могут летать, могут насылать неизлечимые болезни, в частности порчу, которую трудно снять. Зачастую к таким колдунам обращаются и с просьбой вылечить заболевание, например ту же порчу, насланную другим колдуном. Таким образом, степень силы «знающего» в значительной мере зависит от формы ее передачи.

Значительно реже в быличках о посвящении «знающего» встречается мотив сжигания неопита в огне (ср.: сибирских шаманов «переваривают» в котле). Это может быть подземный огонь (огонь в подполье), или огонь, пышущий изо рта животного, змея, чаще — свиньи. которая в народных представлениях ассоциируется с плодородием. Свинья в верованиях связывается с магией, колдовством: в ее облике нередко выступают колдун или ведьма. Более распространен мотив былички сжигание неопита в огне, пышущем изо рта животного, например свиньи: в уральской быличке о молодежи: «Пошли к нему (колдуну. — *Н.М.*) учиться. Он и говорит: “Ето, — говорит, будет в двенадцать или в час ночи”. — “А мы, — говорит, дождемся”. — “Дождитесь”. Ну, потом, они сидят, дожидаются, а он вызывает свинью-ту. <...> У ее изо рта вот пламя валит. Пламя! А он и говорит: “Вот лезьте в это пламя и потом, — говорит, — научитесь. Вот поймете. Че я знаю, и вы, — говорит, — будете знать”. А кто ж полезет? Они все испужались. Да все ко дверям» [Востриков 2000: 43].

Мотив сжигания встречается также в волшебных сказках. Так, сказках на сюжет «Хитрая наука» (СУС 325) героя отдают в науку лешему, который трижды бросает его в раскаленную печь или варит в котле, после чего мальчик «знает больше дедушки»: он научился превращаться в животных и понимать язык птиц. Например, в новгородской сказке мальчика отдают в науку лешему — «дедушке лесовому», который бросает его в печь: «Дед и бросил мальчика в печь — там он

всяко вертелся. Дед вынул его из печки и спрашивает: “Чего знаешь ли?” — “Нет, ничего не знаю”» [Смирнов 1917: № 72]. Так повторяется трижды, причем в третий раз печь раскалена докрасна. Леший вновь спрашивает мальчика: “Ну, теперь научился ли чему?” — “Больше твоего знаю, дедушко”, — ответил мальчик. Ученье окончено, дед лесовой и заказал батьку, чтоб он приходил за сыном» [Там же]. В результате обучения у лешего мальчик научился превращаться в животных.

В вятской сказке из сборника Д.К. Зеленина «Колдун Ох и его ученик» герой также обучается у лешего. Способность понимать язык птиц и превращаться в животных посвящаемый получает после того, как подвергается воздействию огня — леший варит его в котле; когда за мальчиком приходит отец, леший не сразу отдает, ссылаясь на то, что обучение еще не закончено, что он должен еще варить его в котле, после этой процедуры юноша живым и невредимым выходит из котла: И только в третий раз достигнут желаемый результат: «Ты теперь больше меня знаешь, так будет» [Зеленин 1915: № 30]. Эти сказочные мотивы В.Я. Пропп возводит к одной из форм обряда инициации — сжиганию неопита, в результате которого он приобретал способности, необходимые охотнику и вождю [Пропп 1986: 103].

В сказках герой получает магическую силу от лесного духа, в отличие от быличек, где в качестве ее подателя обычно выступает домашний дух (дух бани или какой-либо хозяйственной постройки), который может выступать в виде змеи, собаки или другого животного. Исключение представляют случаи, когда обряд посвящения проводится на перекрестке дорог, вероятно, там в облике собаки появляется леший. Баенник связан с кардинальными моментами в жизни человека: рождением, свадьбой, смертью. Многие черты этого мифологического персонажа, как и лешего, восходят к культу предков.

М. Элиаде связывает магическую силу колдунов и шаманов с огнем, жаром; они могут не только укрощать, но и воплощать его [Элиаде 2001]. Так, колдуна в русских быличках от обычного человека отличают глаза, горящие огнем.

В быличках встречается еще одна форма обряда посвящения — расчленение. По сравнению с волшебной сказкой, она представлена в редуцированном виде. В сказке из сборника Н. Ончукова «Муж-еретик и разбойники» мать с ребенком попадают к разбойникам в лесную избушку, и там их угощают блюдом из разрубленных человеческих рук и ног, а затем варят и мальчика [Ончуков 1908: 45]. Обычно сжигание в огне свидетельствует об окончательном уничтожении фольклорного героя; в посвячительных обрядах смерть героя в огне — это способ перемещения в «иной» мир для получения знаний. Неофит, как птица Феникс, возрождается в огне. Сказочные мотивы сжигания также восходят к одной из форм инициации — сжиганию неофита, в результате которого он приобретал способности, необходимые охотнику и вождю.

Во Владимирской губ. записана быличка, в которой встречается мотив замены глаз чертом, после чего неофит получал магическую силу: «Теперь иди и порть, кого знаешь» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 141. Л. 7]. Неофит получал новый орган зрения, что сравнимо с заменой глаз у сибирских шаманов во время обряда инициации, в результате чего неофит получал сверхвидение=сверхзнание.

В волшебных сказках на сюжет «Царевич и серый волк» [СУС 550 и др.] встречаются мотивы расчленения (разрубание тела на части, отрубание голов, конечностей) и последующее чудесного оживления героев, которые также восходят к обряду инициации.

Распространенная форма обряда посвящения — разрезание ладони или пальца руки и написание неофитом кровью расписки о продаже души черту. Эти мотивы также можно интерпретировать как расчленение и последующее составление и оживление. Распространенное поверье — помещение в разрезанную ладонь цветка папоротника, который является воплощением магической силы [Колчин 1899: 49–50].

Некоторые рассказы о посвящении имеют христианскую окраску. Неофит должен отречься от христианской веры и его символов [Журавель 1996]. Приведем рассказ Петра, возчика лесопромышленника Шанско-Городищенской вол.

Костромской губ. Ветлужского уезда о том, как его отца учил колдун лесовать, т.е. за охотой ходить: «“Когда Великим постом пойдешь ко причастию, утай часть просфоры. которую даст тебе священник из чаши ложечкой, вино проглоти, а часть удержи о рту. После обедни выйди из церкви, изо рота выплюнь в белую ветошку или платок, убери ее до Великого Четверга. В великий Четверток пойдя с ружьем в лес, повесь ее, т.е. часть просфоры, на дерево, заряди свое ружье пулей или дробью, прицелься и стреляй в оную. Чтобы тебе не покажется, все-таки должен стрелять”. Что же вы думаете, я прицелился и вижу в мишень: стоит крест и распят Иисус Христос. Я испугался, у меня руки и ноги затряслись, а колдун заставляет: “Стреляй!” От колдуна слова я выронил ружье на землю, потом взял ружье и скоро подбежал к повешенному мною узелку, в котором была завязана часть тела Христа, снял с дерева и пошел с сыном домой. Колдун остался, я отцу говорю: “Что же ты не стрелял по тетереву, он сидел на той самой тряпке, которую ты повесил”. Отец мне рассказал, что видел, и мне наказал, чтобы я и дети твои этого не делали: “Знаешь, ли сын мой, этот колдун заставлял меня стрелять в символ Господа нашего Иисуса Христа, но он не допустил меня, грешного, до гибели, мог еще ожидать от меня покаяния. Если бы я выстрелил, подобен бы был этому колдуну. Вместе с ним пошел бы к сатане, где он живет. Вот почему колдуны и колдуньи знают и угадывают будущее, отрекаются от Господа нашего Иисуса Христа. Даже не щадят его, стреляют, в угождение сатане, чтобы сатана мог посылать человеку на помощь своих слуг дьяволов” <...> Про этих колдунов рассказывают многие лица. когда при смерти колдун передает свои молитвы, если кто пожелает научиться. Те лица от этого страха уходят от колдуна. Это же рассказывают, иначе нельзя научиться, чтобы не выстрелить в означенную часть святых тайн» [Русские крестьяне: 3, 100].

Посвящаемый в колдуны, как шаман, экстатически переживает смерть и возрождение в новом качестве — обладающим сакральными знаниями: его «рождает» чудовище или он перерожденным, обновленным выходит из огня, его расчлененное тело составляется, и он оживает и т. д.

Поглощение посвящаемым в колдуны лягушки ассоциируется с восточно-славянскими поверьями о том, что для излечения от бесплодия женщине следует съесть жабу [Миловидов 1913: 338]. Обретение «тайного знания» сопоставимо с зарождением ребенка. Как отмечает В.Н. Топоров, «рождение есть одна из форм знания» [Топоров 1993: 74]. Змея и лягушка в народных представлениях сопоставимы с Землей не только по признаку многоплодности, но и мудрости, сакрального знания [Баранов, Мадлевская 1999: 211).

Мифическое животное или колдун воплощают «тайное знание» и «порождают» его, когда посвящаемый поглощает какую-либо их субстанцию. Общеизвестен параллелизм представлений о рте и детородном органе и «стошнить» и «родить».

Посвящаемый поглощает «тайное знание» вместе с какой-либо субстанцией животного или колдуна; слово «понять» применительно к усвоению «тайного знания» обладает значением «взять», он «внутренне усваивает» это знание [Топоров 1993: 17], и теперь оно «вложено» в него.

В результате посвящения тело неопитастановилось иным, как в приведенном примере о замене глаз у колдуна. Верили, что «новый» орган зрения колдуна наделен способностью сверхвидения, которое недоступно обычным людям. Так, колдун видит своих помощников — чертей, икот и др., тогда как они невидимы для окружающих.

Отмечается, что у колдунов необычная наружность: «У мужчин всегда всклокоченные волосы, отличная борода и в особенности глаза дикие, с выворачивающимися наружу белками» [Никитина 1994]; «Одна наружность колдуньи вселяла отвращение к себе. Она, по описанию крестьян, была черная, черней цыганки, зубы редкие и большие, глаза страшные» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 797. Л. 2].

Существуют представления о «пустоглазости» колдунов: «Если смотреть близко колдуну в глаза, то своего изображения не увидишь» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 64. Л. 6]; «Если случайно взглянуть колдуну в глаза, то в зрачках его нет отражения [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 79]. Поэтому при общении колдун обычно

смотрит в землю, отводит глаза. Интересно отметить, что «пустые» глаза также у недолговечных младенцев, а также у стариков, т. е. у людей, близких к миру природы, миру предков.

Представление о «тайном знании» многогранно и всеобъемлюще: оно охватывает различные сферы природы. В архаическом значении сакральное знание — это понимание языка птиц, зверей, растений, способность управлять ими, а также это знание слов (заговоров).

Обряд посвящения восходит к архаическому архетипу. В мифологии отражены обрядовые действия, которые производились культурными героями. Так, Вяйнемейнен, культурный герой, демиург, чародей в карело-финской мифологии, для того, чтобы узнать три слова, необходимые для строительства первой лодки, проникает в утробу великана Випунена и выбирается оттуда, исполненный его мудрости. В древнеиндийской мифологии жертвоприношение путем расчленения первочеловека Пуруши приводит к возникновению элементов социальной и космической организации [Топоров 1998: 351]. Таким образом, получение «тайного знания» имеет космологический смысл.

Пройдя обряд посвящения, неофит приобретал «тайное знание», его называют также «понимание», «видение». В волшебных сказках это знание именуется «хитростью», «мудростью». Кроме того, неофит также получал магическую силу, которая может быть материализована в его помощниках — чертях и т.п. Ср.: современному целителю во сне является цыганка, представившаяся его бабушкой, и сообщает: «Ты проснешься и будешь видеть» [Харитоновна 1999 б: 215]. После этого целитель становится ясновидящим.

Новый колдун мог теперь владеть помощниками — *знаться с чертями, знаться с этима (табуистическая номинация помощников)*; колдуна также называют *чертознай*. У него появляются магические способности: превращаться в животных, в природные стихии (ветер и др.), а также превращать людей в животных, наводить на них порчу.

У помощников колдуна облик может быть самый разный: зооморфный, антропоморфный. Так, севернорусская икота может выступать в виде хтонического животного, в этом проявляется их сходство с помощниками колдуна у коми [Ильина 2008]. В соответствии с более поздними, христианскими представлениями помощники имеют облик чертей.

Как показывают исследования О. Черепановой и наши полевые материалы, нередко помощники имеют антропоморфный облик [Черепанова 1996; АМАЭ № 1482, № 11707 и др.]. Отличительная особенность таких помощников — их множественность: «Некое множество слабо персонифицированных мелких духов неясного происхождения с единственной достаточно выраженной функцией проникать во внутренности человека, вызывая тем самым различного рода недуги» [Виноградова 2000: 290–291]. Н.И. Толстой высказал предположение о происхождении верований в таких помощников: «До христианства в представлении славян, надо полагать, не было силы нечистой и, уж конечно, рати Христовой, а была лишь одна сверхъестественная сила, имевшая довольно неясные и расплывчатые формы и населявшая, по верованиям древних славян, весь окружающий их мир» [Толстой 1995: 165].

Источником знания колдуна могла быть «черная книга» (антоним Библии) или «Брюсова»: «У ней “Черномагия” была, она не от Бога была. “Черномагия”, ну, учится, прочитает — и вы мертвы будете» [Киселев 2008: 48]. Е.Н. Разумовская отмечала, что в нескольких деревнях Кунынского р-на Псковской обл. «рассказывали о таинственной Брюсовой книге, хранящейся у местных колдунов» [Разумовская 1993: 258].

Функции «тайного знания» колдуна проявлялись, прежде всего, в его способности наводить порчу путем вселения в них помощников, а также лечения болезней, предсказаниях. Колдуна мог быть хозяином помощников, мог поддерживать с ними отношения дружественного характера (в быличках колдун именуется их «товарищами»). Отношения колдуна и его помощников, по русским поверьям, могут рассматриваться как кровнородственные: колдун для помощников — «ба-

тюшка», а колдунья — «матушка» [Максимов 1994]. Возможно, это объясняется тем, что время от времени тело колдуна становится местом размещения помощника.

Однако независимо от того, какой характер носят взаимоотношения колдуна и его помощников, он должен постоянно заботиться о них, как минимум кормить. Вероятно, вкушение мифологическими персонажами пищи людей можно рассматривать как приобщение их к человеческому миру.

Кроме того, колдун должен был обеспечивать помощников «работой», в основном наведением порчи путем вселения их в тело человека: «Икоты будто работы просят, вселить их в кого» [АМАЭ. № 1693. Л. 23].

Колдун не мог постоянно наводить порчу, тогда давал другие «трудные задачи»: перебирать зерно, пересчитывать листья или хвоинки на дереве, вить бесконечные веревки из песка или золы. Представляется, что цель подобных обрядовых действий помощников — в обретении ими новой силы. Эти действия заменяют поглощение жизненной силы человека. Таким образом, занятия («работа») помощников также направлены на восстановление их силы.

Уже говорилось о важности рассмотрения вопроса о локализации помощников в мире людей: они могут находиться как вне колдуна (в подпечье, подполе, под порогом), так и в его теле. При внедрении в колдуна магическая сила оказывается внутри «знающего». Черти внедряются в самого колдуна, если он не использует их в обрядах наведения порчи, не дает «работы» или не переедет их никому перед смертью (тогда он ужасно мучается, потому что они не дают умереть спокойно).

В русской традиции зафиксированы и другие — архаические — формы посвящения «знающих». Описан редкий случай становления «знающим» юродивого из с. Кочетовка Нижнеломского у. [Белозерский 1875: 26–32]. С детства нелюдимый Иван в юности стал пастухом, а затем юродивым. В результате болезни типа помешательства, в которой видится инициация, он получил «тайное знание», провидческие способности и власть над волками: Интересная деталь: Иван ходит с

железной палкой, С.В. Максимов приводит редкий в русской этнографической литературе пример о палке колдуна с крюком: «Днем колдуны спят, а по ночам выходят с длинными палками, у которых на конце железный крюк» [Максимов 1994: 101]. По мнению Т.Б. Щепанской, палка, возможно, являетсяместилищем магической силы «знающих» [Щепанская 2003]. Одежда юродивого Ивана — рубище с заплатами и нашивками — также несет символическую нагрузку: пестрота — признак «иногo» мира. Иван наделен даром провидения: предсказывает пожар, стихийные бедствия.

С «тайным знанием» и магической силой колдуна, полученной во время прохождения обряда посвящения, происходит то же, что и с другими явлениями и объектами: она постепенно «истощается», «ветшает» и требует «обновления» в ритуале [Байбурин 1993: 123], а именно — в ритуале наведения порчи. Магическая сила меняется в зависимости от годового цикла: уменьшается к концу года, в канун праздников. Так, колдуньи наиболее активны в период расцвета природы — Иванов день и особенно опасны для людей именно в это время, потому что они в ритуалах наведения порчи должны восполнить свою силу. Обучение природных ведьм нередко может быть приурочено именно к Иванову дню. Как известно, в Чистый четверг, который в древности совпадал с началом года, проводились многие обряды, направленные на обеспечение благополучия; в частности, к этому дню приурочивались обряды посвящения колдуна: «Колдуны в этот день (Чистый четверг. — *Н.М.*) вступают в союз с чертом. Для этого они во время утрени влезают на дерево и становятся головой вниз. К ним является черт и обязуется помогать тому ворожить, обманывать, играть в карты и давать денег на вино» [Русские крестьяне 2007 т. 5, ч. 3: 91].

Магическая сила колдуна изменяется также в зависимости от фазы луны; по некоторым представлениям, «знающие» в новолуние обладают незначительной жизненной силой: «В новолуние колдуны и ведьмы подвязывают зубы, чтобы у колдуна борода не отвалилась, а у ведьмы зубы не вывалились, так как в новолуние черти у колдуна тянут бороду, а у ведьм стараются вышибить зубы вместе с

салазками (скулами. — *Н. М.*)» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 80]. Зубы и волосы связаны с жизненной и магической силой, их утрата приводит к уменьшению магической силы.

Следует отметить, что болезнь, вселенная колдуном в человека, также зависит от фаз луны, она увеличивается в полнолуние и уменьшается во время роста и старения месяца: «Когда месяц полный, то и боль полная, когда месяц на исход, то и боль идет на исход» [АМАЭ. № 1617. Л. 25]; «Меня с хозяйкой в свадьбу испортили <...> А пуще тоски боль в брjухе меня доймала, особенно на полном месяце» [Попов 1903: 54]; колдун «надсадил кил» женщине: «Как месяц проходит — и они проходят, как месяц нарождается — они снова нарождаются» [Жаворонок 2002: 294].

У русских существуют представление о том, что колдовская сила имеет телесные проявления — так называемые «особые отметины». Так, во Владимирской губернии считали: «У кого есть на руке или ноге болезненный нарост, называемый килой, то такой человек признается колдуном или ведьмой» [АРЭМ. № 30. Л. 30].. Признаком того, что человек является колдуном, являются также огненные глаза, длинные нечесанные волосы, зубы с различными дефектами и в особенности различные уродства. По наблюдениям И.П. Сахарова, «русский человек при взгляде на калек жалеет их, но вместе с тем и страшится, предполагая присутствие в их теле колдовской силы» [Сахаров 1990: 81].

Как показывают наши исследования, магическая сила колдуна связана с совокупной жизненной силой и находится в зависимости от нее [Мазалова 2001: 161–163]. Утрата какой-либо части тела ведет к уменьшению жизненной и магической силы. Чтобы хотя бы частично лишить колдуна силы, бьют до появления крови: «Стоит ударить его наотмашь или расшибить до крови, вся его чародейная сила мгновенно исчезнет» [АКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1002. Л. 41]. Силу колдуна можно окончательно «уничтожить» с помощью огня: «Ежели колдуну разбить нос до крови, обтереть эту кровь тряпкой и сжечь ее, то колдун не будет уж в силах колдовать» [Минх 1890: 16]. Можно предположить, что в момент лишения силы

помощник находится в теле колдуна, потому что таким же способом «извлекают» беса из тела кликуши: «Для того чтобы выгнать беса, нужно у человека, первый раз подвергнувшегося мучениям, разрезать левую пяту и стереть текущую кровь, в которой будто бы выходит и бесенок, после с крестом и молитвой дать попробовать своей крови больному» [АРЭМ. № 296. Л. 10].

Ведьму можно лишить силы, если выбить ей глаз; в быличке солдаты лишают ведьму глаза, она сетует на утрату колдовских способностей: «Мне глазу не жалко, а слова-то и не пристанут, не обворотится мне больше» [Богатырев 1916: 60]. Лишив колдуна органа зрения, его лишают также сакрального знания и способности управлять помощниками. Ср.: как уже говорилось, замена органа зрения в обряде инициации колдуна, наоборот, приводит к достижению «тайного знания».

Магическая сила колдуна — величина непостоянная: она меняется в зависимости от возраста (она достаточно велика у взрослых людей и стариков, а у древних стариков уменьшается, поэтому им особенно важно ее поддерживать). Магическая сила колдуна требует выхода, она должна расходоваться и пополняться. Чтобы поддерживать свою магическую силу в состоянии баланса, колдуны заимствуют жизненные силы человека.

Если магическая сила (помощники) не была передана при жизни, она поддерживает жизнь в теле похороненного колдуна: «Не передадут, они с ними туда уйдут и на том свете покоя не дают» [АМАЭ. № 1617. Л. 1]. В Пинежском районе Архангельской обл. я записала быличку о том, что помощники выбрались из могилы умершей колдуньи и отправились искать нового хозяина. В качестве подтверждения информанты приводили описание норы, ведущей из могилы [АМАЭ. № 1617. Л. 54].

Колдун превращается в «живой труп», который может причинить вред людям: «Вот он (умерший колдун. — *Н.М.*) уже близко: уже слышит мужик скрипение железных зубов его, уже ветер наносит на мужика могильный запах живого трупа» [Харитонов 1848: 133].

Магическая сила и «тайное знание», полученные от природы, имеют вечный характер, они должны оставаться на земле, колдун же является их носителем на протяжении собственной жизни. Передачу магической силы и «тайного знания» старым колдуном неопиту можно рассматривать как возобновление их в новом носителе.

По ряду функций с колдуном сходен еще один ритуальный специалист — *ведун, ворожей*. В.И. Харитонов считает, что он более слабый по сравнению с колдуном «знающий» [Харитонов 1995]. Его помощниками являются мифологические персонажи — леший, домовый, водяной. Обычно они не нарушают границ человеческого мира, а ритуальный специалист отправляется к ним в мир природы или на границу с этим миром. Нередко эти мифологические персонажи выступают в роли помощников других ритуальных специалистов — пастуха, коновала и др. На Русском Севере таких специалистов чаще именуют «ворожея», «ворожей». Чаще всего к ним обращаются для того, чтобы получить какие-нибудь сведения: о пропавшем человеке или животном, о грядущих событиях и пр. Достаточно редки упоминания о том, чтобы к ним обращались при лечении болезней. Ворожей перемещается к лешему — в лес; его помощник и советчик — мифологический персонаж, находится в ином мире. Лишь изредка по просьбе ритуального специалиста мифологический персонаж оказывается в мире людей, причем это может закончиться гибелью или болезнью увидевших его. Отношения между ритуальным специалистом и мифологическим персонажем — лешим, домовым — носят «договорной» характер и отличаются от отношений колдуна и его помощников. Как правило, помощник не является послушным исполнителем воли колдуна. Леший безоговорочно повинуется очень сильному ведуну в редких случаях, когда тот обладает значительной силой и знанием. Так, в записанной нами в Архангельской обл. быличке ведун показывает своему сыну лешего, приказывает ему стать меньше, ведет себя, как обладающий властью над помощником [АМАЭ. № 1707. Л. 78].

В том случае, если помощник находится в мире людей, колдун обладает значительной властью над ним, если помощник локализуется в мире природы, между ним и ритуальным специалистом складываются временные договорные отношения, которые мифологический персонаж может расторгнуть в случае невыполнения предписаний и в том случае, если ведун старел и утрачивал физические силы.

Таким образом, «тайное знание» колдуна, складывающееся из нескольких компонентов — особого видения, полученного в результате прохождения обряда инициации, знания заговоров и обрядов, а также знания, получаемого от помощников, достается ему от природы, оно имеет вечный характер, а колдун выступает как его носитель на протяжении собственной жизни. В том случае если по каким-либо причинам он не передавал знание при жизни, перед смертью он должен был отправить его туда, откуда оно «пришло»: нашептал тексты заговоров на какие-либо предметы или записав на их бумаге, пускал по воде, зарывал в землю, сжигал и т.д. Он должен был передать и свою силу, заключенную в помощниках. Помощники, локализованные в мире людей, временами оказываются в теле колдуна.

2.3. Концепт «тайное знание» знахаря

«Тайное знание» еще одного (самого «слабого», по сравнению с ведьмой и колдуном) ритуального специалиста — знахаря — основано *словах* (в русской традиции существуют представления, что их сила заключается в знании заговоров — они «знают такое слово» [Ушаков 1896]. В отечественной науке с давних пор продуктивно изучалась структура, семантика и функции заговоров [Топоров 1993; Цивьян, Агапкина 2010; Топорков 2005].

Как уже говорилось, слово «знать» заменило архаическое «ведать», отсюда — *знающие, знаткие*, знахарь и др. В номинациях с этими корнями акцент делается на обладании «тайным знанием» (ведать = знать), отличие в том, что ведь-

ма обладает сакральным знанием от рождения, колдун получает его в результате прохождения обряда инициации, а свое знание знахарь (знахарка) получает в результате освоения *слов*, во многих регионах России *слова* — это заговоры. В Орловской губ. зафиксирована следующая номинация: «знатьё — заговор. «С знатьём. С заговором, при помощи нечистого духа» [СРНГ 11: 313].

Слово «знатьё» обладает несколькими значениями: пропозициональное знание — информация о событиях, знание-понимание — сведения о каком-либо объекте, его устройстве, функциях; знание-умение — практическое владением чем-либо [Апресян 2011].

Таким образом, «тайное знание» знахаря — это знание сакральных текстов — заговоров, а его сила определяется качеством — силой этих текстов, а также количеством освоенных заговоров. В русской традиции существует множество обозначений заговоров: слова, «заговор», «молитва» («молитовка»), «наговор», шепот, шепоток, статья. В Словаре русских народных говоров слово «заговор» не имеет значение заклинания, но есть образованное от него слово *заговорник*, обозначающее ритуального специалиста: «Заговорник. Тот, кто лечит от болезни или порчи заговором; знахарь, ворожей. Пинеж. Арх., Слов. Акад. 1899» [СРНГ 10: 14].

Существительное «слово» имеет значение — «Заговор, заклинание. Соликам. Перм., 1856. Вереиск. Моск., КАССР, Сев.-Двин. В байне помоют со словами и проходит. Арх. Среднеобск. Взять слов (слов). Заговорить, заколдовать. Пошла к соседке, взяла слов на водушку, потам помыли, я так пошоркала, так они, коросьти, дня три побыли и соскочили. Арх., 1970. Лечить словами. А вот грыжу наш брат словами лечит. Пинеж. Арх., 1960. Слова пила и слова принимала. Пила воду, над которой шептали заговор. Соликам. Перм., 1853. Слово (слова) знать. Знать заговоры, уметь колдовать, напускать болезни. Слово знать. Иркут., Якут., 1849. Среднеобск. Знает, говорят, она слово. Яросл. CD Слова" знать. Соликам. Перм., 1856. Она всякие слова знает. КАССР. Моск. ~ Слово на ветер мой. Закля-

тие от чего-л.; чур меня! Живем хорошо, слово на ветер мой. Омск [СРНГ 38: 295].

В «Словаре русских народных говоров» значение «текст заговора» есть у слова «приговор» («приговорка»): «Заговор, заклинание, наговор» Пск., Осташк Твер., 1855 Моск., Прионеж. [СРНГ 31: 164]. Некоторые однокоренные слова связаны с заклинательной деятельностью: «наговорщик — знахарь»; «наговоренный — в суеверных представлениях — получивший после наговора-заклинания волшебные свойства. Наговоренная вода» [СПНГ 19: 202].

Слово «молитва» в народных говорах нередко обозначает заговор, причем самой разной направленности — лечебный, охранительный и т. д. В «Словаре русских народных говоров» «молитва» — «текст заговора» (одно из значений). // Охранительный заговор (молодым на свадьбу или скоту от зверей» [СРНГ 18: 217].

Номинации знахаря в русской традиции — это зачастую слова, образованные от корня «знать»: *знаткой, знающий* или от речевых глаголов *наговорщик, приговорщик, шептун, шептарь, баяльник* (от «баять» — говорить), по функциям — *лажельник* (от ладить — «лечить знахарским способом (травами, заговорами и др.) [СРНГ 16: 233], широко распространено название *бабка* (обозначает ритуальных специалистов и женского, и мужского пола, занимающихся магическими практиками, совпадает с обозначением возраста). Иногда ритуального специалиста именуют либо по отправлению вербальных практик (*говорить, сказать, проговорить, заговаривать, читать (слова), шептать, нашептывать и др.*), либо акциональных, обычно связанных с определенной болезнью: например, *загрызть грыжу, снимать испуг, править пуп, смыть (испуг, уроки и др.), моет робенков* (лечит детские болезни) [АМАЭ. № 1693. Л. 76] и т.д. Кроме того, знание заговоров и способность лечить магическими способами обозначается глаголами, обозначающими сам процесс деятельности (лечение) и его результат, умение и способность лечить: *делает, помогает, пособляет, умеет, налаживает* [Жаворонок 2002: 292; АМАЭ. № 1561. Л. 14, 87, 1693, Л. 45, 91; 1707, Л. 16, 43, 57 и др.];

творит [Ермакова 2005, ч. 1: 65] и др. Таким образом, в наименования знахарей выделяется либо одно из сторон их деятельности: лечение словом, либо использование акциональных практик, либо сам процесс лечения, однако в сознании носителей традиции неразделимы две практики — вербальная и акциональная. Эту особенность заговор отмечал В.Н. Топоров, он отводил главную «роль словаречи, несущего и хранящего то знание, которое признается священным и в силу именно этого становится действенным. Этот процесс говорения-деяния и его результат слово-дело и составляет самое основу заговора, его суть» [Топоров 1993: 13]. Сами знахари ведущую роль в лечении отводят текстам, а не действию: «Слова помогают» [АМАЭ. № 1558. Л. 18; также Ермакова 2005, ч. 1: 63].

Знахарями обычно становились в результате обучения заговорам и магическим приемам, которые передавал старый знахарь, чаще — родственник. Передача слов обозначается как передача чего-то материального: *дать слова, передать слова, взять слова, брать слова*. Реже процесс обучения обозначается как «*учить слова*».

Обычно они передавались в семье от кровных родственников: «Говорят, только по своим передавать (родственникам. — *Н.М.*)» [АМАЭ. № 1881. Л. 19]. Как правило, преемником знахаря становился первый (*мезинный*) или последний (*последыш*) ребенок в семье. Иногда заговоры передавались от неродственников. Обучение заговорам проводится устным путем: желательно, чтобы воспринимающий запомнил тексты с первого (третьего) раза. Так, в материалах из Тюменской обл. в записях Е.Е. Ермаковой: «Вот чего на ум сразу запомнила, то и будет хорошо для людей» [Ермакова 2005, ч. 1: 102].

Вместе с тем существует и категория ритуальных специалистов-целителей, получивших свое знание иным путем. Так, знание могло быть получено от странников, нищих, представителей иного этноса, которые, по народным представлениям, связаны с потусторонним миром [Щепанская 2003].

Хранилищем заговоров становится память (тело) ритуального специалиста на время его жизни. Уже говорилось о том, что в соответствии с народными

представлениями обретение знаний представляется физиологическим процессом, ближайшим аналогом которого является поглощение еды и питья (см. подробнее: [Байбурин 1998: 494–499]).

Интересно отметить, что практика произнесения заговоров в некоторых районах Архангельской обл. (Вельском и др.) сравнивается еще с одним физиологическим процессом — сплевыванием и называется *плевать слова*. В процессе передачи слов объединяются два физиологических процесса — сплевывания и поглощения. В некоторых районах Заонежья заучивание заговоров сопровождается тем, что знахарь «плюет слова» в воду, а ученик ее выпивает. Или передача «тайного знания» сопровождалась тем, что ученик должен был проглотить слюну учителя и ничего не бояться. Ср.: во время обряда посвящения неофит выпивал слюну или мочу колдуна [АКНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 142. Л. 12; Ф. 1 Оп. 6. Д. 10. Л. 67–68; Д. 338. Л. 23–24]. Таким образом, заговоры — *слова* заключены в слюне колдуна. Воспринимаемое как нечто материальное, слово ассоциируется со слюной: «Слово течет из уст, как слюна» [Потебня 1905: 451].

Причиной утраты магической силы заговора могла стать обычная речь или слюна. Близкий больного, пришедший за наговорной водой, возвращаясь домой ни с кем не должен был разговаривать, а также плевать.

Некоторые ритуальные специалисты — знахари проходили редуцированные обряды инициации, элементы которых совпадали с обрядами посвящения колдуна. Так, человек, в период состояния обмирания узнавал от своего поводыря по иному миру, что он будет лечить [Марков 1887: 17]. Состояние обмирания сравнимо с состоянием «временной смерти», во время которого происходит выход души из тела. «Обмирание» символически связано с обретением «тайного знания»: человек, побывавший в «ином» мире, встречался там с мифологическим существом, который «снабжал» его сверхъестественными способностями. «Обмирание» обнаруживает сходно с обрядом инициации: неофит испытывает «временную» смерть, проникает в «иной» мир, где наделяется магическими способностями, и возвращается в мир людей в новом статусе.

Люди, после того как их прокляли родителями, оказавшиеся в лесу под покровительством лешего, впоследствии наделяются способностью лечить [АМАЭ. № 1618. Л. 43], в частности, так называемые *лесные девки* — проклятые или заблудившиеся девушки, которые жили у лешего, — приобретают у него особые знания и после возвращения домой начинают ворожить, лечить [Власова 2001: 279]. Пребывание в лесу также можно рассматривать как «временную смерть». Подобные ритуальные специалисты представляют собой переходный тип «знающих», прошедших обряд инициации.

Кроме того, знахарем иногда становился человек, к которому во сне являлся умерший родственник и сообщал, что он наделяется способностью лечить. Так, «знающей» явилась во сне умершая еще до ее рождения бабушка, при жизни бывшая известной знахаркой, и сказала, что она будет исцелять людей (АМАЭ. № 1882. Л. 56). Сообщение о том, что человек станет знахарем, будет лечить, могло быть получено во сне от христианских персонажей (например, от Богородицы, Николая Чудотворца) [АМАЭ. № 1889. Л. 45]. По мнению А. Кребера, «установившаяся между ними связь есть источник и основа силы его» (цит. по: [Пропп 1986: 188]).

В русской традиции зафиксированы редуцированные обряды посвящения знахарей. На наш взгляд, несколько измененной формой обряда посвящения, во время которого осуществляется контакт с хтоническими животными, является способ достижения способности лечить *жабу* (ангину): человек должен поймать живого крота и задушить его большим и средним пальцем правой руки, после чего крота следует выбросить или закапать в землю [Полевые материалы Ю.А. Стадник. Краснодарский край. Кавказский р-н. 2001]. После этого человек мог лечить заговором *жабу*. Умерщвление хтонического животного и закапывание его в землю — это, вероятно, жертва Земле, а взамен человек получает знание о том, как лечить определенное заболевание.

Зафиксированы и другие достаточно архаические формы обряда посвящения, во время которого посвящаемый в знахари приобщается к миру мертвых, т.е.

испытывает состояние, сопоставимое с состоянием «временной смерти». Так, одна из знахарок, родом из Холмогорского района Архангельской области, прошла следующий обряд инициации, ее посадили на гроб бабушки — известной знахарки: «Меня на гроб бабушки сажали и шли. И меня подталкивали бабушки: “Иди за гробом, лечить будешь”. Гроб на санках закрытый, и сверху я сидела, сбоку» [Полевые материалы Ю.А. Стадник. Краснодарский край, Кавказский р-н. 2001]. Интересно отметить, что перед смертью умирающая знахарка передала свой дар внучке прикосновением руки: «“Возьми мою руку”, — говорила бабушка. Пожала три раза правую руку». Это традиционная форма передача силы умирающим колдуном.

Интересный случай передачи заговоров и «силы лечения» зафиксирован в Причулымье. Вначале 30-летняя женщина перенимает у дальней родственницы — «бабки» заговор от грыжи и начинает лечить местных детей, затем она учится у нее лечить испуг, порчу: «И так обучилась, что пришлось [нам] предбанник освободить для больных. Поставили стол, два стула, лавку с одеялом — там и лечила» [Зверев, Шишкова 2005]. Затем бабка предлагает ей передать ей все знание: «“Слушай, Мария, у тебя глаза карые, сама ты сильная, в Бога веруешь и вот уже травы знаешь. Научила я тебя чему маленько, теперь пришло время всё передать, согласна?” А мама говорит, что если по-божески, то только тогда согласна. А бабка говорит: “Конечно, по-божески, только с молитвой и крестом. Приезжай, — говорит, — под Купалу ко мне”».

Сам обряд передачи знания выглядит следующим образом: в присутствии трех старых бабок «ночью пошли в поле. Бабку под руки повели. Поклонились на четыре стороны, встали на колени и давай молиться: “Царю небесный”, “Отче наш”, “Пресвятая Троице”, “Верую, Богородице”, “Живый в помощи”, “Да воскреснет Бог”. Помолились, покрестились. Потом говорят: “Раздевайся”, — мама осталась в одной рубашке. Волосы развязали ей, крест сняли, а потом говорили какие-то слова, я их не знаю — мама не сказывала. Посыпали голову землей, травой, подули воздухом и повели к реке. А мама говорит: до чё ей дико было, что

бабка та слепая шла уже сама, без палки. Подвели к речке и оставили. Говорят: “Стой тут к реке спиной. Как услышишь свист, так сымай одёжу и нагишом иди в реку, только всё спиной. Зайдешь по колени — читай “Отче наш”, зайдешь по пояс — читай “Отче наш”, зайдешь по сердце — читай “Отче наш”. Окунись с головой ровно три раза и 12 раз по горло, заглоти воды и неси во рту. А потом иди прямо, не оборачиваясь. Будет происходить странное — не оборачивайся и молчи. Нельзя говорить, и воду не глотай: проглотишь, всё напрасно было! Страшно будет — осеняй себя крестом трижды и мыслью говори: “Да воскреснет Бог”. У подяра тебя будем ждать”. Мама так все сделала. Идет, говорит, до чё страшно и жутко, ой! — купальска ночь ведь. Встала у реки, ждет. Слышит свист, да такой, как мужик свистит. Ой, говорит, чуть не убежала, а потом подумала: вдруг чё плохо сделается, и пошла спиной. Водичка, говорит, тепленька, песочек — ногам приятно. Иду, вот уже по коленки, читаю! Дальше читаю! Вода как будто обнимает, тепленька. <...> По сердце, всё сделала. Иду, говорит. Только с воды вышла, ой! Как за спиной чё-то зашумело, загремело. Идет, говорит, за спиной кто-то и прямо дышит мне в спину, ой, страху! Говорит, всю дорогу крестилась и молилась. Добежала... Бабки радостные, давай меня нахваливать. Умница, говорят! Вылила я воду себе под ноги и встала на нее. Одели крест, утерли рубахой, потом одёжу дали. Платок повязали. “Всё, — говорят, — теперь сила в тебе целительная есть. И теперь есть у тебя помощник знающий”».

Здесь обряд посвящения напоминает обряд посвящения колдуна, в результате прохождения которого знающая получает помощника, который в основном помогает ей в диагностике лечения: «Придет какой больной к ней, а она не знает, как его лечить. Сядет на стул против больного, задумается. <...> И тут ей в ум посылают — чё говорить больному и чё делать» [Зверев, Шишкова 2005]. Женщина становится известным ритуальным специалистом.

Исследователи фиксировали и другие способы передачи знания. Например, перенимающий «тайное знание» от знахарки должен был сесть ей на колени, причем ноги должны были непременно касаться земли [АМАЭ, № Полевые материа-

лы Д.А. Баранова. Архангельская обл. 2000]. Как известно, колени в народных представлениях наделяются генеративной семантикой, сидение роженицы на коленях мужа или повитухи в родильных обрядах способствует, по народным представлениям, скорейшему родоразрешению. Вероятно, сидение на коленях знахарки имитирует роды; оно означает новое рождение посвящаемого, его «качественное» изменение — овладение «тайным знанием».

Подобные примеры встречаются и в магической практике других народов. Н.А. Лавонен приводит уникальные сведения о передаче «тайнства» карельским заклинателем: «Тому, кто хочет стать знахарем, <...> необходимо было стоять три четверга подряд после захода солнца, но до наступления полуночи на перекрестке трех дорог лицом к лицу со знахарем на стопах его ног» [Лавонен 1889: 47]. Здесь мы также сталкиваемся с телесным контактом передающего и обучаемого. Кроме того, как уже говорилось, будущий ритуальный специалист пьет воду, в которую старый знахарь шептал слова. И в родильном обряде: для ускорения родов роженица пьет воду изо рта повитухи. Представляется, что эти обрядовые элементы и в родильном обряде, и в обряде передачи заговоров воспроизводят ситуацию зачатия, а затем акт рождения — ребенка и заговора. Иначе говоря, слово подобно человеку.

«Черные» заговоры (наводить порчу) бабушка передавала внучке, ныне практикующему экстрасенсу в полнолуние около болота, с которым, как известно, связана отрицательная символика — это местообиталище нечистой силы, вероятно, именно она сообщает силу «плохим» наговорам, одеты они были лишь в свободные платья на голое тело: «Вот с этими порчами мы были вокруг болота. По тропинке, ночью в двенадцать часов ночи, около болота — мне так страшно. Еще надо было идти: узкая тропинка, трава типа камыша. <...> И полнолуние было. <...> И ощущение такой мощной энергетики. А со спины — мы шли, и со спины такое ощущение, что тебя что-то толкает или давит. Вот это ощущение страшное» [Харитоновна 1999, ч.2: 516]. Как свидетельствует этот пример, слова наделяются весом.

В русской традиции слова наделены действенной силой; об этом свидетельствуют пословицы, приведенные у В. Даля: «Слово не стрела, а пуще стрелы (а разит)»; «Слово не обух, а от него люди гибнут»; Не пройми копьём, пройми языком»; «Живым словом победить» [Даль, т. 4: стлб. 256].

Заговоры — сакральные тексты — наделяются особой силой. В заговоре слово «достигает высшей из возможных для слова энергии, и тогда говорят о магии слова, о его всепобеждающей силе» [Топоров 1993: 12]. В традиционном обществе заговор использовали, когда нарушался естественный порядок. «Выстраивая упорядоченные структуры элементов макро- и микрокосмоса, заговор как бы стремится эту накопленную “благую” инерцию передать и страждущему, чтобы помочь ему. <...> Благость задана в заговоре <...> изначально как необходимое условие <...> как смысл мира, человека, и его жизни, и поэтому она онтологична <...> в отличие от неблагости и зла, которые есть не что иное, как вывернутая наизнанку благость, т. е. вторичность, нарушение основ, путь к катастрофе» [Топоров 1993: 11].

Чаще всего заговоры передавались устным путем: передающий проговаривал тексты, а ученик их запоминал. Хранилищем текстов заговоров становилась память: «Память представляется как некоторое пространство, в котором находятся всяческие объекты (разного рода образы, намерения, факты, тексты и т. п.); их мы объединили под общим ярлыком “информация”» [Туровский 2003: 348]. Глагол «запомнить» заговор по значению можно сравнить с предметным глаголом — приобрести, «знать» заговоры — с глаголом «иметь», «обладать», а «забыть» заговорный текст — с глаголом «потерять». Иначе говоря, приобретение, знание заговоров рассматривается как владение чем-то вещественным.

Передача заговоров регламентировалась целым комплексом предписаний и запретов. Существует предписание передавать заговоры от старшего к младшему. Вероятно, с представлениями о возрасте и с концентрацией жизненной силы связан существующий у знахарок запрет передавать заговоры людям старше себя: «Старше нельзя давать, уведет слова» [АМАЭ. № 1619. Л. 2]; «Моложе можно

научить, а старше — нет, приставать не будет» [АМАЭ. № 1682. Л. 17]; «Нельзя старшим слова давать, от тебя приставать не будут (т.е. не будет эффективным лечение заговорами. — *Н.М.*)»; «Старым тоже нельзя это передавать это, говорить, даже не будет пользы от меня» [Ермакова 2005: 45].

Существовали соматические показатели тех, кому следует передавать заговоры. Прежде всего, у таких людей должны быть хорошие зубы и волосы, а также «горячая кровь».

Исследователи отмечали, что слова (заговоры) имеют материальное воплощение. Индоевропейский корень слова «слово» — *kleu- связан со словами *слава*, *слыть*. В значении корня объединены действия говорения и слушания. По мнению Ю. Степанова, выделяющего константы языка, в семантике слова «заключены представления о `Слове` как о некоей самостоятельной, независимой от говорящего и слушающего, как бы «плотной» сущности, которая может стать предметом передачи от одного человека или предметом обмена в «круговороте общения» [Степанов 2004]. Структура концепта «слово» восходит к ситуации договора, соглашения, а также веры. Слово «слово» также входит в другие семантические поля: `Голос` — собственно речевая деятельность, `Поэтический экстаз, ведущее к пророчествам вдохновение`, а также `приведение в порядок, упорядочение`. В дальнейшем происходит развитие значения «Слово — Бог» [Степанов 2004].

А.К. Байбурин высказал мнение о том, что слово обладает двойственной природой, поскольку, с одной стороны, оно «слышится, звучит и проявляет себя именно в звуках» [Байбурин: 2005: 391]. Это подтверждают как номинации заговоров, обозначающих речевую деятельность, так и основная функция заговоров — служить средством коммуникации с мифологическими персонажами. С другой стороны, слова «рождаются во рту, с помощью языка и уже поэтому соотносятся с едой» [Там же]. Заговор усваивается ушами или через рот с пищей или физиологическими жидкостями.

Как свидетельствуют наши полевые исследования, слова также обладают некоторым весом: когда знахарка получала слова, она испытывала некоторую тяжесть в теле [АМАЭ. № 1562. Л. 25].

Произнесение слов регулируется множеством запретов и предписаний. *Слова* в русской традиции воспринимается как нечто, обладающее «плотной» сущностью, осязаемое, реальное, их можно сравнить с пищей; например, наговаривать можно только в холодное питье и пищу: «В горячее нельзя шептать — сварись слова» [АМАЭ. № 1618. Л. 4]; «В холодную пищу надо шептать, а то вывариваются слова» [АМАЭ. № 1618. Л. 13].

По народным представлениям, слова обладают газообразной сущностью: знахарка обязательно закрывает печную трубу, чтобы слова не улетели. Пришедший за наговоренной водой при переходе через порог должен произнести заговорную формулу: «Порог перешла — слова перенесла», то же — при переправе через реку. Невыполнение этих требований приводит к тому, что слова «теряются» (теряют магическую силу) и лечение больного оказывается неэффективным.

Существуют предписания точно произносить текст заговора, не меняя и не упуская какие-либо слова: «Известно очень много упоминаний о разного рода заклинаниях, волшебных словах и пр., в которых важен порядок следующих друг за другом элементов, слов или даже фонем. Данное речевое действие иногда может сопровождаться некими дополнительными механическими действиями, но все равно словесная часть данного ритуала остается, как правило, важнейшей. Заклинание может быть сообщено посвященным лицом профану, разгадано или подслушано последним, и если затем оно будет воспроизведено верно, то произведет соответствующее воздействие и будет достигнут желаемый результат» [Михайлова 2003: 554]. Если при произнесении заговора были допущены ошибки, знахарь произносил формулу, способствующую сохранению его силы: «Какие слова не договорила, какие переговорила».

Как уже говорилось, «тайное знание» получают извне [Апресян 1995]. Сами «знающие» считают, что они получили слова от Бога: «Это (знание заговоров. —

Н.М.) мне от Бога» [Попов 1903: 60]; «Это Дар от Бога. Если оно есть, значит, надо лечить» [Поповкина 2008: 103]. «Да, да, она верила в бога. Верила. Ну, она помогала людям, много помогала. Та и если, например, заболел теленок или корова, потерялась где-то чего-то. Она все сходит, сделает и коровушка на место придет, и теленок поправится. Так же и к детям тоже. Маленьких всегда купала. У меня трое, так она всех выкупала, окрестила»¹.

В заговорах «словам учит» Бог и Богородица, святые: например, в заговоре на охрану свадебного поезда, в обереге скота от лесного зверя: «Помолюся и поклонюся Господу Богу и Пресвятой Богородице, научите меня, раба (имя) слова говорить и стены каменные поставить, обороняя себя и весь поезд от попа и попадьи, от дьяка и дьячихи, <...> от колдуна, от колдуньи, от волхуна и от волхуньи. Поставлю стены каменные окол всего поезда, верей медные, двери железные, замки булатные. Запру я серебряными ключами и отнесу эти ключи в сине море, положу под топ камень, чтобы этих ключов никому не доставывать и замков никому ни отпирывать. Стоит щука, золотое рыло, серебряные зубы, жрет-пожирает колдунов, колдуньев, волхунов, волхуньев» [Русские крестьяне, т. 7, ч. 1: 99]; «Поклонюся, помолюся Господу Богу, Пресвятой Богородице, Михаилу архангелу: научите меня, раба божия, слова говорить, обороняючи, стены каменные поставить кругом меня, раба, и милого живота, крестьянского скота, от серого волка, от медведя, от медведицы, от росомахи. Аминь» [Там же].

Источником заговоров и лечебных приемов считается Библия, как для колдунов — Черная книга; дед Гаврил «лечил ото всего. Читал книгу Библию, все знал. Тогда ведь лекаря-то хорошие были. Они все наперед знали, изучали, Библию читали, а в Библии все сказываецца» [Ермакова 2008: 35].

В русской традиции существует еще один способ передачи сакрального знания в виде текстов заговоров из поколения в поколение — письменный [Мазалова 2004]. И в наши дни в севернорусских деревнях хранятся листки и целые тетрадки с записанными заговорами. Это так называемое «видимое слово».

¹ Расшифровка интервью М. Мелютиной с внучками знахарки Н. Артемьевой. Кенозеро. Плесецкий р-н, Архангельская обл. 2015 г. Научный архив ФГБУ «Национальный парк «Кенозерский»».

Письменная фиксация заговора и сопровождающих его обрядовых действий могла служить «инструкцией» для начинающего знахаря: для того чтобы заняться целительской практикой, ему не нужен был учитель.

В советское время люди боялись воспринимать заговоры от носителей традиции. Если заговоры были зафиксированы в письменном виде, после смерти ритуального специалиста в кризисных ситуациях их могли использовать. Иногда возникали курьезы: в Тарногском районе Вологодской обл. в конце прошлого века знахарка успешно лечила грыжу по записям, оставленным отцом. Знакомство с текстом показало, что это была запись заговора от лихорадки [АМАЭ. № 1558. Л. 57].

В некоторых локальных традициях заговор, зафиксированный в письменной форме, считается более сильным, чем переданный устным путем. Как уже говорилось, устный заговор воспринимается как нечто материализованное. Заговор, зафиксированный в письменной форме, представляет собой зрительную материализацию слова. Знак естественного языка переходит в иконографический [Лотман 1998]. Вероятно, в этом одна из причин того, что рукописным заговорам приписываются те же функции, что и магическим предметам.

На Русском Севере некоторые виды заговоров называются «оберег» или «обережь». Так, в Словаре русских народных говоров приводятся следующие их значения: «Шептанье, наговор, заговоры, разрушающие или не допускающие вредные чары, злое колдовство. Арх.» [СРНГ 22: 31]. Это слово также имеет значения «Оберег. Талисман; предмет, обладающий, по суеверным представлениям, свойством защитить обладателя предмета от беды и напасти. Север.» [СРНГ 22: 32]. Оберег также обозначает письменный заговор: «Собрание особых слов и заклинаний, написанных на клочке бумаги и произносимых с целью предохранения человека от болезней, а животных от хищных зверей. Шенк. Арх., 1880. || Тетрадка, бумага с записанными заговорами на ловлю зверей и птиц, сохранение лошадей, при свадьбе, при выгоне рогатого скота на пастбище и т. п. Шенк. Арх.» [СРНГ 22: 32]. Таким же значением обладает слово «обережь» [СРНГ 22: 33]. В

пинезских говорах обережь — это также пояс, с завязанными узлами, который носят на теле под одеждой от порчи [АМАЭ. № 1644. Л. 43].

Таким образом, оберег (обережь) — это и магический предмет, и устный и письменный заговор. Бумага с записанной обережью хранилась в тех же местах, что и магические предметы: за притолокой двери, за матицей и т. п. [Мазалова 2004: 213–215]. В некоторых случаях можно было не произносить заговор, а воздействовать на болезнь с помощью письменного заговора; например, на больной зуб клали бумажку с записью заговора [Попов 1903: 235].

Рукописный текст, как и магический предмет, связан со своим владельцем. Если сжечь тексты заговоров, то «знающий» больше не мог лечить: «Если тетрадь (с записанными в ней заговорами. — *Н.М.*) сгорала, то лечение считалось недействительным, даже если что-то помнишь из тетради» [АКНЦ. Ф. 1. Оп. 50. Д. 1102. Л. 37]. Письменный текст заговора также связан с человеком, на которого с его помощью наслана болезнь: если его сжечь, человека нельзя вылечить, и, наоборот, «если не сожжены слова, то вылечишь» [АМАЭ. № 1644. Л. 25].

Письменный заговор представляется более достоверным и действенным, по сравнению с устным, он, по словам Ж.Ле Гоффа, приобретает «новую функцию — функцию доказательства» [Ле Гофф 1992: 322].

Магической силой наделяется не только рукописный текст заговора, но и его слова, и даже отдельные буквы. Эту особенность сакральных текстов отмечал Х.Л. Борхес: «В священной книге сакральны не только слова, но и буквы, которыми они написаны» [Борхес 1992: 377]. Даже неграмотные знахари, произнося заговоры, писали на бумаге знаки, которые называли *рукописаниями* [АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 344. Л. 18].

Таким образом, письменный текст заговора представляет большую, чем устный, материализацию «тайного знания».

Так же, как «тайное знание» и магическая сила колдуна требуют обновления, так и силу заговора нужно восстанавливать. Современная «знающая» из Карелии в качестве важнейшего ритуала обновления силы своих магических загово-

ров рассматривает ежегодное повторение их на заре в день Великого четверга, непременно натошак, не сполоснув рта, не почистив зубы [АМАЭ. № 1881. Л. 34].

Для того чтобы эффективно пользоваться заговорами, недостаточно только одной их передачи, ее необходимо подкрепить верой в Бога. Это одна из важнейших особенностей мировоззрения знахарок. Они постоянно декларируют свою веру: «Я только с помощью Бога лечу», постоянно молятся, ходят в церковь. Так, кензерская знахарка, передавая заговоры внушкам, говорила: «Если будете верить в Бога, то слова (заговоры. — *Н.М.*) припадут вам»².

Лечебные заговоры изобилуют мотивами и персонажами христианской мифологии [Мазалова 2004]. Многие «знающие» считают, что успех их лечения определяется верой в Бога — своей и пациента. По народным представлениям, заговорам, лечебным травам придает силу Бог. Эту особенность народного мировоззрения очень точно уловил писательской интуицией Е. Водолазкин в романе «Лавр»: герой романа травник Христофор «не то чтобы верил в травы, скорее он верил в то, что через всякую траву идет помощь Божья на определенное дело. Так же, как идет эта помощь через людей. И те, и другие суть лишь инструменты» [Водолазкин 2013: 18].

Таким образом, «тайное знание» связано с верой. Исследователи отмечали связь знания и веры. По мнению Ю.С. Степанова, концепт слова связан с концептом веры: «предметом обмена, совершаемого в круговороте общения», могла являться вера» [Степанов 2004]. Большинство знахарей считает, что его слова даны ему Богом и Бог же ему помогает.

В Евангелии Христос успех проводимого им лечения объяснял верой пациента в Бога. Так, например, в Евангелии от Луки Христос, исцелив десять прокаженных, благодарность слышит только от одного. Христос в ответ убеждает, что спасла его только вера (Лк. 17: 11–19). В православии вера — главная добродетель человека, она проявляется в вере в спасительную силу Христа. Вера дает человеку образцы поведения.

² Запись М. Мелютиной. Архангельская обл., Плесецкий р-н, д. Вершинино (Кенозеро) 2015 г.

В представлениях о лечении смешивается вера в Бога и вера в силу знахаря, его слов. Одно из неперемных условий успешного лечения, по мнению знахарок, вера, только не как в евангелии — вера в Бога, а вера в силу *слова* (заговора), в лечение: «Надо верить, то и помогает, лекарство пьешь — тоже веришь» [АМАЭ. № 1561. Л. 41].

Распространенное представление — знахарка может эффективно лечить болезни заговорами лишь пока у нее не выпали все зубы: «Если зубов нет, так и не пристаёт» [АМАЭ. № 1643. Л. 55]. В наши дни это правило иногда нарушается: если у знахаря выпадают, он шепчет заговоры, держа в зубах нож, металлическую монетку, т. е. прибегает к искусственной замене, чтобы придать телу утраченную твердость, крепость, жизненную силу.

Знахарь перед смертью должен избавиться от заговоров — «сдать» их: «Все слова сданы, мне в могилу идти» [АМАЭ. № 1682. Л. 15]. Существуют поверья, что наличие заговоров мешает его спокойной смерти. Вероятно, в этом проявляются архаические представления о силе заговоров, сопоставимой с силой колдуна. Если слова не были переданы, их нужно было отправить в иной мир — сплавить по реке рукописные тексты или зарыть их в землю.

Таким образом, знахарь — это человек, действующий с помощью силы заговоров, а также стихий (воды, земли, ветра и др.).

О материальном восприятии слов свидетельствует практика отправления их в потусторонний мир (если они не были переданы носителем при жизни); так, например, перед смертью дочери «знающей» записывали их на бумагу, а затем отправляли по воде и т. п. [АМАЭ. № 1561. Л. 56; Арсенова 2002: 13–14]. Или умирающий «знающий» наговаривал слова в консервную банку, которую потом зарывали в землю [АМАЭ. № 1561. Л. 78].

Можно предположить, что, хотя *слова* (заговоры) передаются от одного человека к другому, первоначально они являлись порождением земли, точнее — они пришли из потустороннего мира. Земля — мать всего сущего и в том числе — слов.

Проведенное исследование представлений о «тайном знании» трех ритуальных специалистов — ведьмы, колдуна и знахаря — позволяет сделать некоторые выводы.

«Тайное знание» — это комплекс сведений, магических приемов, действий, вербальных и акциональных практик, направленных на коммуникацию с потусторонним миром.

Несмотря на то что концепты «тайное знание» ведьмы, колдуна, знахаря имеют существенные различия, можно выделить некоторые общие признаки.

Прежде всего, знание получают извне. Оно становится частью человеческого тела. «Тайное знание» — средство коммуникации с потусторонним миром, информация о событиях, знание-понимание — сведения о каком-либо объекте, его устройстве, функциях; знание-умение — практическое владением чем-либо.

«Тайное знание» ведьмы, воплощенное в мифологическом персонаже, обладает витальными признаками: оно наделено способностью передвигаться, покидать ее тело, побуждать ее к различным действиям. Концепт «тайное знание» ведьмы включает зооморфные признаки — признаки змеи. Благодаря обладанию ими ведьма приобретает свойства этого хтонического существа: может похищать влагу, молоко и др.

«Тайное знание» колдуна определяется способностью управлять помощниками — мифологическими персонажами, в которых воплощается его магическая сила. Время от времени помощники внедряются в его тело, и тогда колдун становится их рабом, и теперь уже они управляют его действиями. Колдун перед смертью должен избавиться от главного источника «тайного знания» — помощников, а также от знания «черных» заговоров.

Для знахаря «тайное знание» воплощается в заговорах — *словах*, наделенных магической силой. Заговоры сравнимы с физиологическими жидкостями — слюной, имеют «плотную» материализованную структуру. Обряд передачи слов, сходный с родильным, свидетельствует о том, что слово (заговор) уподобляется человеку. Заговоры хранятся в памяти человека и становятся составляющей его

тела, перед смертью должны быть переданы, т.е. оставаться на земле. Однако одной передачи заговора недостаточно: необходимо, чтобы преемнику была передана сила заговоров, или, как ее иначе называют, «душа».

2.4. «Тайное знание» и «возраст» «знающих»: социальный аспект

В данном разделе работы предпринимается попытка сопоставить представления о «тайном знании», его жизненном цикле и жизненном цикле «знающего», т. е. представить развитие «тайного знания» в динамике на примере жизненного цикла ритуального специалиста, иначе говоря — будет рассматриваться так называемая трансформация знания — социальные процессы, происходящие между индивидуумами при их формировании, социальная составляющая концепта «тайное знание».

Предлагается использовать следующую логическую структуру, включающую в себя процесс жизненного цикла «тайного знания»: 1. постепенное овладение элементами знания; 2. процесс достижения знания; 3. наличие знания; 4. применение знания на практике; 5. передача знания; 6. забывания или утрата знания. Жизненный цикл «тайного знания» включает в себя все стадии процесса, охватывающие его различные состояния, начиная с момента получения знания и заканчивая его полным удалением (угасанием).

Человеческая жизнь делится на возрасты «в соответствии с фазами плодородящей жизненной силы» [Иванов, Топоров 1984: 88]. Слово «возраст» «обозначает не только конкретное прибавление (прирост) жизни (рост человека, размеры животного [СРНГ. Т. 5: 29] и не только абстрактное обозначение любого «возраста», но и специально возраст по преимуществу, пору наибольшей жизненной силы, возмужалости» [Иванов, Топоров 1984: 90].

По мнению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, «в славянской культурно-языковой традиции выделялись четыре основных <...> возраста человеческой

жизни, соответственно четыре стадии жизненной (мужской) силы» [Иванов, Топоров 1984: 91]. Как отмечают исследователи, «правдоподобность аналогичной древнеславянской схемы удостоверяется не только и не столько типологическими параллелями, <...> сколько данными самой славянской традиции (в частности, особыми ритуалами, отмечающими переход-посвящение в следующую возрастную группу, меной функций и, соответственно, общего статуса посвящаемого, разного рода символическими атрибутами, включая одежду, украшения, особые знаки и т. п.). Едва ли будет ошибочным утверждение, что предполагаемые четыре возрастных класса у славян в древности кодировались, соответственно, элементами *orb- (*orbe), *jun- (*junoxъ, *junosa, *junakъ... *moz, ... *star- ('starьсь, *starikъ и т. п.)» [Там же].

Представляется, что к передаче, усвоению и функционированию «особого» знания на разных возрастных этапах можно применить современные теории управления знанием, одна из которых была предложена японскими исследователями И. Нонака и Х. Такеучи [Нонака, Такеучи 2011]. Эти исследователи разработали концепцию создания знания, которое осуществляется с помощью социального взаимодействия неформализованного и формализованного знания; этот процесс исследователи назвали трансформацией знания. Формализованное знание — это явное (определенное) знание, артикулированное, выраженное в понятиях. К этому знанию можно отнести молитвы и заговоры, передаваемые в устной форме или зафиксированные письменно, запреты и предписания. Неформализованное знание (или, иначе, неявное), в отличие от формализованного, не может быть ни полностью вербализовано, ни полностью экстерниоризовано и нередко является неосознанным. Это знание не допускает полной экспликации, оно передается от «учителя» к «ученику», в личных контактах людей. К нему можно отнести традиционные умения, навыки, представления, нормы, идеалы, эмоции.

И. Нонака и Х. Такеучи выделили способы трансформации знания: 1) из неформализованного в неформализованное — социализация; 2) из неформализованного в формализованное — экстернализация; 3) из формализованного в фор-

мализованное — комбинация; 4) из формализованного в неформализованное — интернализация.

О социализации — переводе неформализованных знаний в неформализованные — применительно к знанию традиционных ритуальных специалистов можно сказать следующее. К неформализованным знаниям стоит отнести поверья, традиционные представления, которые человек усваивает с самого раннего детства. Многие представления он черпает, слушая сказки, былички, бывальщины, слухи, толки и т. п. Мифологические рассказы, прежде всего былички, не вычленены из потока бытового общения, включены в диалог, в котором они перемежаются с местными сплетнями, толками. Вместе с тем мифологические рассказы обладают, прежде всего, информативной функцией, и основные знания о магических действиях ритуальных специалистов, причинах болезней и др. деревенские жители усваивали из них. И хотя в данном случае речь идет о вербальных формах знания, однако традиционные представления недостаточно четко артикулированы и не до конца вербализованы, и их, несомненно, можно отнести к неформализованному знанию.

Кроме того, в неявной форме неформализованные знания о ритуальных специалистах, болезнях и их причинах бытуют в виде эмоций — «колдунов все боялись», поскольку их действия могут стать причиной болезни, знахарей «уважали», поскольку они лечили больных. Здесь слово «знать» имеет значение `чувствовать, ощущать` [СРНГ 1976: 311]. И. Нонака и Х. Такеучи отмечали, что «в высшей степени субъективные понятия ~ понимание, предчувствия и догадки — представляют собой составную часть знания. Знание подразумевает не только образы и символы, но и идеалы, духовные ценности и эмоции» [Нонака, Такеучи 2011: 163].

Важно, что непосвященный получал неформализованные знания зрительно, наблюдая за действиями «знающих», например, когда он выступал в роли их пациента, или в том случае, когда он жил в семье «знающего» и становился свидетелем проведения лечебных обрядов (кинетический аспект). Таким образом, со-

циализация предполагает передачу знаний в процессе обучения через наблюдения, подражание.

Это передача знания, которую В.Н. Топоров определял как «пассивное “запоминание”, «“зеркальное” усвоение традиции, которое может быть и чисто внешним актом» [Топоров 1993: 17]. Социализация традиционных знаний, связанных с деятельностью ритуальных специалистов, происходит с помощью наблюдения за их действиями. Усвоение акциональной стороны обряда можно представить как получение неформализованного знания. Здесь «знать» выступает в значении «делать, действовать, уметь» [СРНГ 1976: 311]. Самые эффективные способы обучения знанию — не обучение и тренировка, а, прежде всего, непосредственный опыт. В обучении присутствует не только компонент сознательного, ученик воспринимает знание на уровне чувств, тела. Некоторые будущие «знающие» наблюдали за действиями бабушек-знахарок (здесь речь идет о языке и памяти тела), они запоминали их движения (технический аспект знания), а иногда даже и сами тексты, которые вдруг с годами всплывали у них в памяти.

Подобные народно-медицинские представления — непосредственно не относятся к «тайному знанию», поскольку известны не только посвященным, но практически каждому члену традиционного социума, и они отнюдь не являются принадлежностью исключительно ритуальных специалистов, однако они представляют начальную стадию освоения «особого» знания.

Знания о ритуальных специалистах, болезнях должны совпадать с представлениями о специфических личностных особенностях, потому что далеко не каждый усвоивший традиционные знания мог стать «знающим». Экстернализация знания (из неформализованного в формализованное) происходила в том случае, когда полученное ранее неформализованное знание «попадало» на благодатную почву, а именно: воспринимающий их должен был находиться в определенном возрасте, обладать какими-то особенностями, которые помогли бы ему стать ритуальным специалистом — он должен быть старшим или младшим в семье («ме-

зинный»)), обладать какими-то особыми физическими или психическими признаками, быть наследником ритуального специалиста.

Полученные ранее знания сочетались с традиционными предписаниями и запретами, четко оформленными в вербальных нормах. Как отмечала Н.Д. Арутюнова, прескрипции и запреты не нуждаются в утонченных и зыбких значениях, они требуют «грубой» мысли и ясного смысла [Арутюнова 1976]. Используя полученные знания, неофит заявлял о своей готовности стать ритуальным специалистом. Такие знания становились необходимы, когда появлялся социальный заказ, например — необходимость замены старого ритуального специалиста на нового. Члены социума были уверены, что кто-то из родственников умершего «знающего» получил от него «особое» знание, и старались выяснить, кто именно.

Существуют представления о возрастных периодах, в которых проявлялись магические способности человека. Особый вид получения сакрального знания — от рождения. До наших дней сохраняются представления о том, что люди с особыми физическими признаками — родившиеся «в рубашке», с родимыми пятнами, линиями на руке, наделены «тайным знанием» от рождения [Мазалова 2001].

Младенец мог считаться колдуном от рождения, так, в прошлом, вероятно, колдунами становились дети, родившиеся «в рубашке» или с зубами [Мазалова 2001: 148–149]. Кроме того, как уже говорилось, существовала особая категория природных ведьм и колдунов, например, родившихся от связи женщины с нечистой силой. В русской традиции младенцы не относятся к определенному возрастному классу. Вместе с тем классификацию возрастных классов «знающих» можно начинать с младенцев — природных ведьм и колдунов. Эти младенцы обладают значительной магической силой, превосходящей, по крайней мере, магическую силу ведьм — девушек. Так, в мифологическом рассказе о парне, который после смерти невесты-ведьмы ходит к ней на кладбище, только «младенец с хвостиком» мог показать ведьмам юношу, скрывающегося на кресте [Колчин 1899: 42]. Вероятно, это объясняется его большей близостью к природе. Следует отметить, что отношение к младенцам в русской традиции было двойственным, что

«можно объяснить их “изначальной” принадлежностью сфере чужого, нечеловеческого» [Байбурин 1993: 41]. Эта «чужесть» младенца с хвостиком увеличивает его колдовскую силу, которая превосходит силу взрослых ведьм. Интересно отметить, что в быличке не указан пол младенца: до семи лет дети «имели внеполовые названия» [Бернштам 1988: 25].

Природный колдун-ребенок проявлял магическую силу и сакральное знание в раннем возрасте — 9–10 лет. Так, десятилетний ребенок останавливает свадебный поезд: «Только что поравнялся с гумном поезд, все лошади попадали и начали биться» [Русские крестьяне 2005, т. 3: 133]. Кроме того, он может определить, защищен ли следующий свадебный поезд. На вопрос деда, может ли он его остановить, ребенок отвечает отрицательно: «Нет, деда... На этой свадьбе нет ни одного колдуна, а все люди верные и благочестивые, здесь сама Божья Матерь присутствует и покрывает всех своей пеленой» [Там же: 133].

Сильными «знающими» могли быть юноши — колдуны-самородки, например, молодые бродячие ремесленники; так, в мифологическом рассказе «Красноярец и его работник» пятнадцатилетний ремесленник-колдун «портит» свадьбу [Иванов 1900: 100] или в рассказе «Шорник» юноша-колдун побеждает местного колдуна-старика [Там же]. Бродячим ремесленникам, независимо от возраста, нередко приписывались колдовские способности.

«Наученным» колдуном мог стать ребенок, однако использовать свои знания и силу он мог, только став взрослым. Колдовская сила передавалась детям часто помимо их воли, путем обмана. К ребенку начинали являться помощники колдуна — черти и требовать работы. «Детям можно передать нечистую силу, но справиться с ней они не могут» [Никитина 1994: 182]. Родители ребенка должны были обратиться за помощью к знахарю, чтобы он магическими средствами избавил ребенка от чертей. Если подобные обрядовые действия не были произведены, ребенка разрывали черти. У коми преемником колдуна мог стать родственник ребенка не моложе 9 лет; возможно, обретение колдовских сил в этом возрасте связано с заменой молочных зубов постоянными [Сидоров 1996].

К экстернализации также относится мотивация становления ритуальным специалистом. Так, колдунами становились чаще всего из соображений экономического порядка — «богатым будешь», из желания повысить социальный статус; также мотивами могли являться стремление к власти над людьми, завоевание любимого человека [Никитина 1994] и др. Знахарями становились люди, также стремившиеся изменить свой социальный статус, желающие освоить способы лечения, «тайное знание» оценивается как ремесло: «выучишь, это хорошее ремесло» [АМАЭ. № 1644. Л. 27].

Представляется, что на этапах социализации и экстернализации происходит постепенное освоение элементов «тайного знания» и подготовка к получению собственно «тайного знания», иначе говоря, создается социальное поле «тайного знания», на котором впоследствии могут возникнуть ростки его освоения.

Следующий вид трансформации знания — из формализованного в формализованное — комбинация. К имеющимся у человека знаниям общего характера добавляются формализованные знания, полученные от ритуального специалиста — собственно сакральные знания — тексты заговоров — это главное — и способы проведения лечебных обрядов. «Услышанное» знание — более высокого порядка: «Оно воспринято и пережито человеком, ставшим сознательным и активным соучастником акта познания» [Топоров 1993: 17]. Это «активное услышание» отличается от пассивного «запоминания» тем, что «человек <...> как бы пробуждается, меняя в сторону углубления свой духовный потенциал» [Там же].

На этом этапе осуществляется процесс достижения корпуса собственно «тайного знания» (для колдуна — во время обряда инициации, для знахаря — заучивание текстов заговоров и акций, их сопровождающих). Так, колдовскую силу могли получить также юноша или девушка брачного возраста, готовящиеся перейти в следующую возрастную группу — взрослых людей. В этот период молодые люди находились *в самой поре*, — т. е. в расцвете жизненных сил [Мазалова 2001: 124]. Например, девушку в этот период называли *большой, поспелкой, чело-вековатой*, т.е. ставшей полноценным, настоящим человеком. Таким образом,

воспринимать тайное знание мог стать биологически сформировавшийся и превращающийся в полноправного члена социума человек. Еще одно определение девушки в этот возрастной период *на выданье*. Молодые люди готовились к вступлению в брак. Свадебный обряд имеет инициационный характер. Обряд посвящения в колдуны либо предшествовал свадебному обряду, либо, зачастую, и вовсе заменял его.

Наученными колдунами нередко становились молодые люди, по разным причинам не вступившие в брак: «В большинстве случаев они люди безродные и всегда холостые» [Максимов 1994: 101]. В нижегородском мифологическом рассказе юноша, чтобы добиться расположения любимой девушки, становится колдуном, пройдя обряд инициации, во время которого его поглощает мифологическое животное, а затем он поглощает его рвоту [Никитина 1994: 186]. После прохождения обряда инициации он получает помощников — *шутов* (чертей), становится сильным колдуном; так, он обладает способностью останавливать птицу на лету, идти летом по реке, как по суше [Там же]. В современном мифологическом рассказе юноша, пришедший из армии, решает «обучаться колдовству», но это ему не удается, и он погибает [Мифологические рассказы... 2007: 219]. В русских быличках встречаются молодые «практикующие» колдуньи; так, юноша «посмеялся над девчонкой», она его испортила [Зиновьев 1987: № 183].

«Знающими» считались нищие разного возраста, в том числе молодые. В русской традиции их называют *стариками*, независимо от возраста: *старик* — человек, живущий подаянием, нищий: «Нищий, хотя бы он был пяти лет, называется стариком» [СРНГ 41: 69–70], *старчонок* — нищий мальчонка, сопровождающий калик перехожих [Там же: 86]; *старица* — нищенка (Пск.). Этимология слова нищий: праслав. *nistio* — *nisteas* — ‘чужой, нездешний’ [Фасмер 2008, т. 3: 77]. И ремесленники, и нищие — чужие для деревенского социума.

«Знающими» могли также стать, независимо от возраста, старая дева или бо-быль, которые не являлись полноценными членами социума: «Встречаются в деревнях особые старые люди (большей частью безродные старики или одинокие

старые девы), которые слывут в народе за “знахарей”, т.е. есть много знающих в области народных поверий. <...> Знахари иногда суеверным людям предсказывают будущее и больше лечат и скот, и людей, и лечат иногда удачно» [АКМЗ. № 45868. Л. 9].

Девушка, которая до определенного возраста не выходила замуж (в разных губерниях возраст колебался от 23 до 25 лет), в некоторых регионах имела номинацию с корнем *стар-*: «перестарок — вышедший из лет для чего-то; не невеста, засидевшаяся, заматерелая девка» [Даль 1913, т. 3: стлб. 214]; *старица* — не вышедшая замуж девушка, старая дева» [Там же]. Также номинации с корнем *стар-* обозначают неспособность к продолжению рода: *перестарка* — «старая корова, которая не может дать приплод» [СРНГ. Вып. 26: 228]. Старая дева, как и бобыль, принадлежала к возрастной группе «старых людей». Не реализовав жизненных потенций, оставаясь ритуально чистыми, старые девы нередко отправляли магические практики, становились как колдуньями, так и знахарками. Иногда же, наоборот, слухи о том, что девушка — колдунья, способствовали тому, что она оставалась старой девой [Максимов 1994: 120].

Усвоение вербальных текстов — заговоров — «слов, воплощающих знание» — также могло произойти в детском возрасте. Чаще всего передача заговоров осуществляется в семье — от старшего к младшему: «Дедушка был сляпой... Я в четвертом классе училась... Читает, а я заучиваю, а утром встану, рассказываю. А не писала... И чичас все знаю, поминаю дедово» [Ермакова 2005, т. 2: 34]. Как показывают наши наблюдения, нередко усвоение заговоров ребенком происходило невольно: он (она) слышал заговоры, которыми лечила его бабушка или мать пришедших к ним в дом пациентов.

Даже если передача знаний будущей знахарке произошла в детском возрасте — 10–12 лет, все равно пользоваться люди ею, как правило, начинали, достигнув зрелого возраста. Так, по записям Е.Е. Ермаковой, старик — нищий странник выбирает для передачи «тайного знания» девочку-инвалида 10–12 лет, он говорит: «У ей есть дар, дар Божий». Старик диктует девочке заговоры на ско-

тину, порчу и пр.: «Я вот обличье его помню: седой он, и такое доброе у него лицо. И он еще у него мягкая рука была. И он так погладил меня, сказал: “Ну, помянешь меня когда-нибудь”» [Ермакова 2005: 72]. Однако лечить заговорами женщина начинает только в зрелом возрасте.

Другой пример: девочка в 12 лет усвоила тексты заговоров и обучилась лечебным приемам, но не использовала их до рождения собственных детей. Знахарка произносила тексты заговоров, а девочка повторяла за ней и таким образом усваивала их: «И больше я <...> в ус не вела, пока свои не родились» [Ермакова 2005: 44].

Отметим, что именно в этот период у девушек начинались менструации, и их сопровождали некоторые обычаи, имеющие инициационную окраску. В возрасте 12–13 лет девочка переходила в разряд девушек, в этот период девочки овладевали элементами традиционных занятий, их начинали обучать различным ремеслам, например прядению, вышивке, они помогали жать в поле и т. п., т. е. шла подготовка к переходу в следующую возрастную группу [Бернштам 1988].

Иногда передача заговоров в традиционной культуре осуществляется письменным путем: «Она (бабушка/ — *Н.М.*) на печи сидит, а я на полатах записываю» [АМАЭ. № 1682. Л.3]. Переписывали заговоры также от «знающих» соседей, нищих и др. Заговор в письменном виде представляет более формализованную форму знания, чем устный.

После того как знахарь начинал применять свои знания на практике, его начинали «гласить» — распространять слухи о его целительских способностях, в редких случаях это происходило в подростковом возрасте: «Двенадцать лет мне было, и меня уже везде гласили, по чужим деревням и свои, и чужие... как заболел ребенок... бежит ко мне мама» [Ермакова 2005, т. 2: 75]. Иначе говоря, социуму становилось известно о появлении нового ритуального специалиста, обладающего «тайным знанием».

Хотя знание передается от учителя к ученику, ритуальные специалисты считают, что получают «тайное знание» от высшей силы — Бога («мне слова от

Бога даны», «Божье слово»). Как уже говорилось, знания могут быть получены из Библии. Знания также могут быть получены из так называемой «воображаемой книги», которая по разным причинам (утраты, запрета показать посторонним и др.) не может быть представлена: «У меня была книга. От деда моего <...> божественные у меня наговоры. Я с детства приучена к Господу Богу, Божественным молитвам. Я лечу только от Бога. <...> Я хранила эту книгу долго, конечно, учила по ей <...> и эту книжку украли» [Там же: 74], и далее — об этой же книге: «Эта создана была книга от святого Пантелеймона Исцелимона Царя Небесного» [Там же: 76]. В свою очередь, как уже говорилось, источником знаний колдуна, прежде всего заговоров может считаться такая же воображаемая — «черная» — книга.

У некоторых ритуальных специалистов в «особом» знании преобладают магические элементы, и оно в значительной мере входит в комплекс представлений о природе [Мазалова 2011: 269–270], у других «знающих» в «особом» знании преобладают элементы христианской мифологии [Мазалова 2008].

И последняя трансформация усвоенного знания — из формализованного в неформализованное — интернализация (слияние, объединение), это применение его на практике. Применительно к колдунам интернализацию можно представить так: они вначале использовали полученные знания в процессе учебы; так, молодые дочери колдуна, нашедшие его запись заговора «вязать килы»? пытались применить его на кольях [АМАЭ. № 1561. Л. 22].

Ведьмы — молодые замужние женщины весьма активно отправляют магические практики: «Жила у нас одна женщина. Молодая еще. Сыновья у нее были. Все в доме уснут, она встает — в трубу полетела» [Зиновьев 1987: № 245]. Нередко на промысел молодая жена-ведьма улетает с матерью — старой ведьмой.

Многие молодые женщины-крестьянки, у которых появились дети, получили магические знания, как правило, знание заговоров и некоторых простейших магических приемов, и пользовались ими для сохранения здоровья и лечения собственных детей. «Если магико-ритуальная деятельность девицы осуществлялась в пределах своей половозрастной группы, вне семьи, и совершалась в соответствии

с <...> календарной обрядностью, то магико-ритуальная деятельность женщины была ориентирована на интересы семьи-рода и соотносилась с обрядами жизненного цикла [Адоньева 1998: 26].

Когда женщина становилась матерью, ей необходимы были магические знания, связанные с уходом за детьми и их лечением. Близкие или даже посторонние пожилые женщины, жалея молодых матерей и больных детей, передавали знания по лечению.

Успешную практическую деятельность «знающей» ограничивает репродуктивный возраст, способность к деторождению, так, даже владея магическими знаниями, она не может лечить во время менструаций: «Если на себе есть, то того ребенка не вылечит» [АМАЭ. № 1682. Л. 76]. Существуют представления о том, что в генеративном периоде женщина лечит менее успешно; «Если на рубашке, слова портятся (т. е. заговоры утрачивают силу. — *Н.М.*)» [АМАЭ. № 1881. Л. 27]. В период *mensis* женщина считается «нечистой», ей запрещается участвовать в севе и пахоте, сажать и собирать овощи и плоды, нарушение этих запретов грозило гибелью урожая, нельзя также ткать (одежда будет рваться) и т. д. Женщина во время *mensis* наделяется вредоносными способностями, она разрушает «благость» заговора. Также вредит успеху лечения соитие женщины репродуктивного возраста с мужем: «Надо лечить, чтоб в обряде была женщина: если с мужем жила, надо переступить через огничок: “Царь-огничок, освяти мое тело и дело”» [АМАЭ. № 1644. Л. 41]. Пока женщина сохраняла способность к деторождению, она, как предполагалось, находилась в периодических контактах с потусторонним миром» [Иорданский 1982: 270]. Считалось, что эта связь особенно сильна во время беременности и менструации.

В репродуктивный период жизни по-разному функционирует «тайное знание» знахарок и колдуний. Женщины-знахарки в этот период жизни не считаются сильными ритуальными специалистами. Их молодость противопоставляется старости и может осмысляться как причина неэффективного лечения знахаркой; так, на вопрос собирателя о местной «бабушке», которая *щемоту* лечит, информатор

безапелляционно ответила: «Не лешева она не знает. Не бабушка она, ишшо молодая... Мало от ее пользы... Не ладница от нее ничё» [Жаворонок 2002: 295]. Вероятно, это представление основано на связи молодых женщин репродуктивного возраста со стихийными природными силами, которые имеют неупорядоченный характер и могут причинить вред людям, это мешает деятельности «знающих», направленной на противодействие проникновению этих сил в социум и восстановление порядка в нем.

Женщина-колдунья или ведьма генеративного возраста обладала значительной магической силой, вообще этот период в развитии жизненной силы человека является периодом ее наивысшего расцвета; он находится «в полноте природных сил», этот возраст отличает «периодически возрождающаяся жизненная сила» [Иванов, Топоров 1984: 94]. Поскольку в этот период женщина «нечиста» и обладает дополнительными связями с потусторонним миром, то она наделяется значительной магической силой и способна причинить вред в некоторых обрядах, таких, например, как порча людей, животных, посевов, т. е. в обрядах, направленных на разрушение с помощью сил природы.

В русском языке выделены следующие фазы жизни женщины: дева, девица, девка — до венца; баба — замужняя женщина; вдова. «Баба» — в традиционном обществе замужняя женщина любого возраста, в том числе и старуха. На уровне семьи понятие «баба» относилось и к женщине, имеющей детей, и к женщине, имеющей внуков. Исходное значение слова «баба» — ‘старуха, старая женщина’ [Фасмер 2008, т. 1: 99].

Нередко «знающим» человек становился именно в последний период жизни, когда его называли «старик» («старуха»). Получение «тайного знания» нередко происходит именно при переходе из одной возрастной группы в другую, в период максимальной концентрации жизненных сил [Поповкина 2008]. В русской традиции термины «старик», «старуха», «дед», «дедушка», «бабка», «бабушка» — не только обозначение возраста, но и наименование носителя «тайны» знаний».

Как правило, стариками и старухами считали людей, достигших пятидесятилетнего возраста, хотя в разных губерниях граница старости была подвижной.

В славянской мифологии «противопоставление старый — молодой подчеркивает различие между зрелостью, максимумом производительных сил, и дряхлостью» [Иванов, Топоров 1988: 453]. Между тем народные представления и народная лексика свидетельствует о том, что старость делится на два периода. А.А. Потебня на основе этимологического анализа слова «старость» пришел к выводу о близости представлений об этом возрастном периоде и крепости [Потебня 1989: 448]. В первый период старости человек практически не отличается от взрослых членов социума, тогда как во второй он переходит в возрастную категорию стариков: «С одной стороны, старость граничит с возмужалостью, здоровьем, силою, с другой — она переходит к значению заботы, печали, болезни» [Там же: 450]. В молодости тело отличается крепостью, о чем свидетельствуют крепкие кости и зубы: «Суди не по годам, а по ребрам (зубам)» [Даль 1996, т. 1: 309].

Старость не только возраст, но и социальная роль. Смысл понятия «старик» нельзя свести к понятию «старый человек», оно также обозначает ‘старший’, ‘первый’. Так, былинный герой Илья Муромец, в расцвете сил совершающий богатырские подвиги, нередко определяется как «старый», как, например, в былине «Илья Муромец и голи кабацкие». У древних славян «когда старый обозначался словом “ветхий”, корень стар-... обозначал человека, имеющего силу, крепкого, большого. “Старый” — это старший в роде, который в случае надобности становится первым. <...> Возрастная и социальная характеристика лица при этом полностью совпадали» [Колесов 1986: 89]. Это подтверждает и этимология слова «старый» — родств. др.-исл. *storr* ‘большой, сильный, важный, мужественный’, др.-инд. *sthírás* ‘крепкий, сильный’ [Фасмер 2008, т. 3: 747]. Таким образом, понятие старик соотносится с силой, в том числе магической, и властью. В русской деревне старик — «уважаемый член общества, имеющий право голоса на сходе, пользующийся авторитетом односельчан» [СРНГ 41: 70]. Старик также муж и глава семьи.

Нередко колдунами люди становились в первый период старости: «Обыкновенно это пожилые вдовы крестьяне, отнюдь не земледельцы, а какие-нибудь ремесленники: рыбаки, лесники или караульщики» [Астров 1890: 45].

«Старик» в русской традиции нередко не только обозначение возраста, но и название колдуна [СРНГ 41: 70], реже его называют «дед», возможно, эти наименования являются эвфемизмами колдуна: «Про него говорили: шибко худой старик, и хомуты вот эти надевал, и свадьбы портил» [Зиновьев 1987: № 199]. Вероятно, в этом, в частности, проявляется большая в прошлом значимость в социуме этого ритуального специалиста. Традиционный образ колдуна — угрюмый важный старик. С.В. Максимов сравнивает его со старым дубом: «Самая внешность колдуна, строгая и внушительная, напоминает старый дуб» [Максимов 1994: 94]. Колдун наделяется большей магической силой, чем знахарь, о некоторых колдунах, характеризуя степень их силы, говорят — «сильный колдун» («сильная бабка» — не встречается). В русских сказках на сюжет 325 «Хитрая наука» ученика отдают на обучение колдуну (иначе — «знающему», «мудрецу», которого нередко именуют просто «старик», иногда в этой роли выступают мифологические персонажи, например леший. Он обладает значительной магической силой и знанием: «А он волшебную имел великую силу и хитрость; знал такую силу. Что не то что было, а знал, что вперед будет» [Худяков 1964: № 19].

Колдуний нередко называют *старухами*: «Было вот, у меня на отца надевала (хомут. — Н.М.), Феня Полищуква была старуха, портила» [Зиновьев 1987: № 185].

Женщины зачастую становились «знающими», когда у них заканчивался репродуктивный период. Верхняя граница использования термина «баба» совпадала с утратой женщиной генеративных способностей, иногда — с изменением статуса ее детей. Так, в Воронежской губернии считалось, что, если баба «отмылась», т.е. у нее прекратилось «временно» (регулы), она «устарела», перешла в разряд старых людей: «По данным переписи 1897 г., в западных губерниях Рос-

сийской империи <...> детородный период длился 20–22 г. Климакс наступал между 42 и 47 годами» [Кабакова 2001: 214].

В некоторых губерниях, например Воронежской, женщина считалась старой и начинала называться «бабкой, когда женили ее старшего сына, в юго-западных губерниях — когда все ее дети вступали в брак [Мадлевская 2005 а: 22]. В некоторых губерниях «бабкой» начинали называть женщину после появления первого внука: «Матушкой звала свекровь до рождения первого ребенка, а потом — бабкой» [АМАЭ. № 1682. Л. 86].

Нередко именно в этом возрасте женщина становилась большухой. Большуха — хозяйка, главная женщина в доме. Наименование свидетельствует о социальной функции: «взять большину». Ритуальная практика большухи распространялась в направлении дома, двора, и, соответственно, она осуществляла магические контакты с духами-хозяевами — домовым, дворовым. Большуха совершала поминальные обряды: готовила поминальную еду на поминки, ходила на кладбище кормить родителей. Большуха ответственна не только за своих детей и внуков, но и за всех членов семьи — рода — живых и мертвых. Как правило, только женщина-большуха — женщина средних лет или пожилая — могла отправлять магические практики вне дома, например, лечить кого-либо, кроме домашних [Адоньева 1998: 27].

До нашего времени многие пожилые женщины в севернорусских деревнях знают несколько заговоров и приемов лечения, однако этого недостаточно, чтобы прослыть знахаркой. Истинная знахарка получает «тайное знание» от другой ритуальной специалистки (зачастую «знание» передается по женской линии между кровными родственницами), это знание имеет сакральный характер, его ни в коем случае нельзя открывать посторонним людям, иначе заговоры и магические действия потеряют свою силу: «Скажешь, свои слова не пристанут». Чрезвычайно высока роль пожилых женщин в сфере ритуальной деятельности, ритуальные специалисты — прорицательницы, гадалки, знахарки, повитухи. Термины возрастной и половой классификации распространяются на социальную и професси-

ональные сферы. Знахарок в традиционном социуме русской деревни обычно называли «бабки», «бабушки», «старушки»: «Бабка ребят мыла, здоровья искала» [АМАЭ. № 1682. Л. 60]; «Ране болели, так к баушкам ходили» [Востриков 2000: 67]; «Раньше бабки знали, сказала, что парень в воде утонет. Не утонул, но в свадьбе умер у колодца» [АМАЭ. № 1682. Л. 63]. Отметим, что *бабить* — вообще заниматься магической практикой: повивать, лекарить, знахарить [Даль 1912, т. 1: стлб. 567]. Колдунья и ведьма могли быть и девкой, и бабой, знахарка — это, как правило, баба. Другое обозначение отправления магических практик: *старушки лечили, лечить старушками (старухами)* — лечиться у знахарок.

Реже термином «бабка» обозначают и колдуний, приносящих вред: «У нас вот здесь есть бабка, она одета (надевает хомуты. — *Н.М.*)» [Зиновьев 1987: № 185]; «Бабка и отводила скота, как с бесями водилась» [АМАЭ. № 1644. Л. 34]. Иногда «бабка», которая «делает на добро», противопоставляется колдунам, действующим во вред: «Колдуны наколдуют, корова ходить к дому не будет, созовут бабку» [АМАЭ. № 1682. Л. 1]. «Бабничать» в некоторых локальных традициях означает «лечить» [Востриков 2007: 69].

Зачастую человек после 50 лет оставался крепким и здоровым, сохранял значительную жизненную силу; например, как уже говорилось, в Заонежье заговоры следовало передавать людям с хорошими волосами и зубами, сильным, крепким, с хорошей памятью. По мнению С. Адоньевой, с возрастом ритуально-магическая активность женщины нарастает [Адоньева 1998: 26–28]. Оговоримся: дряхлая старухай, магические способности утрачивала. Можно предположить, что сильными ритуальными специалистами женщины могли быть в том случае, если они выходили за пределы нормативной группы находящихся в брачном (фертильном) периоде женщин.

Вероятно, как уже говорилось, с представлениями о возрасте и уровне концентрации жизненной силы связан существующий у знахарок запрет передавать заговоры людям старше себя, иначе заговоры теряли свою силу.

В русской традиции одни и те же термины обозначают родство, возраст и занятие — обладание магическими знаниями и отправление магических практик, так, старичок, старушка, бабушка — обозначение возраста, а также: старичок — 1) свёкор, 2) тесть, 3) знахарь [СРНГ 41: 77]; старушка — 1) свекровь, 2) теща, 3) знахарка, ворожея [Там же: 85]; бабушка — 1) повивальная бабка, 2) лекарка, знахарка [Там же. Т. 2: 29–30]; дед — 1) знахарь, колдун, «к коему не грешно обращаться, в заговорах которого часто попадает имя Бога и святых» [Добровольский 1914].

Нередко «знающих на добро» именуют ласкательно определениями с уменьшительным суффиксом — «дедушка», «дедок», «дедусь», «старичок», «бабушка», «старушка»; так, «знающий» лечит порчу: «У нас дедушка был, Евлампий Романович. Вот он потом стал мне... ладить» [Зиновьев 1987: № 187]; «у одного (ребенка. — *Н.М.*) головка болела, нарывы, вереда. И фельшер лечил, и бабушки мыли» [АМАЭ. № 1618. Л. 13]. Также бытует выражение «бабушками спасались», т.е. лечились у знахарок. Уменьшительный суффикс подчеркивает отношение крестьян к этим ритуальным специалистам, оценку их деятельности, направленную на благо членов социума.

Применительно к «знающим» основное значение термина «бабушка» — обозначение ритуального специалиста, а не возраста и родства: «Меня баушка направила (= вылечила) — молодая женщина тридцати пяти лет» [Востриков 2000: 67].

«Бабки», «старушки» — ритуальные специалисты противопоставляются врачам: «Внучка увидела кровь, отец застрелился. Все падает (родимец. — *Н.М.*) до сих пор, 20 лет, надо было к старушкам, а врачи этого не знают» [АМАЭ. № 1618. Л. 2].

Когда речь идет об обладании «тайным знанием», термины «дед» и «баба» могут утратить значение пола, на первый план выходит наименование ритуального специалиста; так, *бабка* (м. и ж. р.) — мужчина или женщина, занимающиеся

лечением, знахарством, ворожбой [СРНГ 2: 21]; *дедко* — бабка, бабушка, а также повивальная бабка [Там же: 329].

Старики, ставшие неспособными к реальному воспроизводству, вместе с тем могли влиять на генеративные способности других членов социума (повитухи, колдуны на свадьбах). Таким образом, они, как предки, связующим звеном с которыми они являются, осмыслялись как причастные к плодородию природы. Повитухой — «бабкой» обычно становилась женщина 45–50 лет; так, например, в быличке о повитухе — пожилой женщине, принимавшей роды у лешачихи: «У нее сестра была бабка, лет 50 — роды принимала» [АМАЭ. № 1682. Л. 35]. Как правило, девушки или бездетные женщины крайне редко становились повитухами, поскольку отсутствие у них детей могло повлиять на их успешную деятельность в качестве повитухи. Крайне редко допускалось, что старая дева могла стать повитухой. И, наоборот, настоящей знахаркой и повитухой могла стать женщина, выполнившая свое предназначение: она была замужем и у нее были дети [Миненок 1994: 362–369]. Вообще, хорошая знахарка, как правило, была матерью многочисленных детей и бабушкой многих внуков.

Повитухами нередко становились вдовы примерного поведения, т.е. те, которые не вступали в сексуальные контакты. Утратив собственные генеративные способности, женщина-повитуха становилась причастна к природной производящей стихии и могла целенаправленно способствовать ее передаче женщинам — членам социума.

Бабка — наименование женщины пожилого возраста, кроме того — обозначение родства, впоследствии стало обозначать ритуального специалиста, профессию (повитуха, знахарка). Слово «бабить» — подразумевает проведение магических практик: бабить — 1) заниматься ремеслом повитухи, принимать детей; 2) лечить, заниматься знахарством; 3) ворожить, бабить [СРНГ 2: 20].

Название члена биологической (половозрастной) классификации — бабки (повитухи), как и во многих традициях, переходит к обозначению члена социума и профессии. Как отмечают В.В. Иванов и В.Н. Топоров, «наиболее древний слой

славянской лексики позволяет проследить, каким образом элементы, обозначающие членов биологической (половозрастной) классификации, начинают формировать новую классификационную систему социальной терминологии» [Иванов, Топоров 1984: 93]. Повитуха считается *бабкой* всех детей, которых она принимала. Как отмечает Е. Мадлевская, «между повитухами и принятыми ею детьми на всю жизнь устанавливаются духовно-родственные отношения» [Мадлевская 2005 б: 45]. *Бабины* — Праздник в честь повивальной бабки, 26 декабря, соотносен с церковным праздником Собора Святой Богородицы, который в народном сознании связан с образом Богоматери-роженицы. В этот день «к бабке приходят “перебабленные ею дети” с родителями, приносят ей муки, кусок сала, свинины, крупы <...> краюху хлеба, мужчины — денег. Бабка угощает внуков орехами и играет с ними» [СРНГ 2: 20]. Повитуха является заместительницей повитухи Богоматери — Соломоницы. Она как бабка всех повитых ею детей соотносится с землей — всеобщей матерью. Таким образом, термин «бабка» вновь становится обозначением родства, но уже символического.

Встречается представление о том, что роды принимали мужчины-старики. «Был старик, бабничал» [АМАЭ. № 1881. Л. 14]. Обычно это не единственная сфера магической деятельности таких специалистов: старик — сильный «знающий», он мог наводить свадебную порчу: «А на свадьбу не пригласят, у молодого все убирает» [АМАЭ. № 1881. Л. 23].

В последний период жизни человек приближался к миру предков и духов. Эта близость прежде всего проявлялась в лексике. Нередко старики, предки и мифологические персонажи обозначаются одинаково. Так, слова «дед» и «баба» первоначально — термины родства, слово «дед» происходит от родств. лат. *dedet* — ‘чахнуть, слабеть телом’, т.е. в этимологии подчеркиваются признаки физического старения, утраты крепости и силы, это слово детского языка [Фасмер 2008, т. 1: 494]; «баба» — в значении ‘женщина, бабушка’ слово детского языка [Там же: 99]. Одновременно дед — это обозначение мифологических персонажей: *дедя большой, лесной дедя* (вятск., перм.) — леший, [ЭССЯ 4: 228], *дед, дедко* —

черт, домовой, *дедушко* — водяной [СРНГ, т. : 328]. Кроме того, дед — это обозначение немолодых животных: *дедушко* — эвфемистическое название медведя [Там же: 332], волка после пяти лет [Там же: 328]. Дед — также наименование стихий: *дедушка безрукий* — вихрь, в котором переносилась нечистая сила [Новичкова 1993: 87]. Таким образом подчеркивается связь стариков с предками, природой. Следует отметить, что перечисленные мифологические персонажи по внешнему виду старые люди.

«Дед» и «баба» — также обозначение умерших предков. В традиции Полесья поминальные дни назывались *Деды*, а следующие за ними дни — *Бабы* [Толстая 1984: 185]. По мнению Т.А. Бернштам, украинская и белорусская обрядность Радоницы позволяет говорить о разделении предков-родителей по половым признакам [Бернштам 1988: 217].

Во второй период старости человек начинал обратный путь к своим истокам: «Молодо растет, старое стареет». Дряхлый старик — «от старости утративший силу и крепость», *стареть* — терять силу: «Придет старость, придет и слабость». Глубокая старость соотносится с периодом младенчества по признаку «мягкости». Когда старик утрачивал зубы, он становился «мягким» и «слабым», а это признаки тела младенца [Мазалова 2001: 113–115]. К утрате магической силы престарелого «знающего» приводило выпадение зубов: беззубые ритуальные специалисты не должны были отправлять магические практики. Потерявший зубы колдун считался неопасным. То же применимо к знахаркам: «Если зубов нет, так и не пристаёт» [АМАЭ. № 1644. К. 15].

Как правило, в этот период жизни знахари стараются передать заговоры — либо близким родственникам, либо выбирали их из ближайшего окружения, в редких случаях — случайным людям. Этот период жизненного цикла «тайного знания» определяется как его передача.

Ослабление или потеря зрения также говорят об утрате сил и способностей. На Кенозере нами была записана быличка о колдунье: леший отказывается ей помогать, когда она в очередной раз приходит «ворожиться» о пропавшей скотине, в

силу ее дряхлости [АМАЭ. № 1708. Л. 67]. В Вельском районе с. Благовещенское в Доме престарелых мы записывали заговоры от ослепшей знахарки, которая, несмотря на то что прекрасно помнила заговорные тексты, прекратила магическую практику [АМАЭ. № 1618. Л. 38]. М.М. Пришвин в книге «Страна непуганых птиц» описывает колдуна, который больше не смог проводить обряд «отпуска скота». Крестьяне нашли причину потери силы отпуска (пастушеского обряда); по их мнению, она кроется в неспособности ослепшего колдуна управлять своими помощниками: «дьявола́ его жмут» [Пришвин 1982: 139]. Вместе с тем в народной традиции слепые колдуны и знахари нередко наделяются провидческим даром: по народным представлениям, слепота связана со сверхзнанием.

Отметим, что в последний период жизни многие «знающие» переставали практиковать и становились хранителями традиции. В ведении старух находилась вся ритуальная деятельность членов общины — родины, свадьбы, похороны.

Колдун, не передавший силу, зачастую живет очень долго, нередко до ста лет: «Жил он долго, нажил денег пропасть» [Иванов А. 1900:87], «В вышках, на почетном месте сидит колдун, старичище лет восьмидесяти, и угощается» [Там же: 96]; «В этой избушке жила старая-престарая старуха — “наученная колдунья-ведьма”, угрюмая на вид, желтая, как рыжик, с морщинами на лице по аршину» [Колчин 1899: 42]. Жизнь таких колдунов продолжается до тех пор, пока не будут проведены обрядовые действия, направленные на лишение колдунов силы: «Лена, говорят, колдунья, она уже 100 лет живет, уже не признает ничего, и живет. Надо потолочину открыть у иконы, и тогда она умрет: черт выскочит у ей со середины, и она умрет» [АМАЭ. № 1617. Л. 3].

Столетний колдун, не передавший силу, опасен для окружающих. По народным представлениям, очень старые люди «заедают чужой век». По мнению Т.А. Бернштам, «любого зажившегося старика подозревали в скрытом колдовстве, так как, по народным наблюдениям, колдуны живут долго» [Бернштам 2000: 211]. *Залетных* стариков (перешедших положенный срок жизни) называли так же, как

колдуна и мифологических персонажей: *аред* — «нечистый дух, черт» [СРНГ, вып. 1: 272] и даже «болезнь» [Там же: 273].

В мифологических рассказах о колдовстве старики как старшее, уже изживающее свой век поколение, противопоставляются членам социума, которые только начинают жить и являются их антагонистами. Поэтому древние старики, возраст которых приближается к 100 голам («*под сто лет*»), могут обвиняться в отнятии жизни, прежде всего это касается колдунов. Старый колдун, по народным представлениям, мог заимствовать силу молодых членов социума. Считается, что колдуны и живут столь длительный срок, потому что заимствуют жизненную силу у других людей, по народной терминологии, «заедают чужой век». Этим объясняется поверье об опасности старых колдунов для новорожденных детей, поскольку верят, что колдуны магическими способами воздействуют на них, забирая жизненную силу. Это поверье распространяется и на взрослых членов социума, в народном сознании эти акции воспринимаются как «их поедание». Магические действия колдунов, направленные на заимствование чужой жизненной силы, способствуют поддержанию их здоровья, продлению жизни, а также возобновлению магической силы. Кроме того, обвинение в колдовстве, вероятно, можно рассматривать как способ маргинализации стариков в обществе и трактовать как социальное регулирование предельных возрастных границ, достигаемых старшими членами сообщества.

В русской традиции распространено представление о том, что колдун должен был передать свою знания и силу (помощников) перед смертью, в противном случае его ожидала тяжелая смерть: «Передать вражных надо, тяжело умирать будет»; «А вот те которы знают враги-то, тем обязательно надо передавать» [Востриков 2000: 42]; «Они ведь умирали тяжело. Если не сдаст, то он очень мучился, вражной» [Там же]. Как уже говорилось, «тайное знания» и магическая сила должны остаться на земле.

Существуют различия во временных характеристиках функционирования «тайного знания» у разных ритуальных специалистов. Если знахарь может от-

правлять магические практики до определенного возраста, характеризующегося определенными физическими признаками, прежде всего наличием зубов, то колдун, как правило, — до самой смерти, по некоторым представлениям, к концу жизни он становился более опасен, поскольку для поддержания магической силы ему требовалось наличие определенного уровня жизненной силы, и поэтому он вынужден был забирать недостающую энергию у окружающих, особенно у наиболее слабых — маленьких детей.

С одной стороны, старики наделялись чертами неполноценности, с другой стороны, стариков уважали и побаивались, поскольку они обладали магическими знаниями и были посредниками между миром живых и миром предков.

На наш взгляд, мужчины пожилого возраста, «знающие на добро», начинали отправлять магические практики, когда переставали заниматься основным сельскохозяйственным трудом; женщины-знахарки начинали отправлять магические практики, когда выходили из репродуктивного возраста.

В социуме существовал заказ на посредников между миром людей и миром природы. И никто лучше, чем старый человек, освобожденный от основных трудовых занятий, не подходил на эту роль. Многие старики в обществе были хранителями традиций, так, пожилые женщины знали заговорные тексты, способы лечения. Во многих обрядах календарного цикла им отводилась руководящая роль. Они обучали девушек весенним закличкам и пели их вместе с ними. Нередко пожилые женщины обучали женщин, у которых были дети, одному или нескольким заговорам. Пожилые женщины проводили обряд «опахивания» деревни в случае эпизоотий. В этом и других обрядах прослеживается взаимозаменяемость старух и ритуальных специалистов.

Старики-мужчины были главными действующими лицами многих ритуалов. Они читали обереги, проводили многие магические действия, например, в некоторых регионах России сев осуществлял самый старейший член общины [Холодная 2005: 597]. Старики переносили огонь при переходе в новое жилище.

Вместе с тем возникает проблема соотношения стариков, знающих некоторые магические обряды и приемы, и «знающих». «Знающими» становились наиболее одаренные, яркие, социально активные личности. Вероятно, в прошлом спектр социальных и ритуальных ролей стариков был шире, чем роль «знающих». В них преобладал социальный элемент, направленный на удовлетворение повседневных проблем родственников.

Статус «знающего» служил своеобразной компенсацией «ущербности» старого человека в социальной жизни, он был значительно выше, чем статус обычного старика, не обладающего «тайным знанием».

В традиционной культуре освоение «тайного знания» знахарем и дальнейшее его использование на практике — «спираль знания» — зачастую и завершалось, поскольку способы формирования этого знания строго регламентированы традицией. Иногда «знающий» мог качественно расширять свои знания — путем заимствования заговоров от других специалистов, и тогда он считался более сильным ритуальным специалистом. Реже он мог совершить еще один виток по спирали: в том случае, если становился колдуном — еще более сильным ритуальным специалистом. Он усваивал существующие в данной традиции знания о колдунах, их связи с нечистой силой и др. С. Максимов описывает знающую Матрону, которая освоила многие знахарские приемы. Затем местный грамотей принес ей рукописный лечебник. Матрена заплатила ему, и он прочел ей о травах и их свойствах. Матрена из книги усвоила и «колдовские» знания: так, она узнала, что с помощью травы Адамова голова можно вступить в контакт с дьяволом: «Кто хочет дьявола видеть или еретика, то ту траву пей» [Максимов 1987: 245].

Благодаря усвоенным из лечебника «тайным знаниям», Матрена переходит в другой разряд «знающих» — тех, кто знают на «добро» и на «зло», и поэтому должна перед смертью непременно передать свое «тайное знание» восприимчивому, иначе она перейдет в разряд «заложных» покойников, которых не принимает земля: «Затаивший или не успевший передать эту тайну другому надежному челове-

ку и по смерти не найдет покоя: станет подниматься в глухую полночь из гроба» [Там же: 246].

Освоение знахаркой колдовских знаний подтверждает положение о том, что «знающие» в русской традиции различаются степенью обладания «тайным знанием» и магической силой и возможен переход из одной категории «знающих» в другую: из знахарей — в колдуны [Там же: 245].

Освоение знахаркой колдовских знаний подтверждает положение о том, что «знающие» в русской традиции различаются степенью обладания «тайного знания» и магической силы и возможен переход из одной категории «знающих» в другую: из знахарей — в колдуны [Максимов 1987: 245]. И если это соответствовало моральным установкам и устремлениям, знахарь мог пройти обряд инициации, получить знания и помощников (комбинация) и стать колдуном, а затем применять полученное знание на практике.

Представляется, что о «спирали знания» следует говорить на уровне передачи традиционных знаний между поколениями, когда каждый последующий ритуальный специалист проходил тот же путь в овладении «тайным знанием», что и его предшественники. Передача знаний нередко происходила при переходе из одной возрастной категории в другую. Категория «возраст», которая рассмотрена в следующем аспекте: позволила сравнить жизненный цикл «знания» и жизненный цикл «знающего». Наложение этих циклов имеет своим результатом имеет синтез наложение цикла «тайного знания» и жизненного цикла «знающего», дающее синергетический эффект, или эффект единства. Вторым важным моментом наложения циклов заключается в том, что знание даже в случае ухода из жизни знающего должно оставаться на земле и передаваться новым носителям, давая начало следующим жизненным циклам — «тайного знания» и «знающего».

2.5. «Тайное знание» и гендерные различия в повседневном поведении и магических практиках «знающих»

В предыдущем параграфе рассматривалась органическая (системная) связь жизненного цикла «тайного знания» и жизненного цикла «знающего». При этом основное внимание уделялось возрасту ритуального специалиста. Бинарные оппозиции присущи практически каждому явлению традиционной культуры, в том числе — народно-медицинскому «тайному знанию». Совершенно очевидно, что процесс функционирования «тайного знания» следует рассматривать и в гендерном аспекте.

Как утверждают Т.Б. Щепанская и И.И. Шангина, «некоторые мужские и женские роли симметричны и взаимно дополняют друг друга: <...> знахарь и знахарка (специалисты по гадательным практикам народной медицине), колдун/ведьмак и колдунья/ведьма (люди, на которых возлагали ответственность за общественные несчастья). <...> Вместе с тем реальное наполнение этих ролей (символы и нормы поведения) обычно различалось для мужчин и женщин» [Щепанская, Шангина 2005: 9]. Сюда следует добавить гендерную специфику обладания «тайным знанием».

К.А. Богданов и А.А. Панченко отмечают перспективность исследования «гендерной специализации повседневного поведения и хозяйственной деятельности, особенности мужских и женских ролевых структур в магических и религиозных практиках» [Богданов, Панченко 2001: 7]. До сих пор в этнологии остаются неизученными многие вопросы, связанные с гендерными особенностями как в повседневной жизни, так и в ритуально-магической деятельности «знающих», а также их связи с представлениями о «тайном знании».

Несомненно, гендерная специфика проявляется как в повседневном, так и в ритуальном поведении ритуальных специалистов. Т. Цивьян выделяет два уровня протекания человеческой жизни — ритуальный и бытовой (повседневный): [Цивьян 1990: 12]. Повседневность членов традиционного русского социума была обособлена в особую сферу жизни, которая взаимодействовала со сферой общественной жизни.

Владение «тайным знанием» меняет поведение ритуальных специалистов и их. Оно определяется в первую очередь ритуалами жизненного цикла членов общества, которые проводят «знающие». Кроме того, они постоянно проводят окказиональные обряды, что тоже нарушает привычную повседневность.

Дом «знающих» рассматривается как локус повседневного пространства. С одной стороны, дом и семья обращены внутрь, к внутрисемейным отношениям, с другой стороны — к связям с социумом. Важной чертой мифологических рассказов о колдунах является, то, что место его жилище находится на периферии культурно освоенного пространства: «на отшибе», «на краю», «у леса» и т. д. Колдуны нелюдимы, особенности их повседневной жизни характеризуют изолированность, одиночество, невключенность в социум: «Он один там диковал, <...> никуда не ходил» [Медведева 1997: 22].

То же можно сказать о доме колдуньи: «У нас над оврагом стояла ветхая избушка, а жила в ней старая-престарая старуха — “наученная колдунья ведьма”» [Колчин 1994: 231]. После ее смерти дом сжигают, и на этом месте начинают водиться ядовитые змеи.

Ведьмы живут двойной жизнью: днем — в деревне, как и все сельчане, а по ночам — «они жили в пещере, в скалах» [Зиновьев 1987: 158]. В Псковской обл. (Пустошкинский р-н) умершая несколько лет назад колдунья жила на окраине деревни (по сути — за ее пределами), которая носила название «Ведмино болото», на этом месте пропадает скот и т. д.³

Категория удаленности местообитания также подтверждает двойственную природу колдуна (колдуньи).

Жилище колдуна и колдуньи в быличках изображено как пространство, лишенное признаков жизни, — это пустой, грязный, запущенный, темный, бедный дом: «В жилище у нее никого и ничего не было, кроме такого же старого кота да махоток» [Колчин 1899: 42]; «К нему (колдуну. — *Н.М.*) зайдешь, так нежилым пахнет» [Медведева 1997: 23]. Запах, как известно, — один из параметров при-

³ Устное сообщение Е.М. Миловой.

надлежности к человеческому/нечеловеческому. Если в доме магических специалистов есть иконы, то его помощники не могут там жить: они локализуются под порогом, в хозяйственных постройках или в лесу.

Как показывают наши наблюдения, что подтверждается мифологическими рассказами о знахарках, в них обычно не указывается местоположение ее дома, но он всегда как бы оказывается в центре социума и представляет освоенное пространство, наполненное людьми: «к ней (знахарке. — *Н.М.*) люди почти что каждый день шли, и из городов приезжали» [АМАЭ. № 1682. Л. 35]; «Лечила Екатерина Егорьевна от испуга, от зубох, от притки банной. <...> Редкий день у нее на линейке никто не лежит, она всех лечила. <...> Редкий день, чтоб у нее кто-то не ночевал» [Медведева 1997: 2]. В описании дома знахаря подчеркивается его открытость, доступность для окружающих, это максимально освоенное жилое (культурное) пространство: как правило, изба знахаря и знахарки часто чистая, светлая, пропахшая душистыми травами: «У знахаря на дверях замка не висит; входная дверь открывается свободно; теплая и чистая изба, с выскобленными стенами, отдает запахом сушеных трав, которыми увешаны стены» [Максимов 1994: 147].

Повседневная жизнь «знающих» время от времени прерывалась ритуальной, поскольку они отправляют обряды жизненного цикла или окказиональные практики членов деревенской общности. Изба «знающего» нередко превращалась в место проведения обрядов. Таким образом, изба знахарки — не только жилое помещение, но и место отправления магических практик.

В обрядах, проводимых «знающими в доме, прослеживается проецирование мужского/женского в планировку интерьера. Ритуальная деятельность знахарки большей частью протекает у печи, которая символизирует женское тело [Байбурин 1983; Мазалова 2001]. Разработанность ритуальных действий у печи свидетельствует о том, что они чрезвычайно архаичны: их цель — восстановление нарушенного порядка и целостности тела больного. С печью связаны многие обряды, поскольку, как уже говорилось, в народных представлениях она воспри-

нимается как женское тело, а проводимые у нее обряды обладают семантикой «второго рождения» [Мазалова 2001: 74]. Многие заговоры, например, на порчу, испуг, тоску и др. знахарка читает у печи, в «бабьем углу» — традиционно женском месте. Она стоит лицом к устью печи. Обязательное предписание: во время чтения заговора печная труба должна быть закрыта: «чтобы слова (заговоры) не улетели». А вот колдунья шепчет заговор на порчу в открытую трубу.

Непременное условие успешного проведения лечебного обряда — местонахождение больного: он должен стоять под матицей (с ее внешней стороны). Как известно, матица символизирует границу между внешней и внутренней частями дома, и расположение пациента в этом месте должно было обеспечить изгнание болезни во внешний мир. После того, как знахарка заканчивает читать заговор на воду у печи, умывает пациента этой водой, дает попить, а остатки выплескивает за порог, что означает окончательное изгнание болезни.

Сосуд с водой стоит на шестке печи. Посуда как физический объект, очерченный поверхностью и полый внутри, является метафорой человеческого тела (см. [Lakoff, Johnson 1980: 29]). Сосуд наполнен водой, которая в мифологических представлениях является аналогом крови, это также подтверждает параллелизм представлений: сосуд с водой — человеческое тело. После того как знахарка наговорит слова на воду, больной должен ее выпить. По народным поверьям слова (заговоры) должны с водой попасть в тело человека и воздействовать на болезнь, локализованную в крови.

Стол в «бабьем углу», на котором обычно замешивается тесто, — место проведения некоторых ритуалов знахарки. На наш взгляд, это свидетельствует об архаичности проведения некоторых лечебных обрядов именно женщинами. Следует отметить, что действия знахарки четко регламентированы с точки зрения их времени и места, сведения о них, несомненно, также следует отнести к разряду «тайного знания».

Местом проведения некоторых обрядов, например обряда распознавания вора или определения виновника порчи, является другая часть дома — «муж-

ская», иногда колдун проводит обряды и встречается с помощниками на границе «своего» и «чужого» пространства. Например, при предсказании судьбы он переговаривается с «товарищами» через открытую в сени дверь: «нечистиками» не могут проникнуть внутрь избы, поскольку там висят иконы [Никитина 1987: 192–193].

Следует отметить, что и некоторые другие действия, носящие характер оберегов, проводятся в мужском пространстве избы — красном углу, чья позитивная символика известна и высока. Между тем здесь же он наводит порчу: например, «умерщвляет» жениха и невесту или превращает участников свадьбы в волков или медведей. Такие рассказы, события которых информанты относили к началу XX в., мы записывали в Архангельской обл. в конце прошлого века. Другой, более ранний пример: «Существует рассказ об обращении волков целого свадебного поезда за то, что не послали даров колдуну. Молодые уже сидели за столом; было множество гостей. Вдруг все обратились в волков и выскакали в небольшое отверстие. <...>... Чтобы возратить им человеческий вид, их покормили хлебом, и они снова сделались людьми» [Русские крестьяне 2007, т. 5. ч. 3: 77]. По традиции колдун занимал почетное место на свадебном пиру: он сидел в красном углу, в «вышках». В некоторых районах Карелии красный угол называется «первый угол» и даже «самый главный особ угол» [Криничная 2009]. По мнению Н.А. Криничной, «приближенность к красному углу или отдаленность от него зависела от соответствующего положения индивида в социальной иерархии» [Там же: 34]. Кроме того, вероятно, нахождение колдуна в красном углу — семиотически значимой части дома — способствовало отправлению обрядов, направленных на продолжение рода.

Обряды наведения порчи колдун и колдунья часто проводят вне жилища, например *пускают слова* (заговоры) и своих помощников на ветер на перекрестке дорог — в месте локализации нечистой силы. В конце 80-х годов XX в. в с. Благовещенское Вельского р-на Архангельской обл. нам описывали, как современная колдунья отправляет обряд наведения порчи: в полночь она идет на перекресток дорог, не покрыв голову, надев шубу наизнанку, правый ботинок на

левую ногу и, наоборот [АМАЭ. № 1618. Л. 45]. Многие вредоносные акции ведьмы реализуются во внешнем пространстве (воровство спорынью на поле, заломы, прожины). Она покидает свой дом через нерегламентированный выход — печную трубу — и отправляется на промысел. Через трубу ведьма также может проникать в чужой дом или скотный двор: так, в образе птицы она влетает в дом беременной женщины, на скотный двор, чтобы красть молоко у коров. Такие способы проникновения в жилище сходны с вторжением представителей потустороннего мира в мир людей.

Колдуна от других людей отличает особое поведение, по терминологии Э. Дюркгейма — девиантное, которое отличается от народных представлений о стереотипах поведения, о том, как следует себя вести в той или иной ситуации. Особое поведение колдуна нередко обусловлено его контактами с помощниками, вербальным взаимодействием с ними. Нам нередко рассказывали, как из дома колдуний слышны разговоры, хотя там нет никого, кроме самой колдуньи; «колдуна нередко узнают по тому, что он, когда остается один или идет выпивши один, то всегда что-то бормочет про себя — это, полагают, что он рассуждает с чертями, но слов его никто из крестьян понять не мог» [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч. 2: 227]. К особенностям поведения колдуна относятся и другие нарушения норм поведения, например пьянство и др. Особенности поведения колдуна связаны с представлениями о его маргинальности.

К гендерным проблемам также относится изучение семейного положения «знающих». Колдуньями обычно становились старые девы или гулящие, вдовы или «соломенные вдовы». В этнографической литературе отсутствуют примеры сожительства колдуна с мифологическими персонажами. Вместе с тем довольно часты упоминания о том, что ведьма или колдунья сожительствует с нечистой силой, плодом этой связи становятся животные или существа с признаками человека и животного: «К колдуньям черт-любовник ходит не тайком, а летает в полночь в виде огненного змея и, наслаждаясь с ней любовными утехами, в то же время внушает ей совершить какой-либо новый грех, новое колдовство. От смещения

черта и женщины рождаются обыкновенные уроды в виде совы, летучей мыши или же хотя в виде дитяти, но покрытые шерстью» [Русские крестьяне 2006, т. 4: 396].

По народным представлениям, нечистая сила огненный змей мог заставить женщину стать ведьмой. В одной из деревень Пошехонского у. Ярославской губ. змей навещает «пожилую девицу», которая становится богатой колдуньей [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 197]. Эти факты напоминают сексуальное избрничество духов у шаманов [Штернберг 1927]. Но и здесь отбор производился самим коллективом, а «поведение неофита во многом навязывалось соответствующими социальными нормами и обычаям» [Новик 1984: 197].

Как уже говорилось, колдун часто не имеет семьи, он бобыль. По народным представлениям, холостяк — «это бобыль, бездомник, сирота до старости, во многих отношениях неравноправный с другими, находящийся на периферии общества» [Прокопьева 2004: 669]. Этот человек считался обделенным судьбой. У него старались ничего не брать, поскольку «недоля» холостяка могла перейти на человека. Вероятно, все это служило причинами того, что холостяк овладевал «тайным знанием» и становился колдуном. Нередко незамужними или вдовами были также и колдуньи. Д. Бедный в произведении «На культурном фронте» написал на основании материалов из Рязанской губ.:

«В деревне живет Настасья-вдова.
Глаза у Настасьи проворные, черные-пречерные —
Нечего гадать, сразу видать
Видать сразу
По черному глазу,
Что баба в деревне проказит,
На что ни глянет, так сглазит,
Ведьма сущая,
Проклятущая» [АРАН. Ф. 142. Оп. 2. Л. 99].

Одиночество колдуна или колдуньи часто усиливается указанием на то, что у них нет детей, они лишены продолжения себя. В традиционном сознании бездетность — Божие наказание. Бездетность кого-либо из членов общины могла вызвать «пагубу»: неурожай, падеж скота, голод и т. п. [Токарев 1983: 23]. Одиночество в традиционном сознании рассматривается как нечто опасное, и, наоборот, знахарки обычно замужние женщины.

Верили, что колдуньи рано становятся вдовами: «У всех у них мужья молодыми умирают. <...> Все толкуют, что они с мужьями что-то делают» [Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2007: 216]. Так, в 2004 г. Нерехта Костромской обл. женщину — медицинского работника, которая открыла в себе «дар» лечить, обвиняют в колдовстве: «у нее отец был колдун» и ее муж «удавился» (покончил жизнь самоубийством) [АМАЭ. № 1880. Л. 36]. В смерти мужа обвинили жену. По народным представлениям, колдунья заимствует жизненную силу мужа для поддержания своей магической силы, и поэтому супруг долго не живет: «Над своим стариком-то че делала! Так он спит, а она принесет че-нибудь: то ком земли, то еще че-нибудь. Сама-то она крепкая была» [Зиновьев 1987: № 245].

Если у колдуньи есть семья, отношения в ней плохие, часты ссоры, драки. Ссора — один из видов конфликтного повседневного взаимодействия. Причина ссоры заключается в том, что один из участников — «знающий» «сознательно выходит за рамки приписанного ему/ей статуса» — социального, семейного [Кушкова 2003: 14]. Отношения между супругами в семье колдуньи напоминают отношения мифологических персонажей — чертей в заговорах-«отсушках»: «На этой коко-рюхе сидят черт да чертуха, они сидят спи́нами, не глядят друг на друга глазами, не говорят черными устами, режутся острыми ножами, про плута (блуд. — *Н.М.*) не говорят, и плута не творят, все бы дрались да ругались, до горячих ран цапались» [АМАЭ. № 1561. Л. 43]. В подобных заговорах говорится о нанесении побоев, ран, невозможности общения.

В семье колдуна также часты ссоры. Причиной их является его идентификация как колдуна или (если о его занятиях известно) его ненормативное поведение, например, непосещение церкви в праздники, уход в лес в эти дни [Логинов 1999; Никитина 1994].

Колдун не дорожит семейными узами. В противоречие с требованиями традиционной русской общины колдун мог оставить собственную жену и увести жену другого человека и жить у нее вместе с ее мужем, которого он лишил сексуальных способностей, все это является нарушением норм традиционной жизни [Никитина 1994: 180–181].

Мужчина-колдун вступает в беспорядочные половые связи. В конце 1980-х годов в экспедиции в одной из деревень Пинежского района Архангельской области нам показывали считавшегося колдуном пожилого мужчину. Ранее в бытность председателя колхоза он принуждал односельчанок к половым отношениям. На одну из жертв, осмелившуюся отвергнуть его притязания, колдун наслал порчу [АМАЭ. № 1644. Л. 25].

В севернорусской традиции смена пола «знающего» встречается редко. О.А. Черепанова приводит быличку, в которой описан мужчина-колдун, наделенный женскими признаками женщины: он носил женскую одежду, выполнял специфически женские обязанности (например, доил корову) и проводил свободное время в женском коллективе [Черепанова 1997: № 296]. Икоту, как правило, надевают мужским полом, у нее мужское имя, она заставляет больную надевать мужскую одежду, поведение больной становится соответствующим мужскому стереотипу. Можно предположить, что в колдуна, поменявшего пол, также вселяется дух, но дух женского рода.

Вместе с тем у колдуна может хорошая семья и крепкое хозяйство. Как правило, окружающие подозревают, что его достаток приобретен за счет помощников; например, *коргуши* (помощники в виде кошки) выполняют всю домашнюю работу и крадут у соседей «все, что положено без молитвы»: «Хозяева, которым служат эти духи, обычно богаты» [Никитина 1994: 188].

Семейная жизнь знахарей и знахарок, как правило, соответствует общепринятым традиционным представлениям. Знахари и знахарки обычно имеют нормальную семью. Особенно важна для социума благополучная семейная жизнь для повитухи: при выборе повитухи обращают внимание на то, «счастлива ли она в семейной жизни» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 384. Л. 2]. Это обстоятельство может сказаться на семейной жизни повитого ею ребенка. Вместе с тем, по некоторым представлениям, у знахарки и членов ее семьи — несчастливая судьба, члены ее семьи попадают в тюрьму, рано умирают и т. п. [АМАЭ. № 1881. Л. 65]. Возможно, это — поздние поверья, которые сложились на основе христианских представлений о том, что отправлений любых магических практик греховно.

Пожалуй, главное отличие в повседневной жизни колдунов-мужчин и ведьм и колдуний заключается в том, что мужчины обычно демонстрируют свою силу и обладание «тайным знанием», тогда как ведьмы (колдуньи) обычно тщательно скрывают свои магические способности. В том случае, если «знающая» — замужняя женщина, она ведет обычный образ жизни крестьянки, зачастую даже самые близкие — мужья, дети — не подозревают о ее занятиях, обычно ведьму раскрывают по физическим отметинам — повреждениям, которые она получила, пребывая в виде животного или предмета. Идентификация ведьмы обычно происходит во время отправления магических практик. Иногда это выясняется случайно, например, за парнем, идущим с вечеринки, гонится свинья, он отрезает ей уши, наутро выясняется, что он отрезал уши собственной матери» [Зиновьев 1987: № 225]. После разоблачения женщина получала статус «знающей».

К узнанной ведьме окружающие относятся с презрением, она исключается из повседневной жизни общины. Нередко узнанная ведьма умирает или ее распознавание приводит к тому, что ее умерщвляют, т.е. ее распознавание приводит к смерти. Следует отметить, что угроза расправы и физическое уничтожение связано, как правило, с женщинами-колдуньями. Так, колдунья разозлила односельчан тем, что каждый год кого-нибудь портила: «Мужички страшно озлились на нее, <...> сговорились поймать ее и сжечь на костре» [Русские крестьяне 2007, т. 5.,

ч. 2: 30]. Нам не единожды рассказывали, как местные жители угрожали подозреваемой в колдовстве женщине, иногда угрозы заканчивались рукоприкладством.

Идентификация женщины как ведьмы (колдуньи) могла привести к лишению другого статуса — статуса замужней женщины; например, когда муж он узнает, что его жена — ведьма, летает по ночам и съедает младенцев, украденных из утробы матери, он оставляет ее [Зиновьев 1987: № 215, 216, 217]. Так, когда муж увидел, что жена и свекровь прилетают с украденным ребенком, он «убежал от них: не надо мне такую жену; месяца два, может, три прожили» [Зиновьев 1987: № 215]. Семейный конфликт и разлучение основаны на том, что жена оказывается слишком «далекой» — «чужой». Разлучение было достаточно «нетрадиционным» поведением для русской деревни.

К колдуну, подтвердившему статус ритуального специалиста, наоборот, относятся с уважением и страхом. Впрочем, как правило, колдун не скрывает, что он обладает магическими способностями, наоборот, он старается их продемонстрировать при любом удобном случае. Поведение колдуна носит демонстративный характер, он использует любой подходящий случай, чтобы показать свою магическую силу и утвердить статус магического специалиста: «Он выжидает и ищет случая показать себя в возможно импонирующей обстановке, хотя бы и с растрепанными волосами и со всклокоченной бородой» [Максимов 1994: 147]. Так, колдун показывает своих помощников, что вселяет страх в окружающих [АМАЭ. № 1693. Л. 4].

Свою силу колдун мог демонстрировать в состязании с другим ритуальным специалистом, которое обычно происходило на свадьбе. Как правило, состязание колдунов (мотив мифологических рассказов «Дока на доку») — преимущественно мужское занятие. Иногда в именно во время этих состязаний происходила идентификация ритуального специалиста, который до сих пор считался обычным человеком [Кузнецова 1992: 127]. В мифологических рассказах, если соревнуются колдун и колдунья, то, как правило, победу одерживает мужчина [Новиков, Тримакас 2001: № 4].

Для колдунов характерны постоянные конфликты с односельчанами. Если причиной ссор с колдуньей обычно выступает ее зависть к успехам, благополучию или достатку окружающих, то колдун вступает в конфликт с окружающими в том случае, если недостаточно оценен его статус ритуального специалиста: ему оказали неуважение, чаще — не пригласили на свадьбу или недостаточно вознаградили его услуги: мотив «магической мести» [Кушкова 2003].

Обычное течение повседневной жизни «знающих» нарушалось отправлением обрядов жизненного цикла членов крестьянской общины, т.е. их жизнь зависела от знаковых событий, связанных с членами социума. Колдуны-мужчины являлись руководителями свадебного обряда значимого для всего социума события. Только колдуны могли «налаживать» или «отпускать свадьбы». Цель проведения обряда «отпуска свадьбы» — предотвратить молодых от свадебной порчи. Колдун портит и правит свадьбы: свадьба — ритуал, который был направлен на создание условий для продолжения рода, если учесть, что свадьбы игрались либо осенью на Покров (15 сентября до 14 ноября (ст.ст.)), либо — зимой (с Крещения — 6 января) до Масленицы, которая праздновалась обычно во второй половине февраля — начале марта в зависимости от срока Пасхи), когда были закончены либо еще не начинались сельскохозяйственные работы, т.е. ритуальная деятельность колдуна связана с определенным временем года.

Повитухи связаны с другим важным обрядом — родильным, во время которого, по народным представлениям, происходило получение ребенка из природы, — значимого события как для отдельной семьи, так и для общины в целом. Повитухи не могли отказываться принимать ребенка, в любое время дня и ночи были обязаны спешить на помощь роженице, забросив собственные дела. Часть хозяйственных обязанностей «знающей» переходила на членов ее семьи, прежде всего — дочерей. Отправление магических практик для повитухи было более важно, чем повседневные занятия. Т.А. Листова рассматривает «повивание детей как профессиональное ремесло, требующее и навыков, и значительных затрат времени. <...> повитуха не могла отказаться от приглашения, ссылаясь на свои неот-

ложные дела, при такой занятости она не могла полноценно вести свое хозяйство» [Листова 1989: 154]. Повитуха не только проводила родильный обряд, но и зачастую после родов выполняла в доме, где принимала роды, различные хозяйственные обязанности роженицы.

Проведение обрядов строго регламентировалось целым комплексом предписаний и запретов, знание которых обеспечивало их эффективность. Магическая практика знахарок связана с определенным временем суток — вечерней и утренней зарей: в это время следует проводить лечебные обряды на испуг, тоску, грыжу и другие болезни: «Как заря утишается, так и болезнь утишается». Если учесть, что хозяйка в это время должна «обряжаться» со скотиной, лечебная практика затрудняла исполнение хозяйственных обязанностей. Проводить лечебные обряды предпочтительно на убывающем месяце, это связано с представлениями о зависимости болезней от фаз луны: «Месяц на исход и боль на исход», т.е. магическая деятельность знахарки связана и с циклами луны. Отметим, что зависимость от фаз луны в большей степени характерна для магической деятельности женщин-знахарок. Таким образом, знание пространственных характеристик обрядов также включено в народно-медицинское знание.

Колдун и ведьма нередко насылают порчу по чье-либо просьбе или проводят другие магические практики: *ворожат* — узнают будущее или определяют, «присушивают», «отсушивают», снимают порчу, наведенную другим колдуном. Такие ситуации возникают неожиданно, в зависимости от потребностей членов социума.

Образ жизни колдунов и ведьм отличается от нормативного образа жизни обычных членов социума. Они во многом нарушают нормы поведения, которым должны следовать рядовые члены общества. Крестьяне жили «по солнцу» (в соответствии с биологическими ритмами), что проявлялось в подъеме с восходом и в том, что они ложились спать на закате. У колдунов все с точностью до наоборот: по ночам они бодрствуют, совершая свои ритуалы, а днем либо спят, либо

ведут обычный для сельчан образ жизни. Таким образом, время активизации магической деятельности колдунов сравнима с деятельностью нечистой силы.

Зафиксированы свидетельства о том, что в дни больших праздников знахарки не должны заниматься лечебной практикой, но в исключительных ситуациях они могут лечить человека и в праздник (например, заговаривать грыжу у ребенка [АМАЭ. № 1881. Л. 23]).

В праздники, когда крестьяне отдыхали (а будни/праздники представляли собой чередование труда и отдыха), активизировалась ритуально-магическая деятельность колдунов и ведьм. Магическая деятельность ведьмы и колдунов в значительной степени связана с циклами природы. В значительной мере активизация магической деятельности колдунов и ведьм связана с периодами солнцеворота, на Святки; как известно, это время связывают с зарождением солнца.

В южных районах России бытуют рассказы о том, что 16 января голодные ведьмы задаивают коров, а после этого «обмирают». В Чистый четверг, который в прошлом у славян соотносили с началом нового года, следует опасаться «дьявольщины, которая в этот день в особенности хлопотлива и проказлива; у колдунов и ведьм в эту ночь бывают самые важные свидания нечистой силой» [Максимов 1994: 325]. В Забайкалье день Ивана Купалы — время летнего солнцеворота, период расцвета природы — назывался «Иван-колдовник». На Ивана Купалу ведьмы портят скотину, крадут спорину, делают заломы, прожины и т. п.

Именно с большими праздниками связана активизация контактов колдуна с помощниками. Заонежские колдуны в эти «демонстративно запирались в банях или в своих комнатах в доме, чтобы громко читать свою собственную колдовскую литературу. Неграмотный колдун мог развлекать в это время чертей игрой на гармошке» [Логинов 1999: 178].

Обрядовое поведение колдунов и ведьм исследователи определяют как антиповедение, демонстрирующее их причастность к потустороннему миру, к миру мертвых; перевернутость поведения выступает как естественное и необходимое условие действенного общения с потусторонним миром или его представителями

[Успенский 1994: 323]. По мнению Б.А. Успенского, антиповедение колдунов и ведьм может иметь в принципе стабильный, постоянный характер, иначе говоря, оно характеризует также их повседневную жизнь [Успенский 1994]. Оно, как поведение разбойников, предстает как сакрализованное, магическое поведение, связанное с представлениями о потустороннем мире.

Деятельность мужчины-колдуна в большей мере связана с внешним удаленным миром — лесом, женщины-знахарки — с человеческим пространством — домом. Оппозиция «дом (селение) — лес» — одна из важнейших в мифоритуальной традиции. Лес — средоточие враждебных сил, место, где проводился обряд инициации, вход в царство мертвых [Пропп 1986]. Там колдуны и ворожеи встречаются с помощниками, заключают договоры с лешим.

Севернорусский пастух также нередко «пас лесом», т.е. с помощью лешего, он заключает с ним договор, по которому должен отдать ему определенное количество животных в жертву, однако при этом он должен был выполнять множество предписаний и запретов: не собирать грибов и ягод, не разорять муравейники и т. д., за это леший гарантировал ему сохранность стада.

Один из видов «тайного знания» колдуна проявляется в способности к превращениям в определенных животных; так, колдуны «оборачиваются» в волков и медведей. Волк в представлениях многих этносов, в том числе славян, связан с представлениями о силе и власти. Главный семантический признак в образе волка — чуждость. В волка обращается былинный герой — колдун Волх Всеславьевич; для своей «дружины хороброй» он превращается в волка и заманивает в сети куниц и лисиц:

«Сам-от Вольга Всеславьевич

Обернулся Вольга серым волком.

Побежал Вольга в темные леса» [Рыбников 1990 1: 259].

В славянских языках слово, обозначающее волка-оборотня — *волкодлак* (длака — в старославянском языке — шерсть, руно), обозначает оборотня вообще. Исследователи В.В. Иванов и В.Н. Топоров провели лингвистический анализ других славянских номинаций оборотней и сделали вывод, что они связаны с представлениями о магическом знании [Иванов, Топоров 1991].

Как уже говорилось, одна из форм обряда инициации колдуна — поглощение неопита огромной собакой, а собака в народной мифологии является символическим соответствием волка. Собака — медиатором между человеческим миром и миром потусторонним, а также проводником душ умерших в «иной» мир.

По мнению исследователей, наиболее древняя форма слова «волкодлак» состояла из сочетания наименований волка и медведя (ср.: лит. локис): сочетание способностей превращаться в волка и медведя встречается в ряду превращений, описанных древней книгой «Чаровник» [Иванов, Топоров 1991: 128].

Колдун также обладает знанием о том, как превращаться в медведя: «Иногда и сами колдуны принимают вид зверей, большей частью с целью мести. <...> Было два колдуна в одной деревне. На нее одного колдуна позвали, а другого не пригласили. Вот другой колдун и захотел отомстить. Едет свадебный поезд с венчания в деревню. Вдруг выходит из лесу огромный медведь и заграждает поезду путь. Присутствующий при поезде колдун велел выстрелить в медведя из ружья. Раздался выстрел, и медведь был ранен. <...> Приезжает поезд в деревню домой, является сюда и второй осерженный колдун. У него одна рука завязана платком» [Русские крестьяне 2007, т. 5., ч. 3: 77].

У русских медведь часто бывает двойником человека, его предком. В русских сказках встречаются мотивы сожительства женщины с медведем. Колдун на свадьбе может превратить жениха и невесту в медведей.

В рассказе, записанном в Никольском уезде Вологодской области, описаны отношения снохачества невестки и свекра-колдуна, про которого в деревне говорили, что он «знает»: «Старик этот был очень сердитый; редко кто с ним спорил, потому что все хозяева страшно боялись его <...>: кто поссорится с ним, так и

знай, быть беде со скотом; кто зимой рассердит старика, у того летом непременно медведь корову задерет» [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч. 3: 34]. Невестка случайно видит, как свекор превращается в медведя — перепрыгивает через нож, которым режут хлеб, — производит те же акции и превращается в медведицу. После этого нож утрачивает магические свойства, и свекор не может превратиться в человека.

Способность к превращениям — это архаический вид «тайного знания» ритуальных специалистов. Колдунья и ведьма могут превращаться в лягушек, свиней, кошек, собак, птиц (чаще сорок). Орнитоморфные признаки ведьмы тщательно проанализировала Н.А. Криничная [2000: 337–341].

Сорока в русской мифологии символизирует женское начало. В народных говорах «сорока» — обозначение «несерьёзной, легкомысленной женщины» [СРНГ. Вып. 40: 20]. Слово «вещица» одновременно обозначает и женщину-колдунью, и сороку — «колдунья, гадалка; ведьма, оборотень», «эпитет сороки», «название некоторых птиц, по суеверному представлению, предвещающих беду, несчастье, сорока» [СРНГ. Вып. 4: 229; Афанасьев 1994. Вып. 3: 535]. Д.К. Зеленин отмечал, что «основная специальность» севернорусской ведьмы, которая оставляет свое туловище без головы под «поганым» корытом и вылетает через трубу в образе бесхвостой сороки, — вынимать нерожденных младенцев из чрева матери [Зеленин 1991: 420].

Сведения о «вещицах» носят, к сожалению, единичный характер. Большая часть материалов, связанных с вещицами, относится к Сибири, а также к Пермскому краю. Все авторы отмечают реальную (человеческую) природу данного персонажа. [Виноградова 2001]. По словам И.Я. Неклепаева, вещицами могут быть «разных возрастов замужние женщины» [Неклепаев 1903: 51]; есть представления, что вещицы — это преимущественно старухи

Женщина-вещица наделена способностью оборачиваться сорокой и красть нерожденный плод (человека или животного): «Вещица — ведьма; она в трубу вылетает, у спящей женщины распарывает брюхо, вынимает младенца и съедает;

летает сорокой» [СРНГ. Вып. 4: 229]. Ведьмам («вещицам») приписывается способностью летать в виде птицы, причем, это свойство в русской традиции является исключительно женской прерогативой. В сборнике Зиновьева [Зиновьев 1987] есть несколько сюжетов «колдун превращается в птицу», но в действительности главное действующее лицо в них не колдун, а сибирский шаман. У русских Сибири зафиксированы мифологические рассказы, в которых повествуется о полетах ведьм на шабаш в Великий четверг, где они съедают украденных из утробы матери младенцев (или из коровы — телят [Зиновьев 1987: 174]). Как уже говорилось, поедание нерожденных младенцев и животных приводит к увеличению и поддержанию магического знания ведьмы.

«Тайное знание» русских «знающих» — мужчин и женщин — связано со способностью превращаться в разные стихии. Колдун может превращаться в ветер, вихрь. Считалось, что если бросить нож в проносившийся смерч, можно ранить колдуна. У русских в рудиментарном виде сохранились представления о колдунах-облакопрогонниках [Бушкевич 1996]. Кроме того, колдун наделяется способностью отводить тучу, ветер. «Девочки собирают ягоды, в это время поднимается ветер, отец одной из них делает так, что ветер веет по сторонам тропинки, а на самой тропинке безветренно» [Зиновьев 1987: 256–257]. Во время покоса бьет град, колдун делает так, что на его полосе сухо: «А на моей пашенке не было (града. — *Н.М.*) <...> Как-то он ее мог отвести. Туча-то кака была. Страшенна» [Зиновьев 1987: 257].

Итак, колдун в социуме выполнял и значимые благие акции: отводил тучу и град и спасал посевы, сено. Таким образом, колдун связан с небесной сферой. Иногда получение «тайного знания» колдуном происходит на вершине дерева, т.е. близко к небу [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч. 3: 91].

Мифологическая составляющая личности колдуна включает черты, восходящие к представлениям о власти над облаками, огнем. Колдун мог управлять облаками и тучами, в засуху вызывать дождь, а согласно древнерусским летописям — вызывать град. На наш взгляд, эти черты колдуна можно сравнить с черта-

ми Ильи-пророка, который считается не только повелителем грозы, грома и молнии, но и «хозяином дождя». В русской традиции накануне Ильина дня крестьяне закалывали откормленное животное. Обряд жертвоприношения имел под собою языческую основу, ее семантика — обеспечение урожая и плодovitости скота. Нередко приносил в жертву животное старик, занимавший высокий статус в социуме, иногда — колдун [Русский праздник 2001]. Иногда в церковь приносили бараньи головы; при этом крестьяне говорили: «На пророка Илью баранью голову на стол».

Если Илья-пророк связан с урожаем и плодородием скота, то одна из важнейших функций колдуна — обеспечение потомства у людей. Так, во время проведения свадебного обряда колдуну приносили в жертву барана (ср. жертвоприношение Илье) для того, чтобы он обеспечил правильное проведение свадебного обряда и генеративные способности молодых.

Ведьмы также наделены способностью управлять облаками: «Баба — мифическая облачная жена (ср. чешск. *babu* — облака), приносящая живую целебную воду, т.е. дождь» [СРНГ 2: 14]. Приговор над ребенком при мытье в бане ведьмы и колдуньи также связаны с представлениями о воде. Одна из важнейших мифологических составляющих личности ведьмы — ее власть над влагой, дождем.

Ведьмы также могут быть причиной засухи. Так, 1924 г. в с. Локаши Касимовского у. Рязанской губ. были засуха и падеж скота, их причиной сочли ведьму, для вызывания дождя проводили обряд опахивания: «Была засуха, скотина дохла. Питухи не пели. Одна старая бабка немного поколдовала и говорит: “Знаишь, вы слышите питухи пають”. — “Нет, питухи не пають”. — «Бярите все питухов и нясите купать в реке, озери и смотрите у них под крылья, у них все перья обломаны”. Фсе пасматрели и правда, перья обломаны. “Вы знаете, хто это сделал”. Ведьма. “Знайте, что надо делать. Найдите перелетные лутошки, запрягите вдовую женьщину в соху, хомут назденьте и завозжайте”. Вот женьщина запрягона, а девушки по бокам за оглобли, памагают женьщине вести соху, распустимши волосы и в однех рубахах без юбкаф и без паневы. И сохой делают бразду, как па-

шут на лошаде. Опахивались “коллективно” двороф десять кругом двороф и гумноф. Идя за сохой пели: «Святой Боже, святой крепкий». Доехамши хлыстами лутошками и кричали: “Ведьма, ведьма за рякой, к нам ни нагой, ни рукой”. Так три раза ездили. Кто опохватился, у того скотина не подохла» [АРАН. Ф. 142. Оп. 2. Л. 128].

Вместе с тем представительницы другой социовозрастной категории — старухи — играли ведущую роль и в противоположных по смыслу обрядах, цель которых — прекратить засуху и вызывать дождь. А.К. Байбури́н считает, что в таких акциях проявляется и можно рассматривать как проявление особая «ответственность» женщин, что это своеобразный «женский» вариант ритуального обновления и очищения мира [Байбури́н 1993: 150]. В русской традиции существовали поверья о том, что ведьма наделена способностью «втягивать» в себя влагу — задерживать дождь, невидимыми волосками (Воронежская область), «загребать росу» и др.

Как отмечает Т.Б. Щепанская, «вредоносная деятельность ведьмы <...> направлена в первую очередь против сферы производства жизни» [Щепанская 2005: 9]. Магическая деятельность мужчин — ритуальных специалистов связана с огнем. Огонь наделяется очистительной силой; он также является символом мужского генеративного начала: свидетельством этого является распространенный обычай молодежи прыгать через костры в ночь на праздник Ивана Купала. Еще один специалист — кузнец — связан с огнем, по народным поверьям, он также является «знающим», колдуном и «знается» с нечистой силой. Профессия кузнеца была исключительно мужской. Только ритуальные специалисты-мужчины еще в начале XX в. боролись с эпидемиями с помощью так называемого «чистого» огня, добытого с помощью трения дерева о дерево.

Одной из распространенных в русской деревне заболеваний — «летучий огонь» (аллергия и другие кожные заболевания, имеющие внешние проявления — красные пятна). Его преимущественно лечили мужчины-знахари с помощью огня, высеченного из огнива [АМАЭ. № 1618. Л. 45]. Отметим, что мужчина-

«знающий» использует в обрядовой деятельности природный огонь или огонь, добытый искусственным путем, тогда как «домашний огонь» — огонь из печи — атрибут обрядов, которые проводят женщины-знахарки (например, лечат огоньками из печи «полуночицу» — бессонницу у детей).

Знахарки и повитухи обладают знаниями в области мифологии о приписываемых воде целительных и очистительных свойствах. В своей практике они постоянно используют воду при лечении порчи, испуга, призоров, уроков — болезней, причиной которой послужило слово, и других так называемых нервных болезней. Знахарки на Русском Севере часто специализируются на мытье детей наговорной водой с целью лечения (вода должна быть «непитая» и зачерпнута по течению реки). По поверьям вода «смывает болезни» и дает здоровье.

Ритуально-магическая деятельность знахарки связана с земной влагой из рек, озер, ручьев, которая, по народным представлениям русских, сравнима с кровью. В народных соматических представлениях русских одной из порождающих субстанций человека является кровь [Мазалова 2001: 86–87]. Вода — постоянный атрибут родильных обрядов, она символизирует плодородие и женское порождающее начало.

С помощью воды знахарка лечит некоторые болезни животных, например, «открывает молоко» у коров: заговор и магические действия, связанные с водой, основаны на аналогии двух жидкостей — воды и молока. Знахарка обмывает проточной водой вымя коровы и читает заговор на восстановление молока [Традиционная русская магия 1993: 146]. Вода способствует «восстановлению» молока у коровы.

Еще одна стихия в народных представлениях связана с женским началом — земля, порождающее чрево. Так, в землю на меже знахарка кладет ребенка, больного родимцем, с приговором: «Мать земля, к себе забирай, а не то здоровья давай».

Представляется, что следует говорить о разных видах народно-медицинского знания, которыми обладают «знающие»: знания запретов и предпри-

саний, которые необходимо соблюдать, чтобы проведение обрядов было эффективно, зачастую оно неизвестно непосвященным, и знание мифологии, связанное с различными стихиями — огнем, водой, землей, которое было известно многим профанам.

Ритуальная жизнь ведьм, колдунов и знахарей имеет свои отличия. Прежде всего, они связаны с разными стихиями и животными. Магические практики ведьм покрыты тайной. В традиционной культуре русских существуют различия в отправлении магических практик ритуальными специалистами — мужчинами и женщинами.

Одна из важнейших бинарных оппозиций (мужской — женский») отчетливо проявляется на уровне мужчина-колдун — женщина-знахарка, что отражает распределение между полами в общественной и семейной сферах деятельности и в социальном контроле.

Проведенное исследование процессов формирования «тайного знания» в разные периоды жизненного цикла ритуального специалиста показало, что в нем можно выделить несколько этапов: социализацию, экстернализацию, комбинацию, интернализацию. На первом этапе содержание общедоступного знания о ритуальных специалистах, их знаниях и практиках влияет на процесс достижения «тайного знания» и его структуру.

На последующем этапе воспринятое знание дополняется индивидуальным опытом, представлений и мотивами. На третьем — основном — этапе происходит усвоение основного корпуса «тайного знания».

Следующим этапом процесса формирования «тайного знания», навыков и умений, связанных с ним, является его практическое применение в типовых ситуациях и зачастую превращение его в ремесло — основное или побочное для нового ритуального специалиста. Это происходит на разных этапах жизненного цикла ритуального специалиста, как правило, в период расцвета жизненной силы. В последний период жизненного цикла ритуального специалиста происходит утрата «тайного знания».

В гендерном плане сферы ритуальной и магической деятельности распределены следующим образом: женщина обладала «тайным знанием» в области «домашней магии», магическая деятельность мужчин часто осуществлялась за пределами домашнего пространства. Это связано с традиционными представлениями о том, что женщины соблюдают интересы семьи, а мужчины — интересы общества. Именно мужчины — колдуны и знахари — обладали знаниями о проведении коллективных ритуалов, а знание женщин связано с проведением обрядов, цель которых — поддержание здоровья и лечение болезней отдельных членов социума. Таким образом, гендерный анализ исследуемой проблемы подтверждает вывод о том, что колдуны владели «тайными знаниями», связанными с социальной сферой, а знахарки — с семейной.

Как уже говорилось, часто встречаются пересечения и слияния функций ритуальных специалистов: ритуальные специалисты занимаются одними и теми же магическими практиками, например, ведьмы, как колдун может управлять небесными стихиями, или, наоборот, колдун занимается любовной магией, что является прерогативой женщин — ритуальных специалистов.

Представляется, что применительно к ритуальным специалистам можно использовать термин «управление знаниями», используемый в экономике и социологии. У социума имеются потребности в осуществлении контактов с потусторонним миром. Формализация потребности определяет способы ее удовлетворения и, таким образом, оказывает управленческое воздействие на свойства, поведение и роль ритуального специалиста, являющегося посредником между социумом и потусторонним миром. Управленческое воздействие представляет собой процесс управления «тайным знанием» со стороны социума, который можно представить как систематический процесс, благодаря которому знания, необходимые для успеха существования и развития социума сохраняются, распределяются и применяются.

Ритуальный специалист как посредник между социумом и миром природы, удовлетворяющий потребности в контактах с потусторонним миром, обладает

следующими характеристиками: в силу природных естественных или социальных причин он не участвует в полноценной обыденной жизни традиционного социума. Кроме того, он обладает потенциальными возможностями осваивать «тайное знание», использовать и управлять им самостоятельно.

Глава 3. Функционирование «тайного знания»

3.1. Концепт *порча* у русских

Функционирование «тайного знания» ритуальных специалистов — это проявление значения глагола «знать» как практическое владение чем-либо — «уметь», «использовать знание» (знание-умение). Чрезвычайно важным представляется вопрос о том, как применяются основные элементы тайного знания, У «тайного знания» различные функции: глобальная — регулирование отношений с природой, потусторонним миром, специфические — насыщение болезней, их лечение, провидения, предсказания и др.

Порча — один из культурных концептов традиционной картины мира. В русской традиции это вред, причиненный человеку, животному, объекту природы в результате злой воли колдуна, его действий или с помощью нечистой силы. Порчей также называется заболевание, появившееся с помощью колдовства. Концепт порча структурируется с помощью нескольких релевантных признаков: витальных, вегетативных, антропоморфных, характеристик смерти и др.

Концепт «тайное знание» связан с представлениями о болезнях. Долгое время их делили на три категории: вызванные естественными причинами, насланные определенными категориями людей, насланные сверхъестественными силами. Ф. Клементс предложил другую классификацию болезней, в соответствии с которой туземцы выделяют пять причин болезни: колдовство и сглаз, нарушение табу, вторжение болезнетворного предмета, вторжение духа и потеря души [Clements 1932: 187–190].

В русской традиции основными причинами порчи считаются внедрение мифологического персонажа в тело жертвы в результате злой воли колдуна, магические действия «знающего» (колдовство) и утрата больным вследствие этого жизненной силы.

В русской деревне «виновником» порчи считали колдуна. Основные функции его «тайного знания», по народным представлениям, заключаются в причинении вреда, нарушении порядка, благополучия, здоровья, прежде всего — наведении порчи.

Обычно колдун наводит болезнь при содействии помощников, в которых заключена его магическая сила [Мазалова 2011: 19], а он, как уже говорилось, обладает знаниями по их управлению. Помощников колдун получает их из мира природы, а затем они локализируются в мире людей. Одна из обязанностей колдуна — снабжать их пищей или работой, которая в первую очередь заключается во вселении их в человека. [Мазалова 2001: 15].

Последовательность обряда такова. В результате конфликта или по злой воле колдун решает нанести вред человеку, совершает акции, вызывающие болезнь (насылает помощника), или произносит заговор, после чего жертва заболевает или умирает либо предпринимает ответные обрядовые действия (лечения) или обряды нейтрализации.

Исследователи выявили устойчивую зависимость между представлениями о «сверхъестественных» силах, причиняющих болезни, и соблюдением социальных норм [Rubel, Nass 1990)]. Так, в традиционном социуме считалось, что помощники колдуна вселяются в того, кто нарушает правила поведения: не носит креста, выходит из дому без молитвы, чертыхается. Строго необходимо оказывать почтение колдуну. Если человек нарушает данные запреты или не выполняет рекомендации, чаще всего наказанием вселение в него мифологического персонажа в виде животного, беса. Это и есть порча.

В концепте *порча* можно выделить вегетативные признаки (морфологические характеристики растения). О больной говорят, что «у ней икота была посажена» [АМАЭ. № 1644. Л. 75]. Одно из значений слов «сажать», «посадить», «всадить» («растительный код») — поместить во что-либо, т. е. внедрить икоту в тело жертвы.

Номинанты концепта *порча* связаны с представлениями о беременности и рождении. К полисемантической группе *por-, per-* относятся слова «запорток» — ‘испорченное насиженное яйцо’; «выпороток» — ‘маленький ребенок’, ‘незаконнорожденный ребенок’, ‘недоношенный детеныш животного’ «выпороть» — ‘родить детеныша’ (о самке животного) [Преображенский 1959, т. 2: 347].

Наведение порчи в некоторых русских говорах обозначается как «сделать»: «заколдовать кого-л.» [СРНГ. Вып. 37: 61]. О.Б. Христофорова, описывает значения глагола «сделать» в дискурсе о колдовстве: «Синонимы понятия «сделать» в данном значении — (ис)портить, изробить, нарушить, исказить и т.п. Семантические поля этих лексем довольно близки, общее их значение — истощить, изменить, расстроить, привести в беспорядок» [Христофорова 2010: 3].

Анализируемый концепт содержит антропоморфные и зооморфные признаки.. Состояние жертвы колдуна на стадии наступления болезни сопоставимо с зачатием (в его тело попадает инородная субстанция), затем — с беременностью (наличием в теле мифологического персонажа). Д.А. Баранов отмечал «наличие у беременной двух душ» [Баранов 2005]: своей и ребенка. По народным представлениям славян, «двоедушие» — признак демонических персонажей. Испорченный человек напоминает «двоедушных» по наличию мифологического персонажа внутри его тела.

В структуре концепта *порча* содержатся и признаки хтонического животного: так, болезнь нередко имеет облик мыши, которая движется по животу, а иногда поднимается вверх — к ротовой полости. Плод в утробе матери сравнивается с крысой: например, в загадке о беременной женщине: «Хлеб на краю избы лежит, а в хлебе крыса сидит» [Садовников 1876: № 1703].

В народной традиции роды воспринимаются как смерть [Мазалова 2001: 105–107]. В приведенном нарративе испорченный мужчина едва не умирает перед излечением порчи. После изгнания мифологического персонажа больной испытывает легкость, обусловленную избавлением от присутствия чужеродной субстанции.

Извлечение порчи могут вызвать и некоторые другие магические приемы, например катание яйца и чтение заговора [Ермакова 2005: 215]. Потом яйцо надо бросить в печку. Когда человек испорчен, «оно бухает, как из ружья». Лечебный обряд восходит к универсальным представлениям о яйце как источнике всего живого. Нормальные роды женщины сравниваются со снесением яйца курицей; так, в заговоре на роды: «Как кура яйцо рождает легко, так и я рожу легко» [АМАЭ. № 1561. Л. 34]. В описанном обряде яйцо сравнимо с порчей — неправильным плодом.

В испорченной женщине локализуется порча, имеющая образ рыбы: «Он (лама. — *Н.М.*) ково-то ей наладил на воду, она выпила. И велел налить в чисто ведро воды и сести на ведро — и она вышла, обыкновенная рыбина» [Зиновьев 1987: № 278]. Рыба в мифологических представлениях связана с водой, с плодородием, а также со знанием, мудростью. Нередко порча «делается» на рыбу; девушку, у которой наличествуют признаки беременности, подозревают в нецеломудренности: «В этом-то доме, в этой-то избушке было сделано на рыбничке на Татьяну Ивановну (на мать ейну), а мать-то Татьяна Ивановна не съела, а съела дочь Лукерья. Вот ей и получилось. Вот год от года у ей все так и шло, все так и шло. Она гуляла, мол, с парнем, у ней, мол, живот расти, стали думать, что она в положеньи от его. Она не в положеньи» [Панченко 2002: 327].

Порча в теле человека ведет себя как плод человека или животного: она движется, растет. Возможно, поэтому, как уже говорилось, кликуши и икоты часто называют колдуна «отцом», а колдунью — «матерью».

Извлечение мифологического персонажа из тела больного в народном сознании ассоциируется с родами: «Женщина ее (икоту. — *Н.М.*) может родить. Полечится, она ее родит» [Христофорова 2007: 175]; «А раньше выгоняли их, были такие лекаря. Рожали. В туесок <...> закроют и оградят молитвами, и в каменке сжигают» [Христофорова 2013: 63]. В предложенной Г. Кабаковой типологии лечения в соответствии с «семантическими моделями» одна из моделей обозначается как «роды»: возвращение к начальной ситуации — освобождение тела от бо-

лезни и «новые роды», отсылка болезни к ее виновнику, просьба о здоровье у поусторонних сил, уничтожение болезни [Кабакова 2001: 44–45].

Порча, икоты из тела выход вверх, через рот: плода — вниз [Мазалова 2011 а]. По народным представлениям, через рот человека выходит душа. Таким образом, порчу и икоту можно сравнить со второй душой человека, следовательно, концепт *порча* включает признаки смерти.

Икота может иметь образ лягушки, мыши других животных, а также насекомых, например мухи. Мухи в славянской мифологии связаны с представлениями о душе. В образе мух могут выступать дети: так, в мифологическом рассказе, записанном в Рязанской обл., повитуху приглашают принимать ребенка (вероятно, у лешего): «Как сразу провалилась: вошла в избу, а там много мух налеплено». Она принимает роды, и роженица советует ей не брать ничего, кроме мух, и советует выпустить их: “Это все унесенные дети. Вот они по свету и шатались”» [Ивлева 2004: 165].

Вселение икоты способствует наделению индивида провидческими способностями, «тайными знаниями», что подтверждает идею В.Н. Топорова о рождении как одной форм знания [Топоров 1993: 74].

Наступление болезни приводило к изменению внутреннего состояния человека. Обычно сначала появлялась тоска: больной чувствует, что он лишается чего-то. Читаем судебное дело 1826 г.: крестьянин А. Пришвицын насильно поцеловал крестьянку Марфу и дунул на нее, и сначала она «почувствовала величайшую грусть», а потом «пришла в безумие» [Костров 1879: 8]. Иногда внедрение порчи сопровождается потерей памяти и разума у больного. Например, крестьянская женка Евдокия Окулева видела, как колдун Салмин и его жена бросали в воду мышей. «В беспмятстве она звала колдуна Никифора Салмина и его жену Софью» [Беляев 1905: 147];.

Зооморфные признаки концепта порчи проявляются в том, что эта болезнь по поведению напоминает хищное животное. Мифологический персонаж икота в теле больного пожирает его внутренности: «Вот приступит к сердцу что-то вроде

окаянного гнуса, острозубой мыши, и так грызет, что хоть в воду кидайся» [Елеазоровский 1868: № 77].

По традиционным представлениям русских, порча похищает жизненную силу больного. В сибирском заговоре «От живой порчи» порча — нечистая сила уничтожает целостность организма и забирает жизненные силы больного:

Пока нечистая сила
у раба крестьянского (имярек) стояла,
желту кость ломала,
серое сердце сушила,
кровь пила» [Русский фольклор 1997, т. 13: 393].

Отойди, нечистая сила,
от крестьянского сердца (имярек),
не пей горячую кровь,
не ешь белое тело» [Там же].

В заговорах описываются другие признаки порчи, которая поражает органы больного, — ломота, жар, озноб:

«С рабы (имярек) нечистую силу выгоняю:
с костей — ломоту;
с головы — жароту;
с нутра — зноботу;
чтобы не ходила, не ломила.
не томила, не распаливала» [Там же: 396].

Среди симптомов порчи — ломота; это слово родственно словам со значением «бить, разбивать», «искалеченный». Посадский человек Янка Трофимов рас-

сказывал, что порча его жену «ломала и рычала, как медведь» [Новомбергский 1907: 96]. Если человеческое тело теряет свою целостность, оно получает некоторые признаки животного.

В заговорах порой колдун буквально пожирает человека, пьет его кровь. Бывает, что заклинающий, наоборот, требует от колдуна есть собственное мясо и пить собственную кровь [Шумов 1997: № 102, № 423; Нижегородские заговоры 1997: № 231].

Колдун постоянно угрожает съесть человека, т. е. лишить его жизненных сил и жизни. Дарьица — жена дьяка, которую обвиняют в колдовстве, «похвалялась» съесть человека: «Съем де тебя Лукьяна так же, как Федьку Филиппова» [Новомбергский 1906: 99].

Глаголы «сохнет», «чахнет» употребляются по отношению к человеку, на которого навели порчу. Сохнувший человек худеет, а растение умирает. Глагол «чахнуть» имеет значение 'терять жизненные силы, болеть'. В.П. Кузнецова о испорченной на свадьбе женщине пишет, что в результате она засохла [Кузнецова 1992: 125].

Помощник колдуна, похищает жизненную энергию жертвы, подпитывает ее и себя, колдуна. Помощники после такой подпитки могут и дальше существовать в человеческом мире.

Как уже говорилось, колдун находится в сложных отношениях со своими помощниками. Прежде всего, он их «хозяин», «отец». Он должен постоянно кормить их. Помощники постоянно требуют от колдуна, чтобы он их в кого-нибудь вселил. Как уже говорилось, наиболее активны помощники колдуна в праздники, в определенные фазы луны — в полнолуние, ночью. Если колдуну не удавалось внедрить помощников в тело жертвы, они вредили своему «хозяину» — «коверкали и мучали». [Никитина 1994: 190]. Глаголы «коверкать», «мучить» сопоставимы с глаголом «портить».

Колдун наводит порчу не только благодаря помощникам, но и магическими средствами, в том числе с помощью заговоров. Так, колдун «надевает», «набра-

сывает хомут»; хомут — болезнь, разновидность порчи. Одна из номинаций колдуна в Восточной Сибири — «хомутник», «хомутница» образована от слова «хомут», образовано от названия одной из функций колдуна — слово хомут полисемантическое: 1) слово, наговор, 2) болезнь. Корень *chom* восходит к индоевроп. **(s)kem-* **(s)kom* в значении «давить», «жать», «мучить» [Slawski 1952: 75]. Представления, которые мотивировали внутреннюю форму слов с элементом хом-, манифестируют себя в связи с традиционным комплексом представлений о действии хомута, что выражается глаголами сдавливает, давит, душит и т. д. «Хомут — кода вот он набросит, у того человека одышка начинается, душит его, сдавливает» [Медведева 1996: 5]. Утрата способности дышать также связана с представлениями об утрате жизненной силы, что, в конечном счете, ведет к смерти. Наложение хомута колдуном также может привести к смерти.

Колдун может навести порчу на человека через его заместителей, к ним прежде всего относятся части и субстанции человеческого тела. Наиболее распространена порча на волосы человека: колдун крадет небрежно брошенные волосы и с наговором замазывает их с глиной в печную трубу: как сохнут волосы, также иссохнет и жертва. Еще один способ наведения порчи через заместителя человека — вынимание его следа. Колдун сушит землю, вынутую из очертаний следа, на печке или относит ее на кладбище; в результате этих магических действий человек начинает сохнуть.

В результате магических действий колдуна жертва также утрачивает жизненные силы. Вероятно, причины таких болезней сопоставимы с выделенной Ф. Клементсом причиной — утратой души. Изменяется всё: тело больного внешне и внутренне, а также душа, так что даже послушные ранее дети перестают почитать родителей [СРНГ 10: 61].

Таким образом, *порча*, будучи важной частью культурного кода, обладает значительным количеством коннотаций. Она имеет фито- и зооморфные признаки, воспринимается как живое существо, связана с представлениями о беременно-

сти и рождении, воспринимается болезнь. По некоторым признакам она сопоставима с «тайным знанием», поскольку тоже приходит извне, магическим способом

Особенно много общих черт у мифологического персонажа, олицетворяющего знание (ведовства), ведьмы и порчи — икоты, кликуши, вселяющейся в тело женщины и снабжающей ее особыми знаниями. Это и вторжение в тело против воли человека. Общие признаки: хтонический характер, о змеиных чертах образа ведьмы говорилось в параграфе 2.1. Исследователи также отмечают змеиные природу болезней [Успенский 1982: 64–69].

3.2. «Колдун портит, колдун ладит»: свадебная порча

Функционирование «тайного знания» колдуна достаточно репрезентативно в свадебном обряде. Исследование русского свадебного обряда в отечественной науке имеет давнюю историю [Сумцов 1881; Кагаров 1929; Байбурин 1993; Бернштам 1979, 1982, 1988, 1992 и др.]. Исследователей свадебного обряда привлекал внимание и образ колдуна [Кагаров 1929; Кузнецова 1992; Логинов 1999]. Вместе с тем недостаточно изучены обрядовые действия одного из важнейших участников свадебного обряда — колдуна, а также функции его «тайного знания» в этом действии.

Функции колдуна в свадебном обряде определяются как «портить свадьбу» и/или «ладить свадьбу». Как правило, один и тот же ритуальный специалист — колдун и портит, и ладит свадьбу. В этом разделе работы предпринимается попытка рассмотрения архаических представлений, на которых основана эти функции колдуна.

Многие элементы колдовской свадебной порчи весьма архаичны и восходят к переходным обрядам [Тернер 1983]. На определенных этапах свадебного обряда доминируют мотивы смерти [Байбурин 1993: 75]. В переходный период человек особенно подвержен порче, и обрядовые действия ритуальных специалистов ос-

нованы на стремлении не допустить полного ухода героев ритуала из мира людей [Там же]. Вместе с тем в архаических переходных обрядах неопиты на время уходили из человеческого мира. Позже действия колдуна, направленные на введение» молодых в состояние «временной смерти», воспринимались как враждебные, как порча.

В свадебных быличках колдун предстает как злой, мстительный человек. Распространенный мотив свадебных быличек: колдун портит свадьбу из чувства мести, когда его не пригласили на свадьбу и не одарили, иногда мотивировки его деяний отсутствуют. Для нас здесь важны два момента: колдун обязательно должен присутствовать на свадьбе члена деревенского сообщества и его обязательно должны одаривать.

Обычно колдун «наводит порчу» во время двух значимых моментов свадебного обряда — по пути в церковь или назад, во время свадебного застолья. Один из наиболее архаических мотивов рассказов о свадебной порче — «колдун превращает жениха и невесту в животных», чаще всего в волка или медведя. В облике животных герои быличек пребывают три, иногда семь лет. Так, в мифологическом рассказе, записанном в конце XIX в. в Тульской губ.: «Была свадьба лет сорок тому назад. Поезжан было человек 12. Без этого числа редко случается свадьба. Поехали от венца и сели было за стол, как вдруг все поезжане обратились в волков и загудели из-за стола: кто в окно, кто в дверь. И такой страх на всех напал, как все переполошились, — просто сказать нельзя. А они-то завоюют, завоюют и кто куда. Заколдованы были волками 12 человек на семь лет» [Колчин 1994: 227]. Основным признаком в этих образах — признаком чужести [Гура 1997]. По мнению А.В. Гуры, «волчьей» символикой может наделяться каждая из участвующих в свадьбе сторон, которая рассматривается как чужая к противоположной. С волком, ищущим себе добычи, соотносится и сам жених, добывающий себе невесту [Гура 2002: 86]. Чаще всего колдун в волка превращает именно жениха. Эти мотивы соотносятся с представлениями о «временной смерти» в обрядах перехода.

В.Я. Пропп рассматривал превращение в животное как пребывание в царстве мертвых [Пропп 1986].

Семь лет оборотни бегают в шкуре волка в лесу. Для них опасны настоящие волки: они могут разорвать их, поэтому оборотни всегда должны ложиться с подветренной стороны. В некоторых мифологических рассказах герой бегают в стае настоящих волков, ест такую же еду, как волки, и они принимают его за своего. Здесь происходит полное приобщение к миру природы. Как отмечает В.Я. Пропп, у героя волшебной сказки запах живого, которые старается проникнуть в царство мертвых [Пропп 1986: 66]. Для оборотней существует запрет есть мясо павших животных, т. е. «мертвую» еду, они должны есть еду для живых — мясо домашних животных барашка, телят. У многих народов для неопита, проникшего в мир мертвых, существует запрет есть еду, предназначенную для мертвецов или диких животных, в противном случае он никогда не возвратится к живым.

Оборотень возвращается в мир людей и приобретает человеческий облик после того, как съедает кусок хлеба или ест хлеб в течение некоторого времени. Хлеб — это «предмет» культуры, главная человеческая еда. В работах многих исследователей [Потебня 1865; Сумцов 1881, 1891; Иванов, Топоров 1970 и др.] исследована связь каравай (хлеба) с идеями плодородия, достатка, каравай рассматривался как жертва, воплощение счастья и доли, подчеркивалась его связь с образами жениха и невесты. По мнению А.К. Байбурина, каравайный обряд развивает тему преобразования природного материала в культурный символ [Байбурин 1993: 83]. Кормление хлебом оборотня не только способствует его превращению в человека, но и наделяет его долей — долей взрослого, женатого человека.

Через семь лет оборотень вновь превращается в человека: «Волчья шкура у него треснула и соскочила: он стал человеком. Крест был у него на шее, так и остался, да клочок серенький против сердца» [Колчин 1994: 227]. Крест — знак человеческой природы, а клочок шерсти — отметина, свидетельствующая о пребывании в «состоянии природного материала» и прохождении обряда инициации.

В некоторых поздних записях только жених или невеста, пребывающие в лиминальном состоянии, видят своего брачного партнера в «истинном» виде — облике животного. Так, вследствие порчи муж кажется медведем: «Мама <...> замуж вышла за отца — то же так же ей сотворил (колдун. — *Н.М.*) <...> Отец как медведем мне казался <...> Как заходит домой <...> самый настоящий медведь. Я не могла глядеть на него. Он ко мне со всей душой, а я не могу на него даже глядеть. Медведь, настоящий медведь был. <...> То же вот делали там женщины, видно, какая-то сотворяла». Потом какая-то знающая дает ей что-то попить, и муж «вроде как белее стал <...> Она кричит: “Не верится даже: белый, совершенно белый стал. Был как медведь <...> черный, пречерный такой. <...> Это на свадьбе испортили» [Топорков, Ильина 2007: 46]; колдун из мести делает так, что жених кажется невесте змеей: «И делали свадьбу. А один у нас мужчина такой там в Князевой <...> жил, <...> но он [знал, умел], как свадьбу извести. А женился, свадьбу-то стали дома делать, а его не пригласили. Так мать говорит: “Вот сижу за столом <...> а ён (жених. — *Н.М.*) как будто змея около меня вертится, а не мужчина”. Вот люди каки были. А потом снова его пригласили — наладили. А теперь нету таких людей» [Топорков, Ильина 2004: 46].

Невесту колдун может превратить в сороку или змею: так, в записанном в Заонежье мифологическом рассказе невесту испортили, это выразилось в следующем: она превратилась в сороку и стала «щекотать» (стрекотать) и летать по комнате [Кузнецова 1992: 127].

Следует отметить, что, как правило, колдун превращает жениха и невесту именно в тех животных, в которых превращаются сами ритуальные специалисты (волк, медведь, др.). Именно в их облике они «странствуют» за пределами человеческого социума и осуществляют контакт с потусторонним миром. Часто на свадьбе «знающим» являлся дружка. В.В. Иванов отмечал наличие в восточнославянских диалектах наименование дружки (шафера со стороны жениха) как волка [Иванов 1975: 402]. Идея оборотничества связана с переходными обрядами.

С одним из самых опасных периодов года — святками — в Рязанской обл. связано поверье о том, что «волки на святки женятся». Время святок — время сватовства, но не свадеб: выражение «на святки волки женятся», по мнению Л.А. Тульцевой, отражает архаические представления [Тульцева 1996: 9].

И.А. Морозов прослеживает сходство свадьбы и оборотничества [Морозов, 1998: 184]. В Вятской губ. Сарапульском у. шутливо называют оборотнями молодых баб: «Вчера была девка, сегодня — баба: оборотень» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 447. Л. 46].

Слова *окрутить*, *окрута* имеют значения не только «рядиться», но и «быть просватанной», «выйти замуж»: «Окручать» — женить, выдавать замуж; обряжать покойника; *окручаться* — переодеваться, рядиться, надевать маску [СРНГ 23: 169]; *окручивать* — одевать, наряжать; в свадебном обряде — одеть невесту к венцу; одереженеть. онеметь (о частях тела); обмануть, надуть; *окрутник* — ряженный [СРНГ 23: 169–170], *обряжать* — в свадебном обряде «наряжать жениха и невесту к венцу», в погребальном обряде — обряжать покойника перед погребением [СРНГ 22: 355], *снаряжонки* — ряженные. Таким образом, представления о женитьбе и замужестве связаны с представлениями о ряжении, оборотничестве, а также о смерти.

В свадебных быличках встречается мотив умерщвления молодых обиженным колдуном, которого на свадьбу не позвали. Следует отметить, что семантика мотивов быличек не совпадает с семантикой элементов свадебного обряда; лишение жениха и невесты признаков человека происходило в первой половине свадьбы, а во второй половине они вновь обретались [Байбурин 1993]. По мнению Д.К. Зеленина, смерть, судя по народной лексике, рассматривается как падение [Зеленин 1929: 150–151]. За помощью обращаются к обиженному колдуну, который оживляет жениха и невесту.

В другом рассказе о том же колдуне присутствует мотив «временной смерти» героев: на свадьбе умирает пять человек [Зиновьев 1987: № 298 Тела жениха и невесты представляются поврежденными, расчлененными, и задача колдуна —

восстановить их в былом виде. По мнению А.К. Байбурина, расчленение тел жениха и невесты воспринимается как способ принесения жертвы [Байбурин 1993: 73].

Еще одним видом свадебной порчи («временной смерти») было приведение жениха или невесты (или обоих) в состояние обморока — внезапной потери сознания, иногда это состояние молодой обозначается как пограничное между жизнью и смертью — «полумертвый»: «Была свадьба, пой кто бросил, жених и невеста оба в обморок пали во время свадьбы. Потом пой кто сделал, да опять свадьба началась. Наверное, кто-нибудь знал, как наладить» [Кузнецова 1992: 125].

Колдовская порча может выражаться в том, что герой впадает в состояние «временного безумия». По мнению некоторых исследователей, оно связано с вселением духов, которое, как уже говорилось, может привести к приобретению магических способностей. Чаще в мифологических рассказах безумной становится невеста: «Надо к венцу идти — на меня дур навалился какой-то <...> ноги отнялись, руки отнялись. Я на ноги стать не могу <...> Дурочкой сделалась <...> Какой-то жар навалился» [Зиновьев 1987: № 295]. Иногда невеста впадает в безумие от боли: так, колдун Роман Александрович Михеев «чудеса творил. Моя сестра двоюродная, на свадьбе, он нарядный, невеста: “Дай я тебя причешу”. Он подумал. Она всю ночь по стенам ползала, <...> всё корежит, всё болит. [АМАЭ. № 1881. Л. 67]. Иногда безумным становится жених [Востриков 2000: 52]. Безумие рассматривается как вид «временной смерти». Временная потеря памяти, сумасшествие способствовали тому, что жених и невеста на время забывали, кем они были, и возрождались «новыми» людьми.

Безумие невесты может проявлять в том, что в этот момент она наделена огромной физической силой и несколько взрослых мужчин не могут с ней справиться: «Мужики-то у нас в деревне здоровенны были. Захватят — она попихнет так, как все равно пешки с этой, с шахматной доски. Так мужиков покидывала» [Кузнецова 1992: 12].

В соответствии с семантикой свадебного обряда жених и невеста лишаются способности передвигаться: «Колдун был, Максим Яковлевич, какой зараза был <...> Свадьба идет, он, гад, уйдет за 3 км, чтобы его (не нашли? — *Н.М.*). Сделает (молодых. — *Н.М.*) недвижимы, ему молятся. Уходит, далеко от людей, стоит во дворе, молодые соединятся» [АМАЭ. № 1881. Л. 78.

Невеста (в поздних мифологических рассказах — все присутствующие) также лишается способности говорить: «Пошли записываться в сельсовете, меня свидетелем взяли. Знаткой сосед что-то сделал, ниче не говорят. Председатель молчит. Двоих за одной невестой записали» [Шумов 1994: № 274]. Бессловесность является важным признаком поведения жениха и невесты в свадебном обряде. Это немота как один из способов лишения признаков живого человека.

Нередко порча происходит за столом, во время празднования у жениха, т.е. перед брачной ночью, *в хваленье* (Заонежье).

Пожалуй, один из наиболее распространенных видов порчи в мифологических рассказах — сделать неспособным к соитию жениха (это состояние определяется терминами «невстаниха», «нестоиха» и др.) или невесту («закрывать проходы»). Как и в других нарративах, причиной порчи является месть обиженного колдуна. «Был старик, бабничал. <...> А на свадьбу не пригласят, у молодого все убирает. На второй день все разошлись. “Тихон Максимович, это ты сделал” — “Бутылку ставь на стол. Наливай стопку, другую жениху”» [ПМА. Карелия].

Колдун с помощью магии приводит к тому, что в первую брачную ночь жених оказывается несостоятельным как мужчина, а невеста — «закрывается сковородой» [Кузнецова 1992: 126]. Так, в Заонежье порча сексуального характера называлась «убрать (спрятать) в костер». Колдун производил следующие действия: у дома невесты находил щепку, по очертаниям напоминающую человеческую фигуру, и прятал ее в поленницу дров, произнося при этом заговор [Логинов 1993: 19].

В XIX–XX веках пору видели именно в таких случаях. В архаическом восприятии первая брачная ночь опасна для жениха, поскольку происходит испыта-

ние его сексуальной энергии. Говорится об этом и в волшебных сказках, часто в них героя заменяет помощник [Афанасьев 1984: № 136, № 198].

Возможно, акции колдуна поможет прояснить материал других народов. Как пишет Ю.Ю. Сурхаско, «у северных карел в первую брачную ночь, а иногда и в две последующие молодым рекомендовалось воздерживаться от половых сношений. Во многих источниках прямо указывается, что патъвашка запрещал новобрачному трогать молодому до тех пор, пока он не снимет с них свои обереги» [Сурхаско 1977: 185]. Сходные обычаи других народов рассматривал Е.Г. Кагаров. По его мнению, здесь всем движет желание обмануть демонов, ведь они могут проникнуть в тело невесты при дефлорации [Кагаров 1929: 647].

Гости тоже могут мешать полноценному проведению первой брачной ночи: «А они поднялись из-за стола и давай все ложиться на кровать, вся эта компания. Все стараются к стене и все!» [Зиновьев 1987: 202].

В мифологическом рассказе, записанном у русских старообрядцев в Литве, символической заменой жениху выступает сват [Новиков, Тримакас 2001: 316]., это рассматривается как развлечение.

По архаическим поверьям, дефлорацию девушки производили духи, которых впоследствии сменил колдун. В Вологодской губ. зафиксированы сведения о том, что в баню первым входил колдун с невестой; он раздевал ее, мыл и при этом шептал заговор от порчи. По воспоминаниям очевидцев, у крестьян отпускать девицу со сторожем в баню одну, не считалось предосудительным. Е.Г. Кагаров предложил следующую трактовку ритуального омовения невесты в бане: она отдает свою девственность духу бани, чтобы обеспечить свою плодовитость [Кагаров 1929].

Молодые в случае порчи — нестанихи и др. — жили у колдуна, где он совершал над ними обрядовые действия [Логинов 1993: 21]. Совершаемые колдуном магические действия должны обезопасить жениха в первую брачную ночь. Это подтверждает и то, что основная роль колдуна в свадебном обряде — *сторож*.

Для того чтобы обезопасить жениха и придать ему дополнительную силу, колдун предпринимал следующие действия: например, забирал молодых к себе и парил молодую в бане. Здесь колдун выступает в роли заместителя жениха. Другие действия колдуна заключались в том, что он спрыскивал жениха наговорной водой (ср.: живая вода). Приведем еще примеры некоторых магических действий — соскребали кость с рога быка и произносили заговор: «От быка рог поскоблить в воду и сказать: «Как у быка рог стоит, так бы у раба божьего (имя) стоял»; «Свадьбы была, тетки рядом жили. Сестра двоюродная так сделала: жениху все убрали хозяйство, в костер убрали. Они неделю не жили. “Сейчас ее подстрелю, а потом себя”. Она до того плакала... Мать сказала: “Пойду Марфу Трифоновну просить. Она на путь наставила, быка намыла. Этой водой напоила. Васька с Верой стал спать, <...> Васька стал как бык-производитель» [АМАЭ. № 1881. Л. 34]. В этом случае требуемая дополнительная сексуальная энергия заимствовалась у животного, которое наделено производительными возможностями. Увеличению сексуальной энергии жениха также способствовала кровь петуха, как известно, петух — символ мужского плодородия: «Из гребня петуха берут кровь, чтобы парень действовал: «Как гребешок у петуха стоит, так бы у раба божьего (имя) стоял» [АМАЭ. № 1558. Л. 18]; «При половой порче мужчины колдуном на свадьбе, так называемой «нестоянке», водою без всяких слов трижды обмывали половые органы быка, после чего в течение трех дней, утром и вечером, поили больного [Логинов 2005: 5]. Сила, заимствованная у животных, и сила воды способствуют жениху противостоять вредоносной энергии невесты.

Водка может являться заменой «живой воды», некоторые колдуны используют его как средство лечения жениха, снабжение его дополнительными генеративными возможностями: колдун, которого не пригласили на свадьбу, «у молодого все убирает». Способ лечения следующий: на второй день свадьбы (т.е. после брачной ночи) он требует водки: «Наливай стопку, другую жениху» [АМАЭ. № 1881. Л. 24]. Хмель в свадебных и других обрядах календарных имеет брачную семантику, семантику плодородия. Употребление хмельных напитков на свадьбе

можно рассматривать как жертвоприношение. Здесь опьянение колдуна, вероятно, должно способствовать плодовитости молодых. Таким образом, колдун связан со сферой плодородия.

Для снятия свадебной порчи колдун читал заговоры, в которых, в частности, наличествует мотив опасности женщин для жениха: «На море окояне стоит дуб широколист, у того дуба сто веток и едина ветка не гнутся от ветра, не ломаются от дождя. Так бы у раба божьего (имя) 100 жил и едина жила не гнутся от бабьего взгляда, от девьего тела, от злого умысла» [Вятский фольклор 1986: 81]. В последнем примере сила заговора должна была воздействовать на силу жениха.

Колдун препятствовал сексуальным отношениям молодых первую брачную ночь и другими способами: «В Пелгострове был Колич. Его на свадьбы худо угостили, дак ен спортил молодых. Вот эти молоды простоловали, их спать увели. Невеста с Маткалахты была, моя подружка. <...> Вот они спать молодых увели, и эти молоды по-собачьи лаяли, петухамы пели, все придралисе. Мужу была подарена шелкова рубаха, дак вся она была у молодухи прирвана. Спорчены они были! Ну и, потом в подпечье друг друга запихали. Молодых все, спортили. <...> Ой, Колич был злой» [Кузнецова 1997: 105–106]; «В Пелгострове был такой старик Колец Тимоша, он и у меня был дружкой. Портить-то знал, а налаживать-то, верно, плохо знал. А эта Катя (невеста. — *Н.М.*) ему нагрубилла, и он на ю имел зло... Ну, свадьбу-то сыграли... Ну и молодых со стола вывели спать... Молоды-то, им что пришло на ум, что начали драться. И до того друг друга прибили. И окучились (устроились? — *Н.М.*) <...> А двери открыли — у молодых все платья на себе прирваны, у молодого вся рубаха прирвана, они там дородно повоевали. И этого Тимошу... И до того доводили туды в баню и везде молодых, до того [Колца] додали, до того додавали, ничего он не смог сделать. Так она и умерла. А он болел» [Кузнецова 1997: 106].

В первом мифологическом рассказе молодые издают звуки, характерные для животных (частичное превращение в животных). Драку можно трактовать как расчленение жениха и невесты, как жертву: подпечье — вход в царство мертвых,

и, одновременно, оно присутствует в обрядах «перепекания» — создания «новых людей». Одежда — двойник человек, разрывание одежды символизирует «расчленение» героя. Можно предположить, что разрывание одежды здесь также является заменой дефлорации и обладает эротической семантикой. В этих мифологических рассказах не происходит исцеления невесты. Колдуну не удастся вернуть ее в мир людей.

Так же и в другом нарративе, где колдун во время первой брачной ночи вместо соития заставляет молодых плясать. После свадебного застолья молодых отправляют спать, «свадебники выпивают», потом говорят: «Там молодые пляшут и песни поют». «Туда пришли их проведать, а дружка был у них Семен, а этот дружка-то настоящий у нас все был Колец, колдун. Его не пригласили на свадьбу. А он подшутил, видно. Потом пришли к молодым, говорят: “Вы что, что?” “А мы, — говорит, — танцевать хотим” <... У ей сборник (гол. убор. — Н.М.) <...> Разутосе, сборник вынят, и стельки в сборник кладены, сборник запихан под печку <...> Им кажется... “А чего же вы пляшете, да что вы свалитесь да”. — “Колец, — говорит, — с нами пляшо”» <...>. Ну, вот, тут видят, что дело не уха. Мы потом зайдем, их положим. <...> Ворота подопрем — будто витер завие, ворота откроет, пешни, все выкинет. Три раза так было так, полуцилосе <...> Потом едут за Колецом. Он съездил: “А больше ворот не открое”» [Кузнецова 1997: 109–110]. Здесь опасное соитие символически заменено обрядовыми плясками, смысл которых — увеличение плодородия.

Пожалуй, единственный вид порчи, который насылается благодаря помощникам, — вселение в невесту икоты. В некоторых случаях икота называет своего хозяина-колдуна: «Испортят, чахнуть станешь. Испортили богатую невесту, лежит лежкой, не говорит. Стали лечить, икоты заговорили. Одна заговорила: “Хозяин-то у нас Тимофей”, а вторая — “Вау, вау”. Пришла цыганка: “Принеси мне венчальную одежду, я унесу, в 12 часов ночи навяжи узлов и открой трубу”. У меня вой сделался, трубу разворотило, только дом дрожит. Цыганка пришла, все принесла: “Дай веревочку, ни одного узла нет. Мне — чего дашь, то и ладно”. Она

стала оправляться, оправляться и оправилась. Икота — муха, говорят» [АМАЭ. № 1682. Л. 5].

Иногда невольной жертвой становится не невеста, а молодая девушка, пришедшая на свадьбу, нарушившая определенные запреты — нельзя упоминать лешего, таким образом, икота связана с лесом: «У матки сестра выходила замуж. Матка нарядилась на свадьбу. В избу заходила, зажала платье длинно, и разорвала платье длинно: “Ой, лешой!” У меня как муха залетела в рот. Вино стали давать. С вином мушина и пролетела. Вино глонула, и покатила. Со свадьбы приехали. Икота: “Вот какая” — “Какая я?” — “Пошто залешакалась. Дайте вина, дайте”. Живот раздуло, запухло. Всю жизнь жила и просила: “Дай вина” <...> Колдуны ставят (икоту. — *Н.М.*) сторожем в воротах. Икота покойная лежит — не леша-кайся» [АМАЭ. № 1682. Л. 33]. Как уже говорилось, вселение икоты способствует наделению особыми знаниями.

Это лишь часть посвятельного обряда, вторая часть заключается в изгнании мифологического существа; в волшебных сказках этот мотив представлен как разрубание (расчленение) невесты и удаление из нее гадов, в поверьях — как удаление икоты из тела женщины. Впоследствии вселение животного считается тяжелой и долгой, иногда неизлечимой болезнью.

Таким образом, на этом чрезвычайно архаическом обряде колдун — главный, поскольку знает все правила его проведения. Он должен был следить, все ли предписания выполняются, в противном случае нарушителей обряда ожидало наказание.

В мифологических рассказах XIX–XX веков колдун насыляет свадебную порчу, если его не позвали, плохо угостили, в общем, не уважили должным образом. Колдун может порчу и снять («отделать» свадьбу). Обычно все это в руках одного колдуна. Со временем колдун архаические элементы стали рассматриваются как «неправильные» (обрядовые действия колдуна по дороге в церковь, предшествующие первой брачной ночи и в первую брачную ночь). Акции колдуна по выводу жениха и невесты из культурного и введение их в природное состо-

яние рассматриваются как порча, а последующие действия по возвращению их в культурной состоянии, но уже в новом качестве — мужа и жены — как «отделывание»; так, в заонежском рассказе дед советует жениху пойти к колдуну и поклониться ему в ноги; колдун объясняет, как найти «портеж»: «Иди в свой костер, который стоит у дома <...> Там в костре колотые дрова. И найди бересто. Вот оно завязано и положено, ну, дрова колешь, иногда расколешь, щель от топора. Дак вот в эту щель зажато... в березовое полено вот это бересто. Если найдешь это полено-то сними, и тогда будешь жить по-нормальному. А если не найдешь, сожгано если оно уже — и всю жизнь так будешь мучаться» [Кузнецова 1997: 121]. Он находит, и «все, стали жить» [Там же].

Колдун требует уважительного к себе отношения, поскольку является отправителем свадебных обрядов. Еда и питье являются формой обмена за ритуальные услуги. Следует отметить, что часто в качестве платы колдуну выступают жертвенных животных — барана, курицу, а также полотно красного цвета (красный цвет — аналог золотого, цвет свадьбы, а также цвет царства мертвых), полотенце, которое символизирует путь. Вино и водка — неперемная плата колдуну за проведение свадебного обряда или за то, чтобы он не причинил вреда молодым. Водка также — плата за снятие причиненного вреда.

Функции колдуна воспринимаются как вредоносные, поскольку в поздних записях мифологических рассказов обрядовые действия колдуна, направленные на возвращение жениха и — особенно — невесты из природного состояния, могут не увенчаться успехом: они долго болеют, а иногда и умирают (остаются в ином мире): « Молодого-то как-то ни-ни, молодуху [сильнее]. Домой ю привезли, она неделю одну прожила, да умерла. Он потом на второй женился» [Кузнецова 1997: 105–106]; старичка-колдуна на свадьбе «чего-то не угостили его или что такое. Отвели эти столы и все, попили, поели. Спать пошли, и жених запел попетушиному. И невеста тут заходила, и все поднялосе... Невесту не могли излечить, она померла через несколько времени. Их много было случаев, что там портеж бросили» [Кузнецова 1997: 120].

Старый ритуальный специалист, которому известно традиционное проведение обрядов, оценивается как «злой», «лихой». Появляется новый ритуальный специалист — обычно дружка или другой колдун или знахарь, одна из важнейших функций которого — противостоять старому специалисту, т. е. не позволить провести архаический обряд, или в том случае, если ритуальные действия были совершены, провести магические действия по возвращению жениха и невесты в культурное состояние.

Архивные и полевые материалы свидетельствуют, что в роли знахаря или колдуна в поздней традиции чаще всего выступал главный распорядитель свадебного обряда — дружка. Его функции — противодействовать «злым умыслам других знахарей». В Тобольской губ считали, что «вежливек — вместе с тем и вражней, т. е. ведающийся с нечистой силою», или просто «повелитель чертей». Вежливек — от ведать — «знать».

Дружка должен был уберечь от порчи молодых. Накануне свадьбы с этой целью он водил жениха в баню, где обливал его ледяной ключевой водой и произносил заговорные слова [Красноженова 1908: 30]. Дружка строго следил за всем ходом свадебных торжеств. Одна из важнейших функций дружки — «отпустить свадьбу», т. е. в опасное для жениха и невесты время обезопасить их. Так, в сибирском отпуске дружка отделяет себя от колдунов и обращается за помощью к Богу: «Стану я, раб (имярек), благословясь, и умоюсь утренней росой, опояшусь плеткой, обтычусь частыми звездами. До матушки до Божьей церкви будь тын железный проезжому друженьке, чтобы никто не мог надо мной, проезжающим друженькой, никто не мог колдовать, и ерничать, и портить. Я — не колдун, и мне Бог поможет поставить тын железный по обе стороны, и никому скрость этот тын не допустит Господь домой, гусей-лебедей, ни проезжающих гостей. <...> Мы, братцы, благодарим Бога, закон Божий приняли. Будите мои слова крепки, крепче камня вострова, булата — не меть — уклада. Щука в море, ключ — в роте» [Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири 1997: 376].

Представляется, что наличие в свадебном обряде второго ритуального специалиста, который «ладит» или «отпускает» свадьбу, — явление позднее. Вероятно, образ колдуна, руководившего свадьбой, разделился на два образа: один — злой колдун, который производит ставшие непонятными магические акции — портит, и второй — дружка или знахарь — более понятный, противостоящий «старому» ритуальному специалисту, «ладит» свадьбу.

Отличительная особенность мифологических рассказах о свадебной порче — состязание двух ритуальных специалистов, причем нередко один из них отправляет более архаические формы обряда, а второй — более новые. Более «знающим», а также более выносливым, смелым оказывается пришлый специалист или солдат, который в распространенном мифологическом сюжете «дока на доку» побеждает в соревновании местного или старого колдуна.

Мотивы этих мифологических рассказов имеют архаический характер. Ф. Кейпер показал, что словесные поединки жрецов-поэтов приурочивались к переходу от старого года к новому [Kuiper 1960: 217–281]. Поединок колдунов, с одной стороны, сопровождает свадьбу, во время которой происходит рождение новых членов социума, с другой стороны, он приурочен и к началу нового года. Как известно, свадьбы в южных регионах России проводились на Красную горку или в начале осени. Т. е. поединок колдунов можно сопоставить с ритуалами, «воспроизводящими сотворение мира».

В мифологических рассказах на сюжет «дока на доку» нередки мотивы оборотничества: «Иногда и сами колдуны принимают вид зверей, большей частью с целью мести <...> Было два колдуна в одной деревне. На нее одного колдуна позвали, а другого не пригласили. Вот другой колдун и захотел отомстить. Едет свадебный поезд с венчания в деревню. Вдруг выходит из лесу огромный медведь и заграждает поезду путь. Присутствующий при поезде колдун велел выстрелить в медведя из ружья. Раздался выстрел, и медведь был ранен... Приезжает поезд в деревню домой, является сюда и второй осерженный колдун. У него одна рука завязана платком. <...> Сел этот колдун в углу и читает что-то. Вдруг в доме погас-

ли все огни. Долго засвечали хозяева — и ничего не могли сделать. Поднимается первый колдун и засвечает огонь. <...> Обращает он свой гневный взгляд на колдуна второго и велит ему грызть столб у полатей. И вот по его слову колдун принимается грызть дерево. Кровь идет у него изо рта, а он все грызет. Сжалились над ним мужички и хотели его оттащить от столба. Усилия шести человек были напрасны. Наконец, первый колдун велел ему отойти от столба и взял с него слово не вредить больше людям» [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч. 3: 77]. Как известно, один из способов лишить колдуна магической силы — пролить его кровь. Здесь в соревновании участвуют два местных ритуальных специалиста, побеждает один из них, а второй лишается магической силы.

Во многих бывальщинах и сказках на этот сюжет колдуна побеждает пришлый — «чужой», например солдат. Так, возвращающийся после царской службы солдат попадает на свадьбу, где местного колдуна «снаряжают», что означает приготовление хорошего угощения и денег. Солдат оказывается «знающим», он предлагает себя в дружки и проводит соревнование с колдуном, во время которого колдун понимает, что у него — сильный соперник: «Колдун видит, что напал на удалого, что не хуже его штуки проделывает» [Соколовы 1915: № 30].

«Чужой» ритуальный специалист соотносится с невестой — «чужой» в этом сообществе, а старый колдун — с женихом, если рассматривать свадьбу как противостояние двух партий — партии жениха и партии невесты, то в данном случае «побеждает» партия невесты, вероятно, происходит ее приобщение к роду жениха.

Соревновательный характер присущ элементам свадебных обрядов многих этносов. По мнению Й. Хейзинги, семантика этих обычаев — повлиять на плодородие будущей семьи [Хейзинга 1997]. Кроме того, многие обрядовые действия, производимые колдунами, относятся с русскими свадебными обычаями и символами. Так, часто в описаниях соревнования наличествует мотив «стакан колдуна разлетается на множество осколков»; как известно, на свадьбе разбивали горшок с пожеланием большого потомства. Нередко более сильный колдун делает так, что

более слабый колдун повисает вниз головой ногами к матице, или его засовывают в печь. Как известно, переворачивание символизирует пребывание в мире мертвых, как и печь — вход в него. Нередко один колдун заставляет другого выплюнуть все зубы. С одной стороны, лишение зубов означает лишение жизненной и, соответственно, магической силы, а — с другой, по архаическим представлениям, зубы — это зародыши будущей жизни [Мазалова 2001], и это обрядовое действие укладывается в контекст свадебного обряда: «И потом что-то свадьба у них стала расстраиваться, этот, которого не пригласили, он пришел и этого колдуна убрал совсем из-за стола. Он его убрал, и тот невидимый стал. Ну, и уже этот свадьбу повел. <...> второй уже довел свадьбу». Он «открыл вот эти дверцы вьюшки, где полагали, трубы-то закрывали, и он оказался там, запихан в это место. И никакого зуба нет. Колдун должен всегда, чтобы зубы были у него. Без зубов это уже не колдун, у него все будет недействительно». Колдун заставляет поверженного противника сплюнуть, на ладони оказываются зубы: «Вот возьми свои зубы, а вперед не обижай меня. <...> Верно, это побахвалил, а другой, значит, больше его знал» [Кузнецова 1997: 117].

В некоторых быличках состязание колдунов заканчивается тем, что победитель заставляет побежденного съесть павшего коня, которого побежденный умирил. Семантика мотива: конь связан с культом плодородия, и его можно рассматривать как жертву, вместе с тем поедание павшего коня рассматривается как наказание и унижение ритуального специалиста.

Нередко соревнование колдунов на свадьбе заканчивается тем, что старый колдун лишается силы и, соответственно, своего статуса «знающего», а его сменяет более сильный ритуальный специалист. Так, в заонежском рассказе более молодой колдун, который лишил старого колдуна зубов, занимает его место, и после его победы за «отпуском» для свадьбы уже приезжают к нему. Символическая «смерть» старого ритуального специалиста и «рождение» нового соотносится с семантикой свадебного обряда, где происходит «смерть» юноши и девушки и «рождение» мужчины и женщины.

Кроме того, в мифологических рассказах отражается замена («смерть») ритуального специалиста, заменяющего ставшие непонятными архаические элементы свадебного обряда новыми.

В более позднее время рассказы о колдовской порче включают новые социальные коллизии, в них появляются мотивы, отражающие родственные отношения. М.В. Хаккарайнен предпринимает попытку рассмотрения свадебной порчи на основе объяснительных моделей, которые отражают и структурируют отношения в социуме и тем самым являются средством контроля [Хаккарайнен 2007]. Порчу исследовательница объясняет тем, что происходит «нарушение «правильного» хода брачных отношений» [Хаккарайнен 2007: 470]. Подобные объяснительные модели применимы к достаточно поздним записям о свадебной порче (чаще — XX в.).

Так, юноша встречался с одной девушкой, а женился на другой. Обиженная девушка находит колдуна (или колдуньей является ее мать), который портит юношу. Или, наоборот, девушка не выходит за юношу, с которым встречалась; архаические обрядовые действия обставляются как месть (столкновение с мертвым). Причина порчи — неправильное добрачное поведение юноши (реже девушки), он встречается с одной девушкой, а женится на другой [АМАЭ. № 1682. Л. 71]. Юноша не женится на девушке, которая от него забеременела и сделала аборт. «А сватья (мать девушки. — *Н.М.*) злая, сказала, что тому парню сделает... пошла к старой деде Насте. Она сказала: “Это легко. Надо на кресты и на ветер песок со свежей могилы» [АМАЭ. № 1561. Л. 6]. Юноша вскоре погибает.

Действия ритуального специалиста, которые носят архаический характер, сочетаются с бытовыми мотивировками. Нередко мать жениха обращается за помощью к «знающим» и просит испортить будущую невестку.

В рассказах XX в. носителями «тайного знания» и виновниками порчи зачастую становятся родственники «потерпевших» — отец, мать, свекровь, реже — соседи. На первый план в поздних записях рассказов о свадебной порче выступают родственные отношения или соседские отношения: «Цыганка-сербиянка прие-

хала. Она мне говорит: “Ты плохо с мужем живешь, он не спит с тобой. Когда не видит тебя, скучает, а так — ненавидит. Так сделано соседкой. Будто у тебя с правой ноги след, с покойника — кусочек мяса, с кошки и собаки шерсть. Все сожжено, и выпоено в красном вине или в чаю”» [АМАЭ. № 1561. Л. 60]. Вместе с тем в описанном вредоносном обряде прослеживаются следы представлений, связанных с инициационными обрядами. Например, вкушение тела мертвого, частей животных — это и способ попасть в мир мертвых, а также получение особых знаний.

Женщины-колдуньи встречаются в рассказах о свадебной порче значительно реже, чем мужчины. Обычно они фигурируют в описаниях событий, предшествующих свадьбе. Так, как уже говорилось, колдунья в образе свиньи пытается напасть (сожрать) на юношу, которые возвращается с гулянки, юноша проявляет храбрость и сноровку и отрезает ей часть тела, или ломает руку и т. д.; в поздних записях XX в. в роли колдуньи выступает мать юноши, которая препятствует вступлению его в брак [Зиновьев 1987: 157]. Многие исследователи видят в образе свиньи преимущественно связь с плодородием, например вкушение свиньи в Васильевский вечер перед Новым годом. Вместе с тем это сложный образ: по мнению А.К. Байбурина, жертвенный поросенок имеет космологическую семантику — символ мира. На новогоднюю трапезу поросенка следует готовить целиком. «Его разделение, расчленение обычно читается как заключительная процедура распада космоса, а собирание, сложение, восстановление цельности — как творение нового мира» [Байбурин 1993: 135].

Представляется, что нападению колдуньи в образе свиньи на молодого человека, попытка его поглощения (ср.: обрядовое поглощение в обрядах инициации) имеет функции предсвадебных испытаний, когда проверяется не только смелость, сообразительность молодого человека, но и его знания — знания, как правильно вести себя в определенных ситуациях.

Колдунья в образе свиньи в этой обрядовой ситуации выступает как жертвенное животное: ее расчленение соответствует вступлению в определенную ста-

дию обряда перехода, когда происходит уничтожение «старого» человека — юноши.

Таким образом, анализ магической деятельности колдуна показал, что в прошлом его деятельность рассматривалась как созидательная, он проводил обряды по созданию новых членов общества, т. е. у него наличествуют черты создателя, демиурга. Следует отметить, что на свадьбе, за редким исключением, колдун не использует помощников. Он превращает молодых в животных, умерщвляет их, делает безумными, жениха — несостоятельным благодаря своему «тайному знанию» и опыту, полученному во время прохождения обряда инициации. Он сам испытал опыт прохождения смерти, обучился превращению в животных и т. д. В свадебном обряде он способствует «введению» в лиминальное состояние жениха и невесты для, чтобы они стали новыми членами социума.

Вместе с тем, как отмечает В.П. Кузнецова, шутовская деятельность колдуна «опрокидывает» иерархический порядок [Кузнецова 1992: 129], т. е. колдуну также присущи черты трикстера. В более позднее время, когда архаические обряды стали непонятными носителям традиции, созидательная деятельность колдуна начинает восприниматься как злокозненная, ведущая к неблагополучию и смерти. Так, мотив превращения жениха и невесты в волков или медведей, который восходит к архаическим представлениям об отправлении в «иной» мир в образе животного как виде временной смерти, их безумие, неспособность передвигаться и др. , т. е. снятие признаков культуры, что должно способствовать благополучному проведению свадебного обряда, рассматривается как месть обиженного колдуна, враждебная агрессия, порча. Появляется новый ритуальный специалист — дружка, который является антиподом колдуна и восстанавливает ущерб, причиненный колдуном.

Итак, колдун является носителем «тайного знания», которое позволяет ему выполнять функции руководителя архаического свадебного обряда, участвующего в создании «новых людей» социума — мужа и жены. «Тайное знание» позволяло ему использовать производительную силу, пополняемую за счет контактов с

потусторонним миром и влияющую на генеративные способности жениха и невесты.

3.3. «Знахарь ладит»: функции «тайного знания» знахаря

Наиболее распространенной функцией знахарей было лечение болезней, хотя к их помощи прибегали и в других случаях — для отыскания пропавшего человека, животного, вещи, при эпизоотиях, для привораживания лица противоположного пола и т. д. Для проведения этих обрядов необходимо было «тайное знание». Кроме знания «слов» и магических приемов, знахарь должен был обладать знанием множества предписаний и запретов, связанных с проведением обрядов, без которых они будут неэффективны. Слово (заговор) сравнимо с делом, действием невербальным: «Слово как действие, поступок, осуществляемый в коммуникативной сфере, может иметь далеко идущие последствия, результаты, сравнимые с теми, к которым приводят другие, некоммунитивные действия: словом, как известно, можно убить, но можно и исцелить» [Лебедева 2003: 367].

Структура и лечебного, и вредоносного обряда состоит из трех блоков: несчастье, оповещение о нем знахаря, лечение. Выздоровление больного можно трактовать как ликвидацию недостатка.

К знахарю за помощью обращается либо сам больной, либо кто-то из его близких. Знахарь расспрашивал больного или его родственников о том, что могло послужить причиной болезни (функция «узнавание»). Иногда знахарь прибегал к дополнительной диагностике (например, выливанию воска, бросанию «урочных» камешков в воду и др.). Затем начинался обряд лечения, цель которого — изгнание болезни из тела человека.

Основная функция знахаря — лечение; оно нередко определяется термином «ладить», а его в некоторых народных говорах, например сибирских, знахаря называют «ладельщик», «ладельщица». Русское слово «ладить» обозначает

семантическую сферу с доминантными смыслами «порядок», «устройство», «согласие», «мир». Ср.: др-рус. лад 'согласие', 'мир', 'мир' [Словарь XI–XVII 8: 160], ладнеть 'улучшаться', 'увеличиваться', 'выздоровливать' [СРНГ 16, 235]. Корень *лад-* ориентирован на фундаментальные ценностные смыслы человеческого бытия — порядок, согласие, мир. «Ладить» — означает восстанавливать разрушенное. В дискурсе о «тайном знании» ладить выступает как антоним «портить»: *ладить* — приводить в порядок, излечивать, расколдовывать.

Однако наряду с этими значениями есть и другие: наговаривать, колдовать. Как уже говорилось, колдун «портил», т. е. нарушал целостность человеческого организма, которую восстанавливал знахарь. Следует отметить, что ладить — полисемантическое понятие. Оно обозначает не только лечить: так, излаживать, изладить — «излечить», «расколдовать» [СРНГ. Вып. 16: 137]. Слово изладить также обозначает другие виды обрядовой практики, например изладить — «превратить кого-либо во что-либо или кого-либо; обернуться чем-либо или кем-либо» [СРНГ Вып. 16: 137]. Ладить также обозначает практики любовной магии: «наговаривать, наколдовать; приворожить» [СРГСУ 1983: 129]. Таким образом, ладить обозначает не только магические практики, направленные на устранение последствий колдовства, но и практики колдуна — изменение состояния (превращение), а также любовные практики. Как отмечает О.Б. Христофорова, употребление глагола «ладить» в дискурсе о колдовстве относится к магическим практикам. Они нацелены на устранение последствий колдовства [Христофорова 2010: 34]. Представляется, что значение термина обрядовых практик может являться косвенным подтверждением невыделенности в прошлом различных типов «знающих» и нерасчленности их знаний и функций.

Магическая деятельность знахаря, направленная на излечение больного, в некоторых говорах, например ярославских, называется «пользовать». Польза и польга в словаре В.И. Даля — льгота, облегчение (однокоренное с «легкий»); *пользовать* — лечить [Даль год 3: стлб. 699; Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 266]. Это слово также имеет значение «облегчать», т. е. «снимать тяжесть», из-

влекать инородный субъект. Оценка «знающей» — «многим помогала»: помогать — означает прилагать собственную силу: «Помощь приходит в результате (по- 'после, потом') приложения силы — мощи, поначалу просто физической сил, которая в состоянии пре-воз-мочь все беды» [Колесов 2004: 177]. Достаточно редкий термин, обозначающий обрядовую практику знахарки, — *живить* — исцелять, т. е. возвращать жизненные силы и саму жизнь, и *отводить* — «удалять», «изгонять порчу». Знахарка прежде всего помогает больному магической силой заговоров, а также силой стихий (воды, огня, ветра), предметов и, кроме этого, силой своего организма.

Лечение порчи в основном сводится к извлечению болезни из тела человека. Сделать это может только очень сильный знахарь. Так, порчу в виде змеи «вымаживали» на молоко, а когда она выползала из тела больного, сжигали, поскольку порча подлежит полному уничтожению. Как уже говорилось, порчу можно извлечь с помощью рвоты: больная после лечения у знахаря «шла, <...> и начало меня тошнить. Тошнило ... и вырывало, наконец, из меня глисту пальца в три шириною и четверти полторы длиною. <...> Три дня после этого болело нутро, а потом и всю болезнь как рукой сняло» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 201]. Червяка (глисту) женщина зарывает в навоз.

Извлеченную икоту (как правило, в виде мыши или лягушки) следовало бросить в печь и перекрестить заслонку [АМАЭ. № 1644. Л. 34]. Запрещалось ее закапывать или выбрасывать, в противном случае икота могла найти жертву или возвратиться к колдуну. В некоторых районах Русского Севера считалось, что излечить икоту может только тот колдун, который ее наслал.

Как уже говорилось, для изгнания беса, вселившегося в человека, знахарь разрезает ему пятку и вместе с кровью «извлекает» беса, а затем восстанавливает утраченные жизненные силы своей кровью. Ср: «Кто первый раз увидит человека, бьющегося в конвульсиях и, если он захочет сократить припадок и принести облегчение несчастливому, должен без колебания разрезать малый палец (мизи-

нец. — *Н.М.*) левой руки и кровью, текущей из раны, намазать обе губы» [Попов 1903: 246].

Наиболее действенными средствами при лечении порчи считались средства, связанные с церковью (отчитывание по богослужебным книгам священником или другими лицами). Однако испорченных также излечивали с помощью заговоров знахари. Так, в материалах судебного дела 1631 г. крестьянина Тимофея Кузьмина Полоха, который «всяким ведовством ведает», содержится заговор «От порчи». В нем святой Власий уничтожает порчу: «Есть море акиян, на том море окияне стоит бел камень, на том белом камне сидит святыи Власей // (л. 168) на золоте стуле, держит золото блюдо, на блюде золоты ножницы держит святыи Власей свои кормилицы. И тот же святыи Власей постригает уроки и призоры, лихую порчу, и белово, и черново, и красново, и рыжево, и черново отрока и отро(ко)вицы и девки головочески, от чер(н)ца и черницы и от лихие крови. <...> По всякой час и по всякое время, и на молоду, и на ветху, и на всяком мисеце, и во весь год с Великово четверга и до Великово четверга» [РГАДА. Ф. 141. Оп. 1. № 30. Ч. 1. Л. 167–168].

Знахарь отправляет болезнь из тела больного к ее «хозяину» — «уроснику» (от уроки) «прикоснику», «чародею», «икотнику»: «Порчи, уроки, прикосы, вислокосы, скатитесь, свалитесь, в рабы божьей <...>, пойдите к уроснику, прикоснику, чародею, икотнику, полукоснику, они стоят по колени в смолы да по носу в дегтю» [АМАЭ. № 1618. Л. 76].

Итак, порчу можно изгнать с помощью заговоров — *слов*. Для колдуна главное — дело, и «и дело это злое, вредоносное», а для знахаря — «слово, которое по сути и есть действенное слово, слово-дело, и это слово-дело благое, целящее» [Топоров 1993: 12]. Отметим, что одна из номинаций колдуна — чародей от «чары», которое восходит к словам со значением «делать» > колдовать [Фасмер 4: 317].

По народным представлениям русских некоторые болезни — *уроки, призоры* и др., проникнув в тело человека, движутся по направлению к сердцу — цен-

тру человеческого тела и, если достигают его, то человек умирает: «Если до сердца дошло, то уж не вылечить» [АМАЭ. № 1561. Л. 34]. Знахарь воздействует на болезнь не только заговорами, но и другими магическими действиями. Знахарка шепчет заговоры в воду, вино, различные продукты, являющимся средством для «транспортировки» заговоров. Если слова произносятся в присутствии больного, который после произнесения слов выпивает наговорную воду, то заговоры попадают в его тело и вступают «в борьбу» с мифологическими персонажами — болезнями, локализованными в крови. Если заговоры «сильные», они, побеждают болезнь, изгоняя ее из пациента: «Откуль пришло — туда и пойдти».

Знахарка обычно наговаривает заговоры на воду. Затем она моет этой водой больного целиком или умывает ему лицо, грудь в области сердца, локти, колени. Сердце — мифологический центр человеческого тела, где сконцентрированы значительные жизненные силы человека; колени, локти — дистальные точки человеческого тела, в которых происходит контакт человеческого тела и внешнего мира. Таким образом, вода не только смывает болезни, которые попали в тело через дистальные точки; через эти точки она восстанавливает «украденные» у человека колдуном жизненные силы [Мазалова 2001].

Зачастую знахарка завершает лечебный обряд «заплеыванием». Слюне знахаря приписывается способность не только «уничтожать» болезни, но и восполнять утраченную жизненную энергию больного [Мазалова 2001].

Когда проводится обряд лечения, больного ни в коем случае не должен видеть колдун, одного взгляда достаточно, чтобы болезнь вернулась. Наш информант рассказывала о том, как она поссорилась с «чернолобой икотницей» (так называют в Пинежском районе Архангельской обл. колдунов), которая наслала на нее порчу: «Меня раз шварнуло, более пошевелиться не могу». Вылечивает ее бабка: «Бабка ладила — все читала в воду. “Я стала ладиться — она меня караулить, ей нету жиры (жизни. — *Н.М.*), надо того человека увидеть”» [АМАЭ. № 1644. Л. 38]. Когда с помощью «блевотных» трав пытаются извлечь икоту из тела человека, нужно соблюдать особые меры предосторожности, потому что один

взгляд «икотницы» способен нарушить правильный ход лечения: «Как лечат, так в окошко и лезет. Ворота рвет, готова влезть. Как увидит человека, так и успокоится, а лечение без пользы» [АМАЭ. № 1644. Л. 67]. После лечения колдунам нельзя ничего давать из дома, они могут вернуть болезнь, произведя магические действия с вещью, принадлежащей больному. Если колдуну не удастся вернуть болезнь, она может поразить его самого. Так, свекр портит женщину: вселяет в нее икоту в виде ящерицы. «Знающая», которая извлекла порчу, велит три дня ничего не давать из дому. Приходит племянница из дома свекра, ей ничего не дают. Через три месяца свекр умирает от паралича [Ермакова 2005: 170].

По народным представлениям изгнание беса, вселившегося в кликушу, — прежде всего, прерогатива священника. Этот обряд имеет название экзорцизм, институциональная сторона этого обряда описана Е. Мельниковой [Мельникова 2011].

Для сравнения с народными методами лечения приведу анонимное интервью 2016 г. со священником, который в наши дни проводит отчитки бесноватых [ПМА 2016]. По его мнению, «порча — это духовная болезнь. Лечатся духовные болезни духовным способом. Есть особые чинопоследования, которые освящает церковная традиция. Однако практиковать, иметь особое благословление могут немногие, которые имеют личное дерзновение, потому что это может отразиться на здоровье, обостряются страсти, может впасть в депрессию, запить, бросить сан» [ПМА 2016]. Большинство священников боится проводить «обряд избавления от нечистых»: «Нам запрещается разбираться в демонологии, потому что злые духи начинают беседовать с тобой. Духовный мир закрыт для нас — ангельский и демонический, закрыт для нас промыслительно» [ПМА 2016].

Священник молится с больным, сейчас читают не из Требника П. Могилы, а «Последования молебнов об избавлении от духов нечистых», в составе которого большое «Последование от чародеяния», это так называемые «молитвы враческие ко страждущим». В современном богословии не используется термин «отчитка», он оценивается «как народный».

Свою роль в излечении болезни священник оценивает как посредническую в совместной молитве: «Мы молимся вместе с больным, молимся особым образом». Процесс лечения определяется следующим образом: «Больной соглашается молиться со священником. Бог его исцеляет, а священник вместе с ним молится. Через священника действует Бог» [ПМА 2016].

Представления священника о болезни во многом совпадают с народными: «Нечистый дух нападает на человека» [ПМА 2015]. Священник приводит причины болезни со слов больных: «Я сделала 15 аборт, мне Бог послал такое испытание. <...> Орала в церкви матом» [ПМА. 2016].

Священник описывает признаки болезни, также напоминающие народные описания: «Человеку плохо становится в церкви, он начинает хрюкать, икать. Человека обуревают дух, он теряет управление над собой. Бабушка, она говорит как не она: “Уйду от тебя”. Впадает в сомнамбулическое состояние, как автомат. Икает все громче, потом с матами, хрюкает — именно в церкви. Вначале тихо, потом громче, она с автоматической речью. Другой человек в ней говорит» [ПМА 2016].

Способы излечения: священник молится с такими больными, но излечение наступает не всегда — в некоторых случаях больной умирает: «Привезли женщину, около 50 лет — не могла сама ходить, она как полено, была расслаблена. У нее рвотный рефлекс, мне казалось, ее вырвет. После молитвы она обмякла, а после службы дома умерла» [ПМА 2016].

В наши дни очень мало традиционных «знающих», которые способны изгонять беса из больного. Их место занимают так называемые новые «знающие». Для сравнения приведем пример лечения порчи современными «знающими». Одна из петербургских «знающих» обучалась на курсах «Вознесенных владык» в Киеве, где слушатели знакомились с основными положениями учения М. и Э. Профет о возможности контакта с умершими «учителями», совершившими вознесение в невидимые сферы, откуда они передают свои наставления воплощенным ученикам. Затем «знающая» применила полученные знания на практике. Так, слушатели курсов «Вознесенных владык» апробировали полученные знания в одной из

церквей Киева, где священник проводил отчитку бесноватых: «Во время отчитки кто-то кукарекает, кто-то заламывает руки. Минут 15 лежит, пена изо рта. Мы подходим к больному и читаем свои молитвы или мантры. У нас были слова. Где-то рука прилипнет, пять-десять минут. Парень мне поверил. Начинает орать, крючится. Потом падает. Из него бес выходит. Он говорит спасибо. Мы бежать — это как практика была» [ПМА 2015]. Получение специализированного знания осознается как длительный процесс, во время которого ученик проходит испытания: «Я получала знание постепенно. Меня очень проверяли. В 12 часов ночи сажусь, свечи начинают кататься. Меня проверяли на вшивость. Вначале проверяли на чертей» [ПМА 2015].

Новые «знающие» получают «по контакту» под диктовку новые тексты «молитв» от святых: «У нас специальные молитвы. Молитвы индивидуальные, я получаю по контакту — от ангелов, от владык. Мы рассортировываем: для уважения, целительные, для определенной болезни, очищающие пространство, <...> бизнес освятить. Мне так много диктуют, что я не успеваю рассортировывать. Очень часто Матушка Богоматерь передает. Бывают и из-под земли, они темные» [ПМА 2015]. В их число входят молитвы от порчи.

Другая новая «знающая» отваживается даже на экзорцизм, хотя и признает, что не имеет на это полного права. Целительница обладает способностью входить в ИСС и считает, что в это время контактирует с бесами. У нее жила женщина, в которую, как считали, вселился бес. Целительница вела с этим грубым и зловредным существом беседы, достигла некоторых успехов и отправила больную на долечивание в Оптину Пустынь [АМАЭ. № 1880. Л. 17].

Лечение порчи в наши дни традиционными «знающими», священниками и новыми «знающими» демонстрирует типологическую общность, которая также распространяется на их особые знания.

Одно из наименований знахаря — *пособник*, в нем актуализируется понятие помощь (лечебные функции знахаря также определяются как «помогать»). В мифологических рассказах жертвенность знахаря находит выражение в мотиве «зна-

харь (знахарка) исцеляет больного ценой собственной жертвы», т.е. болезнь с больного переходит на знахаря. Знахарь — добрый человек, сочувствует чужой болезни, беде, когда он лечит болезни, он заболевает сам, болезни переходят на него. Так, излечение *корчей* (судорог) происходит после того, как знахарка перенимает болезнь на себя: «Тут сказывай над ковшом этим наговор такой, какой надо, и с тех слов вся эта корча и судорога на тебя идет; с больного, значит, на себя переводишь. Затем в этот ковш-от воды наливаем и прыщем на больного. Позевнул — полегчало» [Максимов 1987: 237].

В Костромской губ. «знающие» под названием *парельщицы* «вдыхали» чужую болезнь, а затем — уничтожали ее: «есть специальные парельщицы, которые парят больных, как взрослых, так и детей, в банях во время парения шепчут молитвы и другие какие-то тайные заговоры, сами парельщицы сильно позевывают, вдыхают в себя воздух, вдыхают в себя болезнь и уничтожают ее» [Русские крестьяне 2004 т. 1: 283].

Если болезнь переходила на «знающего», им предпринимались дополнительные обрядовые действия, направленные на изгнание болезни с себя в потусторонний мир. Так, одна из «знающих» в Вельском р-не Архангельской области рассказывала, что во время лечения болезней, насланных колдуном, она сильно зевает, а затем, когда возвращается, чувствует себя больной. Поэтому она должна провести обряд лечения, направленный на изгнание болезни из своего тела [АМАЭ. № 1617. Л. 76]. Существуют заговоры, которыми знахари лечат самое себя/ «У лекарки есть отдельно для себя отговор, а то болезнь можот к ней перекинуться» [Востриков 2000: 68]. Многие знахарки после лечения порчи «забирают» ее на себя: «Порчу снимаешь — через себя пропускаешь». После лечения «каждый вечер лечу себя. Наговор тоже есть» [Ермакова 2005: 162].

«Знающая» забирает болезни и отдает больным свое здоровье: «У меня стали ноги болеть сильно, теперь хоть отказывайся от лечения. Я же все снимаю, гадость-то всю с людей, и на себя. <...> Если от бессонницы лечишь, ночами же не спишь» [Там же: 166]. После лечения произносит «молитву для восстановления

сил): «Не смерть мне, не болезнь мне, а тому, кто в говно залез. Бог с помощью, а я с Духом» [Там же: 166].

В Усвятском р-не Псковской обл. в 80-е годы XX в. функционировала известная далеко за пределами своей деревни заговорщица Вера Алексеевна. Считалось, что она обладает способностью лечить рак. Лечиться к ней приезжало много людей, в том числе из Москвы и Ленинграда. «Знающая» умирала очень долго и тяжело, пришлось проводить специальные действия, которые обычно проводятся для облегчения смерти колдуна: выставляли рамы, снимали потолочину. Сама «знающая» говорила, что это расплата за то, что она «принимала на себя болезни других»⁴. В начале XXI в. в пос. Кондратьево Выборгском р-не Ленинградской области заболела раком известная целительница С. Тюнева. Мнение односельчан было единодушным: ей «болеи наносили».

Так же, как знахарка, «принимает на себя болезнь» повивальная бабка, она «должна принять на себя часть враждебной силы потустороннего мира» [Власкина 1998: 16]. Деятельность повитух отражается на судьбе их детей — у них рождаются калеки, или трагически гибнут дети. Молодые женщины поэтому никогда не «бабовали» [Там же].

Таким образом, знахарь лечит ценою собственной жертвы. Черты личности знахаря можно сравнить с героями-демиургами, которые приносят себя в жертву. Колдун, наоборот, приносит в жертву помощникам не себя, а кого-либо из членов сообщества, жертва является способом обеспечить нормальные отношения (взаимообмен) с потусторонним миром.

Функции «тайного знания» этого ритуального специалиста заключаются в восстановлении порядка из хаоса, восстановлении целостности организма, которую нарушил колдун, наслав болезнь на человека.

3.4. Технические аспекты функционирования «тайного знания»

⁴ Устное сообщение Е.А. Разумовской.

В отечественной науке долгое время доминирующим было мнение о том, что самым важным элементом лечебного обряда является знание заговора — сакрального текста, который держится в тайне от непосвященных. Ученые в XIX и в XX вв. старались записывать тексты заговоров и мало обращали внимание на порядок проведения обрядов, на предметы, которыми знахарь пользуется во время обрядов. Забывали и о том, что чрезвычайно важной является фиксация технического аспекта обряда: на какие органы тактильными или иными способами воздействует ритуальный специалист.

Представления русских о строении человеческого организма изложены в монографии автора [Мазалова 2001]. Русский «знающий» обладал некоторыми сведениями о строении и функционировании человеческого организма, а также знанием о воздействии на органы человеческого тела. Эти знания следует отнести к «неформализованному» знанию (*explicit knowledge*) [Polanyi 1966]. Здесь речь идет о техническом аспекте неформализованного «тайного знания», включающем навыки или умения, выработанные «чутьем кончиков пальцев» [Нонака, Такеучи 2011: 17]. Первоначально речь идет о навыке, который совершается сознательно после наблюдения за действиями ритуальных специалистов. На смену навыку приходило умение — способность совершать действия автоматически, неосознанно, при этом происходит совершенствование навыков.

Мои наблюдения над действиями знахарок, а также сохранившиеся записи XIX–XX в. о способах лечения, которые использовали «знающие» (знахари, коновалы и др.), показали, что русской народной медицине, как и восточным традициям были известны так называемые биологически активные зоны. Например, при лечении неврологических заболеваний знахарки используют различные «технические» приемы.

Как свидетельствуют наши наблюдения, когда знахарок просишь описать лечебный обряд, они произносили заговор и говорили. Например, при лечении грыжи — «нужно закусить» грыжу, но они никогда не говорили, на какой участок

тела нужно воздействовать, с какой силой и т. п. Т. е. техническая сторона обряда относится к неформализованному «тайному знанию», которое с трудом или совсем не передается в вербальной форме. Передача этого вида «тайного знания» происходит с помощью наблюдения, а затем оно совершенствуется в процессе практики.

Издревле замечено, что на теле больного можно обнаружить небольшие участки, надавливание на которые вызывает неприятные ощущения. Эти участки получили название «жизненных» точек. В соответствии с положениями древней восточной медицины считалось, что проколы кожи в этих строго локализованных «норах духа» открывают выход из организма для болезнетворных начал. Можно предположить, что русские знахари эмпирическим путем тоже обнаружили, что болезни некоторых внутренних органов имеют внешнюю симптоматику. Обнаружили, что помощью воздействия на определенные участки тела можно лечить внутренние органы. Или — иначе говоря, русской народной медицине были известны биологически активные зоны. Учение о точках воздействия в восточных медицинах было достаточно развитым: стало известно, что «жизненные» точки располагались в особом порядке, а именно по линиям, названным *меридианами*. По ним проходит жизненная энергия. Система меридианов и их взаимодействия — еще более серьезное открытие по сравнению с открытием отдельных точек.

В разных восточных медицинах особые системы иглотерапии, но больше всего методы лечения русских знахарей сходны с системой китайского способа иглоукалывания. В восточной акупунктуре воздействие на точки производится с помощью иглоукалывания или прижигания, в русской традиции оно, как правило, осуществляется путем воздействия водой, а также острыми предметами (веретеном, ножом, щучьими зубами, когтем медведя, ногтем, зубами человека и т. д.) либо путем поглаживания, надавливания. Прижигание используется редко. Можно предположить, что зоны воздействия у русских знахарок и в восточной рефлексотерапии аналогичны. Сопоставление методов лечения русской народной медицины и восточной акупунктуры производилось на основе сходства: болезни

и приемов, которыми воздействуют при этой болезни на определенные участки кожи и органы. Основное отличие воздействия на органы в русской народной медицине и китайской заключается в том, что знахарка производит воздействие не на строго локализованную крошечную точку, а на значительно большую по размерам. Однако, следует отметить, что при некоторых заболеваниях (например, неврозах) в восточной рефлексотерапии, как и в русской народной медицине, производится воздействие на отдельные участки тела, включающие множество точек. Как уже говорилось, народным представлениям русских, болезни — мифологические персонажи — попадают в тело через «отверстия тела» — рот, глаза, нос, уши или дистальные точки (плечи, локти, колени), затем они проникают в жилы и «по крови» двигаются по направлению к сердцу. Знахари заметили, что, воздействуя на зоны, расположенные на внешних органах или коже, можно вылечить определенное заболевание. Болезнь можно «изгнать» из организма, «смыть водой», сдуть, «загрызть», «заколоть».

В русской традиции широко известен способ лечения грыжи у новорожденных, который называется «загрызать грыжу». Чаще всего «загрызали» пупочную грыжу, которая представляет собой выпирание внутренних органов ребенка из брюшной полости в районе пупка или рядом с ним. Грыжу «загрызают» зубами мать ребенка или знахарка. Они закрывают платком или повойником (женским головным убором) пораженное место и осторожно прикусывают его зубами, произнося заговор, в котором описывается обряд лечения:

Сама матери родила,
сама и приносила,
сама и грыжу загрызала,
все двенадцать грыж...
загрызаю, загрызаю, загрызаю» [АМАЭ. № 1617. Л. 23].

Затем знахарка должна «загрызть пуп через платок». Этот метод, как считается эффективен при пупочной грыже. И в восточной медицине в подобном случае иглы вводятся в точки, расположенные ниже пупка. Современная европейская медицина доказала, что «обкусывание» («закусывание») пупка, как и введение игл в пупочную область, способствует развитию мускулатуры, благодаря чему пупочное кольцо у младенцев закрывается.

В другом обряде знахарки также читают заговор, в котором наличествует мотив «загрызания грыжи щукой»: «В синем море стоит алатырь камень, под этим камнем лежит щука медная, зубы железные, глаза оловянные. Заедает, загрызает, все двенадцать грыж — пуповую, яичную, мошоночную...» [АМАЭ. № 1558. Л. 34]. Произнесение заговора сопровождается следующими действиями: знахарка покалывает поряженный орган зубами щуки, что напоминает введение игл китайскими специалистами в точки, расположенные на пупке ребенка.

По архаическим представлениям, в некоторых частях человеческого тела и тел животных жизненная сила концентрируется в максимальной степени [Мазалова 2001]. Это зубы, волосы (шерсть), ногти (когти). В зубах и волосах эта сила сохраняется даже при отделении их от животного или человека. Это, например, определяет магическую способность щучьих зубов выгрызть болезни. Щука обладает признаком, который определяет значение контекстов с ее участием: она связана с подземным миром. Щука «уносит» грыжу в «иной мир [Грысык 1992].

В обрядах лечения грыжи использовали других хтонических животных: так, на грыжу выпускали живую мышь, привязанную ниткой за лапу, дразнили мышь и старались сделать так, чтобы она укусила ребенка за больное место. Затем мыши прокалывали глаза иголкой, протаскивали через них суровую нитку, которой потом подпоясывали ребенка. Мышь выпускали в поле с приговором: «Неси ты мышь, Андрееву (имя ребенка) грызь. За то тебе прокололи глаза, чтобы ты не вернулась с грызью назад» [АМАЭ. № 1644. Л. 5].

При грыже у новорожденных знахарка также прикусывает пятки ребенка с целью восстановления сна, поскольку грыжа у младенцев сопровождается

беспокойством, плачем, нарушением сна; обратим внимание на то, что китайские иглотерапевты также водят иглы в центр пятки при расстройствах сна. Кроме того, по народным представлениям, грыжа может передвинуться в пятки и локализоваться там: «Грыжа когда, пятки погрызть, может в пятки кинуться» [АМАЭ. № 1682. Л. 8]; «Пятки кусать — это грыжу загрызать» [АМАЭ. № 1682. Л. 57].

Поразительно, что обряд «загрызания грыжи» известен и в наши дни. Нередко даже врачи — мамы младенцев, которые страдают грыжей, — не соглашаются на операцию (в официальной медицине при грыже, которая не заросла до 5 лет, требуется оперативное вмешательство). Они несут малышек к «бабкам» (так во многих регионах России называют знахарок), которые успешно вылечивают грыжу «закусыванием».

Аналогично воздействуют и при других заболеваниях. Например, знахарка обычно покусывает пупок зубами при поносах у детей. Интересно, что введение игл в центр пупка — в точку, расположенную в центре пупка, — китайскими специалистами производится при расстройствах желудка у новорожденных.

Метод «закусывания» используется и при лечении других заболеваний. Страдающие от ломоты в руках и ногах заставляют мальчика кусать больной сустав, при этом ведется диалог знахаря с больным: «Что грызешь?» — «Грызь грызу» — «Грызи да гораздо» [Афанасьев 1992, т. 3: 99].

В китайской медицине при аналогичных болях воздействуют на точки, расположенные на внешней области локтя, голени и коленной чашечки.

На поясницу больного *утюном* (радикулитом) кладут веник и осторожно постукивают по нему обухом топора. Эта акция сопровождается диалогом, который ведут больной и знахарка: «Что секешь?» — «Утюн секу, секу-засекаю, чтобы век не было».

Во время экспедиции 2004 г. в пос. Валдай (Карелия) мы наблюдали, как А.И. Зуева — лучшая действующая знахарка в этом поселке в то время — успешно лечит больных таким способом, среди ее пациентов был глава местной

сельской администрации. И в наши дни ее преемница лечит радикулит тем же способом.

В старину при лечении *утина* использовался и другой способ: знахарка укладывала больного ничком на лавку и зубами «грызла» больное место, при этом велся диалог с больным, который советовал ей: «Грызи, грызи, чтобы не было отрыжки» (т. е., чтобы болезнь не возвращалась вновь). В китайской акупунктуре в аналогичных случаях воздействуют на точки, расположенные в области поясницы.

Метод воздействия на определенные зоны тела часто использовался знахарками при лечении сглаза, уроков и других заболеваний (преимущественно нервных), которые сопровождаются головными болями, повышением артериального давления. Так, чтение заговорной формулы «Под коленками помыла, на сердечушко полила» при уроках, сглазе сопровождается тем, что знахарка поглаживает или обмывает водой локоть и колено и обмывает грудь в области сердца, что соответствует воздействию в восточной рефлексотерапии на основную точку, расположенную на внешней оконечности локтевого сгиба, а показанием к воздействию на нее являются нервно-психические и психосоматические расстройства. Отметим, что в китайской медицине доказано, дистальные точки — зоны широкого спектра, воздействие на конечности и лицо приводит к активизации большого числа нервных элементов. Вероятно, поэтому и в русских обрядах для лечения различных заболеваний задействованы кисти, локти, колени и лицо. Умывание рук и стряхивание с них воды, умывание лица или опрыскивание его наговорной водой — атрибут многих лечебных обрядов.

До сих пор в северорусских деревнях верят: когда младенец не спит по ночам, его беспокоит («пристала к нему») Полуночица — мифологический персонаж. Лечение бессонницы у детей нередко сопровождалось воздействием на пяточки малыша: например, в центре пяточки ставят лучинкой намазанной дёгтем, крестик. Татьяна Васильевна Мироновская, известная в д. Борок Виноградовского района Архангельской обл. знахарка, когда к ней приносили

ребенка, страдающего бессонницей, и его мать жаловалась, что он «день путает с ночью», проводила следующий обряд: смазывала растительным маслом пятки больного ребенка и прикладывала их к теплой печи, при этом произносила заговор [АМАЭ. № 1619. Л. 25]. Выше уже указывалось, что и в китайской медицине при сходных заболеваниях воздействуют на точку в центре пятки.

На пятки теплом воздействуют еще в одном обряде избавления от Полуночницы. На Русском Севере известен обряд лечения бессонницы, который проводят два человека — знахарка и мать больного ребенка. Знахарка «пашет помелом» (метет веником) в печке так, чтобы на нем остались горячие искры, а затем этим помелом «дерут» больного (проводят по телу в направлении с головы к ногам), особое внимание уделяя пяткам ребенка. При этом участники обряда ведут разговор [АМАЭ. № 1619. Л. 12]. Символическое значение обряда — изгнание болезни из тела ребенка во внешний мир.

Считается, что некоторые болезни наносятся словом. Например, «уроки» (от *ректи* — говорить). Мать или знахарка «слизывают» языком «уроки» (нервное заболевание, сопровождающееся судорогами) со лба больного ребенка; а по данным китайской традиционной медицины в центре лба расположена точка, воздействие на которую снимает головные боли и судороги у детей.

Воздействие на биологически активные зоны также производилось с помощью кровопускания. В народе верили, что кровь — важнейшая субстанция человеческого тела. По народным представлениям, если в кровь попадала болезнь, она «портила» ее. Считалось, что «дурная кровь» — причина многих болезней: головных болей, глазных болезней, повышения артериального давления и др. Крестьяне говорили: «Кровь замаяла, кровь покоя не дает». «Дурную кровь» следовало выпустить. Кровопускание производили коновалы — специалисты, которые бродили по деревням и занимались холощением скота (поросят, коней, баранов), а также лечением болезней. У каждого бродячего коновала была кожаная сумка с множеством ремешков, металлических колечек и замочков. Она считалась не только символом их ремесла, но и вместилищем магической силы —

чертей. Там же, рядом с инструментами для холощения, коновалы хранили коровий рог, который использовался для кровопускания. Для лечения пожилых людей с гипертонией практиковали кровопускание из точек на задней части шеи. Кровопускание было известно и у других славянских народов, например, черногорцы при головных болях тоже пускали кровь из надрезов, сделанных на шее. Напомню, что китайские специалисты при головных болях и головокружениях воздействуют иглами на точку, расположенную между первым и вторым шейными позвонками.

У русских на коже делали надрез и сначала некоторое количество крови отсасывали через рог коровы, а затем она текла самостоятельно. Кровь также выпускали из точки, расположенной на лбу между бровями; в Китае китайской иглой воздействовали на точку, расположенную в центре лба. Коновалы в подобных случаях пускали кровь из вены на большом пальце руки, а китайские иглотерапевты воздействуют на точку, расположенную между одно и двух пястными костями.

При сглазе кровь пускали из локтевых вен. В восточной традиции воздействуют на точку на сгибе локтя при психических расстройствах. При болях в ногах кровь пускали из «делянки» большого пальца из подкожных вен (в китайской медицине при болях в стопе точка — на медиальной плюсневой артерии). Еще одна сходная черта русской и восточной медицины: и у русских, как и у китайцев кровопускание было сезонным — оно обычно проводилось весной или осенью.

С помощью кровопускания также лечили людей, одержимых бесом. По народным представлениям, колдун по злой воле мог вселить в человека беса. У больных (кликуш, икотниц) во время службы в церкви — Чтения евангелия и пения Херувимской песни — начинались припадки, напоминающие эпилептические. Кликуши издавали звуки, напоминающие голоса животных, или говорили не своим голосом от имени беса. Они становились невероятно сильными: несколько мужчин не могли справиться с ними. «Бес» причинял

кликуше невероятные страдания. Во время припадков у них разрезали пятку ноги и выпускали из нее кровь; верили, что вместе с кровью «выпустят» и беса, вселившегося в нее. В некоторых случаях пятки кликуше прижигали: «Для удаления беса... прижигают каленым железом пятки» [Попов 1903: 387]. Существовал еще один способ хотя бы на время облегчить страдания кликуши: во время припадков следовало взять за ее мизинец и крепко сжать его. На Востоке в точки, расположенные на стопе, иглы вводили при эпилептоформных припадках.

В лечебном обряде настолько тесно переплетаются магические и рациональные элементы, что чрезвычайно трудно понять, в какой мере были известны участки тела, воздействие на которые приводило к излечению. Зачастую именно магические представления были доминантными. Считалось, что заговор является главным лечебным средством. Верили, что щука выгрызет и унесет грыжу в подземный мир или что во время кровопускания вместе с кровью из тела больного выйдет «бес». Воздействие на биологически активные точки тела рассматривалось знахарками как дополнительный, хотя и обязательный элемент обряда, освященный традицией — «так нужно», «так бабушка делала», который необходимо проводить. Они были твердо убеждены, что только неукоснительное проведение всех элементов лечебного обряда приведет к исцелению больного. Кроме того, знание биологически активных зон тела относится к неформализованному знанию, которое трудно передать другому в виде формализованных предписаний.

Таким образом, ритуальный специалист владел сведениями о человеческом организме, его строении и функционировании, и это сведения также следует отнести к «тайному знанию». Ему также были известны «технические» аспекты лечебного обряда — как и каким образом воздействовать на органы при определенных заболеваниях. Знание точек, на которые следует воздействовать при лечении определенного заболевания, передавалось по традиции. Знание точек можно определить как «техническое», включающее в себя постоянно повторяющиеся действия и навыки, которым владеет индивид и которое трудно формализовать в

виде предписаний. Однако оно играет важную роль в формировании «тайного знания» русских ритуальных специалистов.

3.5. «Видеть», «ведать», «слышать»: интуиция, предвидение и предсказание — виды «тайного знания»

К «тайному знанию» также следует отнести различные виды неформализованного знания — интуицию, способность предвидения, предсказания. Эти виды «тайного знания» с трудом поддаются определению, но представления о них в народной традиции сложились в систему поверий — о предсказаниях, предвидении.

Представляется, что, как правило, магическими практиками в русской традиции занимались люди, обладающие особыми свойствами, способностью к восприятию «тайного знания». Русских «знающих» можно сравнить с ирландскими филидами: «При описании речевого воздействия на психофизическое состояние человека и его судьбу практически всегда говорится, что оно было осуществлено посвященным лицом, носящим в ирландском эпосе наименование «филид» (от индоевропейского *wel- 'видеть'), т. е. человеком, обладающим способностью к высшему знанию, внутреннему видению и провидению» [Михайлова 003: 555]. Однако одних врожденных качеств было недостаточно: их необходимо было развивать и совершенствовать на практике.

Многие «знающие» были наделены интуицией — начальной стадией знания, т. е. индивидуальным неформализованным знанием (к нему относятся также субъективное понимание, предчувствия, догадки). В формировании «тайного знания» и практике ритуальных специалистов интуиция играет чрезвычайно важную роль. Она в значительной степени определяет выбор занятий — лечение людей. Еще на этапе ученичества будущие «знающие» при помощи интуиции определяют, какие методы лечения им ближе: «не идешь туда, куда тебе не надо». Проходит время, и у «знающего» возникает интуитивное ощущение того, что его знаний недостаточно и нужно осваивать новые знания и методы. По словам информантов, это «тихий голос, который нужно услышать». Интуиция особенно нужна и важна в диагностике, при развитой интуиции «знающему» легче правильно вы-

явить очаг болезни, понять, какой орган поражен, ведь нередко симптомы болезни схожи. Она позволяет выбрать метод лечения, который необходим для конкретного пациента. Порой при помощи этого «тихого голоса» лечащий понимает, что болезнь не поддается его методам лечения. Интуиция же подсказывает пожилому «знающему», когда он должен перестать практиковать. Интуиция может являться основой так называемого опережающего отражения — предчувствия, предвидения, предсказания.

Мечта каждого человека — попытаться приподнять завесу над будущим и изменить его, однако лишь немногим удастся сделать это. К «избранным», способным заглянуть будущее и, может быть, даже повлиять на него, относят колдунов, знахарей, повитух, кликуш). И хотя интуиция и дар предвидения, пророчества присущи человеку от рождения, только на практике он может их развивать, и тогда особое знание превращается в знание-умение.

Некоторые ритуальные специалисты отправляют магические практики, в основе которых лежит один из видов «тайного знания» — видение будущего. В локальных традициях встречаются номинации «ворожей», «ворожея», обозначающего предсказателя и лекаря. «Ведун» и «ворожей» в некоторых северных локальных традициях могут вступать контакт с мифологическими персонажами и узнать у них о пропаже людей, скота, о будущих событиях и т. п. [АМАЭ. № 1617. Л. 62]. «Гадальщик» и «гадалка» не только предсказывают будущее, они осуществляют другие магические практики. Функции ведьмы шире: она отправляет обряды наведения порчи, вступает в контакт с мифологическими персонажами, и при этом наделена даром ясновидения; как уже говорилось, «ведать», «ведь», «ведьмение» одновременно означает и «провидение», и «чудодейственная сила», и «знание». Возможность предсказывать будущее и узнавать тайны, сокрытые от профанов, является составной частью «тайного знания».

Узнавание будущего, как правило, реализуется в постоянных обрядах жизненного цикла (родины, погребение) или окказионально (лечение, распознавания вора и др.). Представляется, что можно выделить визуальный и акустический спо-

события получения информации о будущем. Визуальный способ получения информации и дальнейшую интерпретацию ее его «знающими» можно отнести к «предвидению»: «знающий» видит «знаки», на основе которых толкует будущее. Предвидение можно сравнить с прогнозом — вероятностным утверждением о будущем с достаточно высокой степенью достоверности. Получение знаний о будущем можно сравнить с научным методом экстраполяции, который означает перенесение из прошлого и настоящего в будущее устойчивых тенденций развития каких-либо процессов или явлений. В народной прогностике наиболее распространенным методом является использование существующих в данной традиции представлений и перенос их на будущее прогнозируемого объекта.

Информация о будущем может быть получена от мифологических персонажей акустическим путем, а «знающий» лишь воспринимает ее, а затем озвучивает в виде предсказания. Предсказание как вид народной прогностики можно сравнить с другим понятием научной прогностики — предсказанием, — не вероятностным утверждением о будущем, основанное на абсолютной достоверности.

Главная функция одного из ритуальных специалистов повитухи заключалась в способствовании появления на свет нового члена социума. Другая, достаточно важная ее функция — получить сведения о его будущем и даже влиять на него. В таком случае повитуха — «творец» соматических особенностей и свойств характера ребенка [Седакова 2002: 369]. В родильном обряде составление прогнозного сценария жизни новорожденного в значительной мере основано на зрительном восприятии его особенностей.

Так, повитуха определяет пол новорожденного еще до появления его на свет: например, по форме последа родившихся у его матери детей (круглый — будет девочка, продолговатый — мальчик), она излагала беременной женщине запреты и предписания, связанные со здоровьем будущего ребенка и его нравственными качествами и т.п. Так, в Карелии считалось, чтобы ребенок был крепким и розовощеким, беременная женщина должна была пить молоко с клюквой.

Таким образом, прогноз на будущее связан с полом будущего ребенка, его здоровьем, жизненной силой, а также его будущим социальным статусом.

В русской традиции зафиксированы поверья о том, что повитухи наделяются способностью увидеть через окно — нерегламентированный канал связи с внешним миром — или «прочитать» на матице, которая является символической границей между внутренней и внешней частями дома, главные моменты жизни ребенка — свадьбу или смерть незадолго до момента его рождения, обычно, когда повитуха идет в дом роженицы принимать роды: «Когда идет бабушка, поглядит в окно, <...> то она увидит, кто родится и как жить будет. Может увидеть девочку невестой, в красивом платье» [Власкина 1998: 15]; «видит — висит удавленник-мужчина» [Там же]. Через окно она может увидеть своего восприемника во время важнейших обрядов жизненного цикла. В народных представлениях будущее и судьбы человека нередко отождествляются с двумя моментами человеческой жизни — браком и смертью [Толстая 1994: 146].

В большинстве случаев повитуха составляет прогнозный сценарий жизни ребенка сразу же после его рождения. Она определяет будущее младенца по «знакам» судьбы, к которым относятся особенности внешнего облика — цвет кожи, форма отдельных органов и др., а также особенности поведения, время рождения и т. п. Эти прогностические практики прежде всего направлены на определение срока жизни («будет жить — не живуч», «долговекий — недолговекий»), счастья/несчастья, реже — специфики занятий новорожденного.

«Знающие» определяли срок жизни новорожденного по разным признакам. «Очень полный, сырой ребенок, с “развалившейся” головой, мягкими ушами и острым подбородком — скоро умрет, а тощий, цепкий, с головкой маленькой и крепкой, торчащими ушами и тупым подбородком — будет жив» [Попов 1903: 359]. На Русском Севере в разряд недолговечных младенцев прежде всего попадают “сырые” («сырой» — один из членов бинарной оппозиций сырой/вареный), т. е. связанные с хаосом, миром природы, а не людей [Леви-Стросс 2006]. Повитуха производила акции по исправлению физических недостатков ребенка, а так-

же старалась предохранить младенца от различных патологий, которые могли сделать его неполноценным членом социума; так, после правки ручек и ножек новорожденного она приговаривала: «Расправлен, теперь уже уродцем не будешь». Повитухи магическими способами пытались повлиять на физические особенности младенца, и таким образом, изменить предначертания судьбы.

Вместе с тем верили, что есть особенности, не поддающиеся коррекции. Так, долговечность / недолговечность ребенка определяли по форме пяток — одной из дистальных точек человеческого тела, через которые осуществляется контакт с внешним миром, рождение ребенка с короткими пятками воспринималось как смертный приговор: «Пяточки короткие — недолговекий, пятки назад глядят — долговекий» [АМАЭ. № 1682. Л. 55]. «Неживучими» считались дети с отсутствием слезной железы — «пустоглазые»: «Пустоглазый — неживуч» [АМАЭ. № 1617. Л. 45]. Таким образом, короткая жизнь предполагалась у детей с особыми физическими признаками.

Особый «знак» судьбы — представляет звуковой: если младенец после рождения громко кричал, считали, что он будет здоров и долговечен, и, наоборот, если молчал, его ожидала скорая смерть, что он вскоре умрет. В последнем случае повитуха использовала данные прогноза для того, и старалась изменить судьбу ребенка. Она производила некоторые действия, например, опускала новорожденного в холодную воду или, взяв за ноги, трясла вниз головой.

Известно, что «видеть» и «ведать» — однокоренные слова (например, вежды — глаза), видеть в какой-то мере тождественно узнать [Фасмер 1: 283]. Повитуха после рождения осматривала младенца, и, если видела особые отметины на теле, то по ним определяла его будущую судьбу. Представляется, что особое видение ритуальных специалистов направлено на получение знаний и интерпретацию будущего. По А.П. Рифтину, «восприятие (зрительное. — *Н.М.*) представляет собой активное осознание выделяющегося предмета, включающее в себя и понимание его, осмысление объекта восприятия, его анализ и синтез» [Рифтин 1946:

138]. Процесс достижения особого знания в русской народной традиции одновременно включает и сознание, и память, и чувственное восприятие.

Многие приметы, связанные с новорожденными, известны каждой деревенской женщине, однако считали, что достоверный прогноз могла дать только повитуха [Добровольская 1998: 20]. Профан останавливает познание на том, что он «смотрит»: «Глядеть глядим, а видеть — ничего не видим» [Даль. Пословицы 1: 202]. Повитуха же осуществляет сложный магический процесс «узнавания» и толкования судьбы ребенка. На различия в глаголах «смотреть — видеть» обращал внимание А.К. Байбурин: «В паре *смотреть-видеть* первое обозначает саму способность к созерцанию, распространение взгляда вовне, а второе (вбирание в себя) предполагает некий ментальный процесс, включающий распознавание и истолкование зрительных образов, которые в данном случае приобретают знаковый характер» [Байбурин 1993: 204]. Повитуха, опираясь на бытующих в данном регионе представления, иногда пытается повлиять на предписанную судьбу. Составление такого прогноза чрезвычайно важно для социума, особенно если повитуха может при помощи магии отменить или изменить неблагоприятные события.

Колдуны также обладают сверхвидением, которое достигается ими в результате прохождения обряда инициации. Уже говорилось о том, при освящении черт заменял глаза неопита на другие, после этого посвященный получал «тайное знание» и магическую силу и мог, например, портить людей [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 31. Л. 88–89].

Сверхвидение помогало колдуну видеть помощников, невидимых для профанов. Кроме того, он видит виновника происшедшего и может показать его жертве. Так, в мифологическом рассказе о порче больного привозят к колдуну. Он наговаривает на воду. Наутро колдун показывает в чашке с водой виновника болезни: «я увидел: стоит в воде мой товарищ. Он приказывает ему выткнуть перстом глаз: «Домой приедешь, тогда увидишь своего портещика кривым» [Русские крестьяне 2004, т. 1: 89]. Колдун не только показывает виновника порчи, но и магическими средствами наказывает его.

У профанов нет знания о своей судьбе. Вместе с тем существует категория людей, обладающих провидческим даром, — это слепые, которые, не будучи ритуальными специалистами, также связаны с потусторонним миром. Эту особенность И. Бродский обозначил как «слепое прорицание» [Бродский 1996: 231].

В литературе описаны успешные слепые повитухи, которые предсказывали судьбу младенцев. Так, по представлениям липован, повитухи могли «считывать» с матицы судьбу новорожденного. Так, в Румынии слепая старушка Лизавета обладала даром провидения. «Она говорила: “Захожу в хату, на матице я вижу, какая судьба будеть ребенку”. Провидие у ей было. Она, по-видимому, святая была» [Паунова 2005: 65].

Слепые во многом схожи с мифологическими персонажами. Глаза их не видят, но у них есть зрение внутреннее, оно и позволяет им предвидеть будущее. Темный — слепой, и темный — связанный со смертью: «Слепые уравниваются с мертвыми, но смерть слепых понимается как их смерть по отношению к земным делам, как отстранение от нашего мира и знание того» [Михайлова 2004: 144].

Способность предвидеть будущего и даже изменять его связана с архаическими представлениями о судьбе, на которую можно повлиять словом (заговором) и делом (обрядом) [Колесов 2004: 326].

Другой способ получения сведений о будущей судьбе связан со звуком. Повитухи могут знать будущее человека, услышав о нем от Бога, святых, ангелов либо их заместителей — нищих, странников. Ворожеи, ведуны получают эту информацию от демонологических персонажей. После инициации «знающие» могут слышать язык животных, мифологических персонажей.

В случае, когда судьба была предсказана акустическим путем (как предсказание святых или странников, повитуха — только переносчик информации о судьбе ребенка, сама она не может влиять на нее).

Судьба в предсказаниях озвучивается как предсказание срока жизни, определенного высшими силами. Повитуха слышит, как ангел «стал нарекать век ему, этому младенцу <...> вот до столько-то лет дорости ему и в этом ихом же колодце

утонуть ему» [Зиновьев 1987: № 443]. Близкие пытаются изменить судьбу, для чего забивают колодец. Однако юноша пришел в назначенный срок и умер на заколоченном колодце: «Стало быть, ему век нареченный — больше ему нет веку» [Зиновьев 1987: № 443]. В другом рассказе купец слышит предсказание нищих о том, его крестник в 20 лет утонет в колодце. Крестный закрывает колодец, но крестник умирает на нем. «И купец потом признал этих стариков за святых, потому что господь имя нарекает, и всегда нарекает, сколько лет человеку прожить» [Зиновьев 1987: № 444].

Высшие силы наделяют человека именем. При этом используется глагол «нарекать». Этот многозначный глагол означает не только «называть», «говорить», «предвещать будущее», но и «определять», «предписать» [Словарь XI–XVII в. 10: 207–209], «упорядочивать, приводить в порядок, изготавливать, образовывать». В его семантике прослеживается связь с представлениями о смерти: болг. орисницы, наречницы — мифологические персонажи, которые предопределяют судьбу ребенка. В русских мифологических рассказах «нарекается» безвременная смерть.

Колдун мог также получать сведения о будущем человека или пропаже акустическим путем от помощников, например, он «ворожил» в лесу у лешего о пропавшей скотине, спрашивает его о местонахождении животного и возможности найти его, леший передавал ему нужную информацию: «леший скажет», таким образом, колдун получал информацию и передал («озвучивал») ее заказчику. По народным представлениям, эта информация была достоверна.

Еще одна категория — «предсказатели поневоле». Ими могли быть икоты или кликуши, в которых вселился бес. А. Панченко при определении функций этих персонажей повседневной жизни русской деревни отметил, что вселившегося демона используют для гаданий и предсказания будущего [Панченко 2002: 331]. «Существует уверенность, — пишет Г. Попов, — что во время припадка кликуша не только верно определяет прошедшее, но может предсказывать и будущее, узнать, какое с кем будет несчастье или радость, кому грозит смерть и т. п.

Она будто бы все знает, все выводит на чистую воду, может сказать, кого испортили, подожгли, обокрали, указать виновное лицо, описать его наружный вид и указать место покражи. В некоторых деревнях; как только с кликушей начинается припадок, к ней со всех сторон бегут узнавать будущее» [Попов 1903: 383–384].

В записанных нами мифологических рассказах икоты-провидицы озвучивают информацию о способах порчи, предсказывали будущее, определяли вора и т. д.: «Дядю испортили, он с ума сошел. Отец ходил его на Двине, там какие-то икоты были. <...> Вычерпай колодец, коровья лытка набита куделью конопляной». Велела ее икота сжечь» [АМАЭ. № 1561. Л. 14]; «Икоты, все сказывали, по Двине. Икоты были, они предсказывали. Потеряют деньги, на Двину ездили. Рот откроет (икота. — *Н.М.*), глаза все выворотятся налево, заорет. И сказывали, кто деньги украл» [АМАЭ. № 1561. Л. 4]; «Татя уехал в Сибирь. Татя не верил в колдовство. Пошел к икоте испытать, что такое. Молодая говорит: «Уходи, она и так устала». — «Не гони чужеземца, у него большое горе будет». Будто бы в ней икота есть, и будто в ней все эта икота скажет. Икота начнет рычать, рычать, и женщина скажет: «Дай ей конфет». Икота — по-старому нечистая сила» [АМАЭ. № 1561. Л. 44]. По народным представлениям пророчества икот обычно сбывались.

Колдун призывал духов по собственной воле, чего не скажешь об икотах и кликушах: они не могли управлять духами, и потому находись внизу иерархической лестницы «знающих». По мнению С. Грофа, ИСС, как он их называет, «холодотропные состояния» «также использовались для совершенствования интуитивных способностей и сверхчувственного восприятия для самых разнообразных целей, таких как обнаружение потерявшихся людей и предметов, получение сведений о людях из дальних мест и слежение за ходом событий» [Гроф 2018: 35].

Использование различных видов знаний позволяет судить о силе «знающих»: более сильные ритуальные специалисты — колдун, повитуха — используют и предвидение, и предсказание.

Исследование функционирования «тайного знания» разных ритуальных специалистов позволило сделать некоторые выводы и обобщения.

Эффективное функционирование «тайного знания» русских ритуальных специалистов включает процесс практического использования всех его составляющих — усвоенных представлений, заговоров, магических приемов, технических навыков и умений, интуиции, прогнозов и др. Характеристиками «тайного знания», которое способно эффективно функционировать, являются прежде всего его действенность, а также полнота, устойчивость.

Представляется, что для того чтобы стать выдающимся ритуальным специалистом недостаточно было только автоматическое усвоение сведений, заговоров, магических практик, технических навыков, чрезвычайно важна и индивидуальная предрасположенность к этому виду деятельности.

«Тайное знание» колдуна было достаточно многогранным: он мог не только наводить порчу, но и снимать ее. Представляется, что наведение порчи в прошлом в большой мере использовалось для чужих, т. е. внешнего окружения, а внутри социума — как инструмент наказания за нарушение социальных норм.

Использование «тайного знания» ритуальными специалистами имеет целью удовлетворение жизненно важных потребностей членов социума — сохранение здоровья, лечения болезней, продолжения рода, обеспечения их жизнедеятельности и др. которые, по народным представлениям, не могут быть удовлетворены другими специалистами

В данном аспекте управление «тайным знанием» можно понимать как процесс эффективного его использования с целью развития и сохранения функциональных возможностей на протяжении всего периода ритуально-магической деятельности «знающего».

Глава 4. «Тайное знание»: психофизиологические состояния и эмоции в обрядовых практиках ритуальных специалистов

4.1. Психофизиологические состояния «знающих»

К «тайному знанию» также следует отнести относятся некоторые виды неформализованного знания: способность ритуальных специалистов входить в измененные состояния сознания, а также способность испытывать различные эмоции. Эти состояния и эмоции относятся имеют как физиологические, так и психические проявления. Представляется, их можно назвать «язык тела и души». Этот язык ритуальные специалисты должны были осваивать, обучаться ему, а затем использовали на практике.

В этом языке отражается опыт многих поколений ритуальных специалистов. Особые психофизиологические состояния и эмоции отражаются в различных аспектах социального функционирования «тайного знания» ритуальных специалистов.

Японский исследователь Д. Мацумото предложил выделять «культурные правила выражения эмоций», «предписываемые культурой». Они сосредоточены на «уместности проявления эмоции» [Мацумото 2002]. Люди усваивают с детства на практике, и с возрастом они становятся автоматическими [Там же]. М. Мосс рассматривал «техники тела» как набор действий механического, физического и психического характера [Mauss 2006: 89].

Будущие «знающие» наблюдали за особенностями поведения, действиями ритуальных специалистов во время проведения обрядов, испытываемыми ими эмоциями, запоминали их и в дальнейшем, когда сами овладевали «тайным знанием» и начинали отправлять магические практики, повторяли и усваивали их. Это усвоение происходило на бессознательном уровне. Усвоение — это формирование индивидуального опыта и знаний через приобретение определенного опыта, который можно определить как совокупность знаний, умений, навыков, норм по-

ведения, а также норм нравственности. Представляется, что к «тайному знанию» русских ритуальных специалистов следует также относить особые психофизиологические состояния (ИСС) и эмоции.

По традиционным представлениям, «знающий», обладающий способностью вступать в контакт с потусторонним миром, делает это в особом психофизиологическом состоянии. Для него характерны особые соматические и психические проявления. Эти состояния объясняются влиянием демонологических персонажей. Членам традиционного социума периодически были необходимы контакты с «иным» миром, и для этой цели ритуальные специалисты стремились достичь особых психофизиологических состояний. В русской традиции такие состояния имеют специфическую закрепленную форму, и для некоторых из них существуют определенные термины. Обучение способности вхождения в особые психофизиологические состояния, которое прежде всего заключается в переживании фантастических образов как реальных.

В соответствии с гипотезой «иммитативного гиперстресса» Р. Принса, человеческий организм реагирует на образы как на реальность, причем не только во сне. Иначе говоря, в особых психофизиологических состояниях человеческое сознание придает статус реальности мифологическим образам, продуктам фантазии.

ИСС характеризуются особым, не совпадающим с повседневным, восприятием мира, измененными психофизиологическими состояниями, а также специфическим поведением [Siikala 1987: 32, 35–36]. Это достигается разными способами. Некоторые исследователи включают в эту категорию состояния одержимости духами, основанные на взаимодействии с мифологическими персонажами — представителями «иного» мира. ИСС рассматриваются на разных уровнях, в том числе как способ принятия индивидом роли, не присущей ему в обычном состоянии, как возможность взаимодействия с чужим или опасным [Bourguignon 1973: 23].

В западной науке существуют разные подходы к изучению измененных состояний сознания, основным дискуссионным вопросом оказывается вопрос об их

социокультурной функции. Исходной посылкой является то, что люди сознательно или бессознательно стремятся достичь институционально закрепленные ИСС. Таким образом, подобные состояния возникают не случайно, а практикуются для достижения каких-либо целей; иначе говоря, у них есть социально обусловленные причины и целеполагание, которые самими практикующими могут и не осознаваться. По мнению М. Дуглас, ИСС связаны с социальным контролем; особое внимание исследовательница обращает на отношение к таким практикам внутри сообщества [Douglas 1970]. Большинство исследователей придерживаются мнения, что одержимость духами является одним из выражений отношений власти и ее перераспределения [Lewis 1993, Derret 1979, Lambek 1980, Boddy 1988 и др.].

Для дальнейшего изучения ИСС, способы вхождения в которые необходимо рассматривать как одну из составляющих «тайного знания», следует обратиться к описаниям, сделанным как сторонними наблюдателями, так и самими носителями традиции в XIX–XX веках. В этом аспекте значительный интерес представляет этнолингвистическое изучение народной лексики, которая обозначает особые психофизиологические состояния ритуальных специалистов, а также представлений о способах введения в эти состояния и их дальнейшего использования на практике.

В книге антрополога Э. Бургиньон «Психологическая антропология» выделены несколько признаков ИСС: изменения в ощущениях, восприятии, мышлении, когнитивной сфере, утрата ощущения времени человеком, потеря контроля, изменение в выражении эмоций, восприятии своего собственного тела, что особенно важно — сужение или расширение границ «Я» и др. Э. Бургиньон рассматривает различные виды культурно структурированных ИСС и отмечает их культурную обусловленность: «Культурное моделирование, социальная практика, научение и экспертиза — все присутствует в ситуациях ИСС, которые мы находим в этих различных культурах» [Бургиньон 2009: 33]. По мнению исследователя, интерес антропологов должен быть сосредоточен на исследовании культурно-

го структурирования измененных состояний, которые прежде всего связаны с ритуалом.

Исследователи отмечали, что существует множество путей вхождения в ИСС: комплексы жестов, движений, свет, звук, а также воздействие словом и др. В.И. Харитоновна рассматривает заговорно-заклинательную практику как один из способов погружения в ИСС [Харитоновна 1999]. Однако самое важное, по мнению Э. Бургиньон, в практиках ИСС — это «основные культурные факторы, которые обеспечивают социальную поддержку, традиционный контекст, культурное содержание и религиозные вознаграждения за испытание ИСС. <...> Во всех случаях мы имеем дело с традиционными, а не с идиосинкратическими практиками. И самое главное, во всех случаях мы имеем дело с ритуалом» [Бургиньон 2009: 37].

Так, особое психофизиологическое состояние ведьмы во время контакта с потусторонним миром описывается в терминах «обмирание», «обморок». Ведьма вступает в контакт с потусторонним миром в. Так, ведьма испытывает состояние обмирания, или обморок, «от того, что она опивается молоком» [Грушевский 1865: 263]. Иногда состояние обмирание имеет временную привязку: «30 июля ведьмы задаивают коров до смерти, и опившись молоком, сами обмирают от чрезмерного пресыщения» [Афанасьев 1994, т. 3: 486].

В состоянии обмирания они «могли сообщаться с таинственным миром духов и небожителей, и там, в этом таинственном мире узнавать все тайны естества, все чудесное и сверхъестественное, относящееся к настоящему и будущему» [Грушевский 1865: 264]. Состояние ведьмы интерпретируется как временная смерть. Обмирание в народном сознании — это сон, одновременно, пребывание между жизнью и смертью: «Баба одна умерла ни жива, ни мертва. Проснулась...» [Добровольская 1999: 24]. Обмирать — «умирать по виду, на время, оживая вновь; впадать в обморок, в бессознательность» [Даль 1912 2: стлб. 1540–1541]; («лишаться чувств, сознания, впадать в бесчувственное состояние» [Словарь XI–XVII 12: 95]. Это состояние также характеризует больных; обумирати — также о

больных «страдать припадками эпилепсии или лунатизмом»: «Обумирающая въ времена лунная» [Там же: 179]. Обморок — первоначальное значение «мгла, мрак, туман», также «внезапная сильная слабость, сопровождаемая потемнением в глазах и потерей сознания» [Там же: 96]. Обморок также связан с представлениями о темноте, утрате способности видеть, чувствовать. Таким образом, ведьма вступает в контакт с потусторонним миром, находясь в состоянии «временной смерти».

Во время обмирания ведьмы на земле (ее микросреде) нарушается привычный ход вещей, порядок и наступает хаос: «Когда она обомрет, под ней земля трясется, в поле звери воют, и от ворон во дворе отбоя нет, и скот нейдет на двор, и в избе все стоит не на месте» [Грушевский 1865: 263].

Состояние тела ведьмы или ведуна описывается в терминах смерти. Существуют поверья, например в Забайкалье, что ведьмы, оставив тело под корытом для стирки (иначе — «поганое» корыто) улетают на промысел: По народным поверьям, корыто соотносится с гробом. «Вещицы — женщины, только они в гусих превращаются. Чем-то намажется и полетит. Свой труп положит под корыто, а гусихой вылетит в трубу. Теленка вынет из коровы, положит туда голик либо извести комок. Если беременная женщина гасник (пояс. — *Н.М.*) не носит, то эта вещица может у ей ребенка вынуть. Как на кого рассердится, дак че-нибудь делает» [Предания и легенды Урала 1991: 268]. В пермской традиции состояние вещицы во время отправления магических практик описано так: «Сноха стоит на улке, как неживая стоит. Бабушка вышла да ей по лбу-ту лучиной хлестала крестом, у ей синяк и был крестом потом, пришла в избу- то дак. Вот всё говорили, каки-то вешщицы были. Она как омертвевает, улетает у неё душа. Не колдунья, чё-то другое» [Русинова 2011. № 4: 49].

По представлениям русских Западной Сибири, ведьма превращается в сороку, предварительно отделив верхнюю часть туловища — голову и руки, которые и превращаются в сороку, от нижней, которую она прячет под корытом. Для того чтобы отправиться в полет в виде птицы, ведьма расчленяет свое тело. Таким об-

разом, мертвое тело «знающей» остается на земле, а некая субстанция путешествует по свету.

Это состояние ведьмы соотносится с практиками обмирания. Визионер оставляет свое тело на земле, выходя из него, как из одежды: «Я» визионера всегда ассоциирует себя с душой, покинутое же тело описывается как сброшенная одежда» [Там же: 175]. Это «тело души» (термин В.Я. Гуревича) <...> обладает видимыми очертаниями являясь своего рода двойником или отражением человеческой плоти» [Там же: 176]. После пребывания на том свете визионеров возвращают на землю, толкая в бездыханное тело — чулан с костями или «падлину» — павшее животное [Лурье 1994: 23]. Ср.: выход из тела ведьмы.

По поверьям украинцев, пока вторая душа ведьмы странствует, сама ведьма крепко спит, и ее невозможно разбудить, пока душа не вернется в тело [Левкиевская 2002: 128]. Сон в народных представлениях соотносится со смертью.

Обрядовая лексика является источником сведений об измененных состояниях сознания. Исследователи рассматривают как экстатические состояния «магический полет» и способность к перевоплощению (превращению в животных, предметы и т. д.). Эти превращения определены как обращаться. В русских быличках встречаются описания магического полета: обычно ведьма летает, намазавшись волшебной мазью. Вылетает в печную трубу — нерегламентированный канал связи с внешним миром (ср.: шаман вылетает в отверстие над очагом в чуме). В быличках нет рассказов самих ведьм или колдунов, а есть повествования случайных свидетелей их магического полета и превращения в животных: Так, в некоторых быличках муж случайно слышит разговор жены и тещи: «Доченька, мы с тобой давно не ели мясца свеженького» [Зиновьев 1987 № 215]. Мать и дочь надели черные тряпки и обратились птицами [Там же].

Отличительная особенность шаманизма, по мнению М. Элиаде: шаман обладает магической техникой, которая помогает ему совершать экстатическое путешествие на небо или в подземный мир. В быличках описание этого мира отсутствует: последовавший за ведьмами герой оказывается перед входом в этот мир:

либо на кладбище, либо в лесу, либо в бане и останавливается. Он застаёт ведьм во время пиршества. Ритуальная еда — животные или младенцы, украденные из чрева матери. Для того, чтобы вернуться в обычный мир, незадачливому герою былички, опрометчиво последовавшего за ведьмами, дают коня (семантика коня — проводник душ), который в человеческом мире оказывается березой и т. д.: (например, [Зиновьев 1987: № 247]. Для нас в этих описаниях интересен один мотив — профан, сумевший повторить магические действия посвященных, теряет реальное ощущение места и времени: как герой обмираний, он не знает, сколько времени отсутствовал, и как далеко оказался.

Обряд инициации колдуна, описанный в параграфе 2.2., сопровождается переживанием неопита «временной смерти» [Элиаде 2201, Гроф 2001]. Будущий колдун ощущает, что его поглощают, сжигают, расчленяют и т. п.

Схему введения в неопита в ИСС можно представить следующим образом: вначале колдун предлагал ему использовать различные способов введения в эти состояния, затем он рассказывал, что он увидит во время прохождения обряда — огромных фантастических животных, чертей. Впоследствии новый колдун должен был научиться вызывать в воображении своих помощников и испытывать ощущение полета, превращений в животных и т. д. Он обучал неопита вхождению в особые состояния сознания с переживанием эмоции страха и др. колдун, который не только рассказывал, что он увидит, но и наставлял не бояться этих образов.

Таким образом, «тайное знание» включает умение создавать в воображении образы помощников на основе существующих в локальной традиции поверий и на основе рассказов учителя о том, что должен увидеть ученик, впоследствии ритуальный специалист должен был научиться самостоятельно вызывать в воображении эти образы. Представляется, одним из способов вхождения в особые психофизиологические состояния является пережитый неопитом опыт смерти и возрождения. А.А. Белик отмечал, что вхождение в ИСС может достигаться прямо

противоположными действиями — отсутствием переживаний, тишиной или, наоборот, избытком эмоциональной активности [Белик 2006].

Неофит — будущий колдун — впервые в своей магической практике испытывал особое психофизиологическое состояние во время прохождения обряда инициации, которое, как отмечают исследователи, определенным образом связано с появлением духа-помощника, причем «этот экстаз не лишен мистического страха» [Элиаде 2001: 65]. К. Расмуссен также обращает внимание на «чувство необъяснимого страха», которое возникает в момент появления духа-помощника, он связывает этот со смертельной опасностью посвящения [Элиаде 2001: 95]. Таким образом, сильное эмоциональное переживание — страх сопутствует первому трансперсональному опыту (контакту с потусторонним миром).

Прохождение обряда инициации представляет смертельную опасность для посвящаемого. Во время обряда посвящаемый испытывает страх: «А у меня там кожа стала шевелиться (от страха. — *Н.М.*)» [Шумов 1991: 286–287]. Другой неофит так описывает свои ощущения: «Стою я, дрожкой дрожу» [Садовников 1884: № 113]. По мнению исследователей, дрожь свидетельствует о контакте потусторонними силами. миром.

Подробное описание обряда посвящения колдуна приводит С.В. Максимов. По слухам, будущий колдун Матюха заплатил за «колдовскую науку» колдуну Кропивину именно эти тридцать рублей (ср.: тридцать сребреников Иуды): «А Матюшка-де Михею... тридцать рублей за науку-то дал и через двенадцать ножей кувыркался: такой де колдун стал» [Максимов 1987: 198].

Накануне посвящения Матюшка с колдуном Михеем в кабаке пил водку целые сутки, они выделялись среди других посетителей своим молчанием и мрачным видом: «Но по-прежнему молча сидели два мрачных гостя: словно выделенные, словно попавшие не на свое место: черный, словно цыган, старший мужик и худощавый, но с плутовскими глазами приспешник его — парень-подросток» [Максимов 1987: 189]. Неофит к ночи начинает беспокоиться, испытывать страх и торопить старшего колдуна: «Боязно больно <...> Знобит, дядя Кузьма! К ночи,

вишь» [Там же]. Кабатчик пытается выведать, пришел юноша погадать или учиться к колдуну. Кузьма отговаривается. Он берет еще водки и говорит, что сегодня они ничего не ели и не собираются есть до следующего утра; т. е. неофит и старый колдун постятся: голодание — необходимое условие вхождения в состояние измененного сознания. (Как отмечает А.А. Белик, «у мужчин транс вызывается состоянием гипогликемии (понижением сахара в крови), обусловленным постом, сенсорной депривацией (лишением впечатлений, изоляцией), смирением и наркотиками» [Белик 2006]).

Колдун и неофит черной ночью отправляются в лес: «Еще чернее стоял вдали лес, без просвету, без звука, словно творилась в нем великая тайна и выжидалось оттуда страшное чудо» [Максимов 1987: 191]. В лесу Матюха отвечает на вопросы колдуна робким голосом. Очевидно, что он испытывает сильное чувство страха. Колдун просит прочитать заговоры, иначе скоро запоют кочеты (петухи). Матюха читает: «На тех китах земля стоит, — начал Матюха более смелым, хотя еще и дрожащим голосом. — Один кит потронется — земля всколыхнется, а все-то вместе — в тартарары пойдём. И лежит там бел-горюч камень Алатырь и изливают тот камень лютые змии весь и ядовиты летом и через всю зиму оттого сыты бывают» [Там же: 192].

После чтения заговоров колдун велит неофиту провести действия, в которых возможен контакт с потусторонним миром («антиповедение»): вывернуть рубаху, левый лапоть надеть на правую ногу, снять крест и положить под пята в лапоть и произнести заговорную формулу: «Отдаю себя в руки дьяволам», после этого два раза перевернутся через голову (переворачивание — способ пребывания в потустороннем мире). Таким образом, неофит отрекается от христианской веры, взамен получает помощников. После этого колдун дает ему рекомендации, как вести себя дальше: «пройдет день на вечер, вынь ты тот крест на ветер, на стену повесь и придут к тебя дьявола» [Максимов 1987: 193]. Затем он дает ему соль и вар и объясняет, как с ее помощью портить людей: положить ее в то место, где может пройти жертва: «сохни, мол, тот человек, как эта соль сохнет станет; от-

ступите, мол, дьяволы, от меня и приступите к тому человеку» [Максимов 1987: 193]. После проделанных акции черти станут помощниками колдуна, он сможет вселять их в людей.

Затем вслед за колдуном неофит повторяет посвятельный заговор: «Стать мне на месте, быть ведуном, знали бы меня люди и боялись — добрые и злые. Не ведомые и знакомые <...> И будь то чистое место, на котором стою, нечисто, и будь тот ветер, на котором дышу, поганым» [Максимов 1987: 193]. В заговоре описана стратегия поведения неофита — достижение власти над людьми, которая выражается в том, что он будет внушать страх. Затем по приказанию колдуна Матюха лежит на земле. А колдун проводит магические обряды. С.В. Максимов определяет их «как вздор», вместе с тем поведение колдуна свидетельствуют о том, что в него вселились помощники, он переживает вселение в него животных: «кричал совой, и глухо лаял собакой, мяукал кошкой» [Там же].

После испытания страхом у неофита наступает разрядка: Матюха плачет, а Кузьма сообщает, что теперь он стал колдуном: «Знай же раз навсегда, что теперь ты колдун стал и будет тебе все по желанию твоему» [Там же: 194]. Новый колдун получает власть над людьми. Кабатчику старый колдун представляет Матюху как «новоставленного», просит дать им «как можно больше водки» и сообщает, что теперь его можно рекомендовать как колдуна, потому что он научился, как контактировать с лешим, напускать болезни и др. Неофит должен быть бесстрашным, не бояться никаких видений, в том числе огромных угрожающих животных, иначе его ждет смерть. Следует отметить, что старый колдун перед посвящением обязательно рассказывал о том, какие животные могут появиться во время обряда посвящения.

Иначе говоря, получение «тайного знания» включает получение сведений о том, какие образы могут предстать во время обряда посвящения, как их следует интерпретировать и какие действия производить: «Колдун Ванька Сибиряк одного парня звал в баню: «Придет черная собака, она выблюет и эту блевоту лизать» [АМАЭ. № 1682. Л. 44]. Речь идет о способности человека воссоздавать в своей

голове некие образы на основе описания, которое было передано ему в устной форме колдуном-учителем.

В описаниях обряда инициации в колдуны встречается еще один термин «беспамятство», т. е. неофит утрачивает способность осознанно действовать, а находится под воздействием колдуна: так, в рассказе «Про отца, как его учил колдун»: «Лы(е)соват ты, брат, когда приходишь ко причастию, против чаши не крестись, а когда поп подаст в ложечке. часть просфоры ты прими в рот, вино проглоти, а хлеб вынь изо рта и завяжи в платок. Потом возьми его с собой. В великий четверг повесь на дерево, отойди назад 50 сажень. Заряди ружье своей дробью, стреляй в этот платок». Что же, к удивлению моему, я прицелился, смотрю в цель, вижу Иисуса Христа на распятии. А сзади меня невидимый голос приказывает: «Стреляй». Тогда у меня ружье кто-то вышиб из рук. Я опомнился и прославил Бога, что еще не лишился благословения Божия» [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч .3: 89].

Неофиту нужно совершить страшный грех — отречься от Христа и родных: «А потом приходит ён (черт. — *Н.М.*) и спрашивает человека. А человек должен отречься от креста, от Пресвятой Богородицы, от всёй святыни и крест снять, положить род левую пятау, отворачивать назад и стрелять <...> А один так делал, испугался и отвернулся назад. Так назад отвернулся, смотрит — евоная родная мать стоит, Пресвятая Богородица стоит <...> и крестная мать стоит. И он их должен был убить, отречься от них. Тогда демон подтверждает и к тебе приступает, и что ты захочешь — пойдешь ловить рыбу, <...> наловишь рыбы, пойдешь стрелять, зайца где-нибудь за вухо зацепил <...> или ничего не зацепил — заяц твой» [Новиков, Тримакас 2001: № 6]; колдун предлагает неофиту выбрать помощника-животное, которое будет ему служить, а затем отречься от христианской веры. Неофит пугается и не находит в себе силы выполнить требования колдуна: «А он отвернул ружье назад, а сам не втерпел, струсил» [Там же].

Во время прохождения обряда неофита может испугать появление животных огромных размеров. Исследователи рассматривают их как «образы страха»

[Щепанская 2001]. Как уже говорилось, неопит должен лезть в пасть этого чудовищного животного. Кроме того, неопита пугает обстановка, в которой проходит обряд посвящения.

Чтобы инициация прошла успешно, неопит должен проявить недюжинную храбрость. Это нелегко, и часто испуганный посвящаемый на время теряет способность к деятельности. Если неопит преодолевает страх, он начинает по указанию старого колдуна проходить испытания.

Причина неудачных попыток инициации — в неспособности преодолеть страх. Во время ритуала непременно появляются помощников колдуна, нередко огромных размеров, это так называемые образы страха [Щепанская 2001]. Непреодоленный страх мог стать причиной того, что помощники уничтожали неопита. Если же он справлялся с собственным страхом, то приобретал власть над помощниками.

В другом описании обряда посвящения девушка испугана («обомлела, но молчит»), первые испытания два она проходит, однако не выдерживает третьего: «Наши девки пошли к одной колдовке, чтобы она научила их. А она из них только одну и выбрала. Посадила ее в комнату пустую и говорит: “Ты, дева, ничего не бойся”. — И вышла. Вдруг дверь открывается, входит медведь. Подошел к ней и стал ее гладить, она сидит молча. Ушел медведь. Потом волк ли че ли вошел. И выть ли че ли начал. Она все обомлела, но молчит. Только волк ушел, гадюка заползает. Стала вокруг ее шеи обвиваться. Ну, девка-то та не выдержала и давай кричать. Гадюка-то и уползла быстренько. Только уползла она, а старуха входит, говорит ей: “Дура ты, девонька, это я была”. — и выгнала ее» [Зиновьев 1987: № 255]. Обомлеть означает «обмереть, впасть в обморок, лишиться чувств, памяти, сознания» [Даль 2: стлб. 1569].

Сильный страх мог стать причиной болезни. При виде свиньи, у которой изо рта пышет пламя, и после требования колдуна лезть в это пламя неопиты от страха убегают и кричат, один из них теряет сознание: «Пошли к нему (колдуну. — *Н.М.*) учиться. Он, говорит, и говорит: “Ето, — говорит, будет в двенадцать

или в час ночи”. — “А мы, — говорит, дождемся”. — “Дождитесь”. Ну, потом, они сидят, дожидаются, а он вызывает свинью-ту. Ну он потом вызвал имя ее, а у ее изо рта вот пламя валит. Пламя! А он и говорит: “Вот лезьте в это пламя и потом, — говорит, — научитесь. Вот поймете. Че я знаю, и вы, — говорит, — будете знать”. А кто ж полезет? Они все испугались. Да все ко дверям. Да один за другим, один за другим поскакивали да по деревне-то побежали. А он пустил ее за имя. И они ревели каким страшным голосам, и матерям ревели и потом всю деревню подняли, что вся деревня соскочила, то че это у нас в деревне. И свинья бежит за имя. А один, говорит, без сознания вовсе был паренек» [Востриков 2000: 43].

Неудачник-неофит заболел и нередко вскоре умирал, при этом смерти предшествовали ей жуткие мучения. Так произошло с девушкой, не до конца «освоившей» колдовство: «Лет ей было двенадцать. Вот, значит, она училась где-то, читала книгу эту. Читала она ее, а потом, говорит, бросила ее или ково ли сделала с этой книгой... Была у них западня в подполье. Ну, она легла на эту западню... И заревела ночью: “Ой, задушили меня”. Та (бабушка. — *Н.М.*) “Да кто же тебя душить будет?” — “Ой, душит, бабушка”. Она встала, огонь зажгла. Когда огонь зажгла, та говорит: “Ой, задушили”, — и рвет все на себе. Потом давай перевертываться, давай перевертываться и давай скакать по избе. И до того скакала, что бабушку привели — прыскать на нее. И до того ускакала — упала. Они уж потом от нее спрятались под стол, под скатертью сидят. Она упала, а назавтра у ей язык весь вытащило, вытянуло, говорит. Молода она была и в положении» [Зиновьев 1987: № 260]. Вероятно, помощники внедряются в тело девушки, которая ведет себя как бесноватая. Она не может управлять ими, и помощники душат ее.

Причиной смерти неудавшегося неофита может стать «тайное знание», освоенное не полностью.

Страх — сильная эмоция, она оказывает значительное влияние на поведение индивида: «Интенсивный страх создает «эффект туннельного восприятия», т. е.

существенно ограничивает восприятие, мышление и свободу выбора человека» [Изард 2003: 311]. Ситуация становится источником страха в результате формирования реальных или воображаемых источников вреда или ожидания вреда. Страх приводил к значительным физиологическим изменениям в организме (повышению давления, учащению сердцебиения, изменениям состава крови и др.). Эти измененные функции организма приводили к искажению восприятия. Таким образом, страх является одним из способов введения в измененное психофизиологическое состояние. Сильный страх на краткий миг отправляет человека в небытие: выражение *обмереть от страха* [Даль 2: стлб. 1540]. Вместе с тем страх пробуждает в сознании человека ситуацию рождения. З. Фрейд пришел к выводу о том, что источником и прообразом аффекта страх является акт рождения: «ранее впечатление... от акта рождения, при котором происходит такое объединение неприятных впечатлений, стремлений к разрядке (напряжения) и соматических ощущений, которое стало прообразом воздействия смертельной опасности и с тех пор повторяется у нас как состояние страха» [Фрейд 1990: 188]. Герои мифологической прозы о посвящении колдуна, испытывая сильный страх, временно уходили в небытие, а затем возвращались к жизни, т. е. именно страх заставляет индивида прочувствовать смерть и последующее возрождение. В.Я. Пропп отмечал, что во время прохождения обряда инициации пытки, истязания, а также голод и ужас «должны были вызвать то состояние, которое посвящаемый считал смертью» [Пропп 1986: 89].

«Таким образом, можно предположить, страх был одним из способов введения в особое психофизиологическое состояние. Сведений о способах введения неопита- русского колдуна в эти состояния очень мало. Уже упоминалось о практике голодания неопита, кроме того, возможно, введению в «измененное состояние сознания» способствовали и другие факторы: чтение посвячительных заговоров старым колдуном или самим посвящаемым. В обрядах посвящения ученых ведьм на шабашах постоянно упоминается о танцах и песнях, так, в украинском рассказе солдат летит вслед за ведьмой: «Там играют и пляшут ведьмы, черти и

разные чудища; со всех сторон раздаются их дикие клики и песни» [Афанасьев Поэтические воззрения 3: 472]. Возможно, ритм песен и танцев, кинесика («скакания») также можно рассматривать как способ введения в особое психофизиологическое состояние.

«Прорыв» в сакральную сферу происходит в особом психофизиологическом состоянии, а погружению в это состояние способствует состояние аффекта — страха. На краткий миг человек расстается с жизнью и возвращается к ней, обогащенный опытом контакта с сакральным.

Возможно, кроме упомянутых способов — голодания, бессонницы — одним из средств, способствующих введению колдуна в особое психофизиологическое состояние, был алкоголь. Как известно, в других культурах для введения в транс широко используются наркотические средства.

Как уже говорилось, колдуны нередко сильно пьющие люди. По мнению исследователей, «опьянение имело ритуальный смысл и служило средством выхода за границы обыденного» [Холодная 2005: 112]. Опьянение способствовало установлению контакта с мифологическими персонажами. В прошлом эти функции выполняло прежде всего пиво, впоследствии они частично перешли к вину и водке.

Нередко именно в состоянии алкогольного опьянения колдун вступает в контакт со своими помощниками: «Черти Ване помогали, <...> он пьяный разговаривал с этими чертями. У моей сестры у мужа были биси. Он запьянствовал». Далее информант передает рассказ сестры: «Веду, он валится». «Она забранила, наколотила. “Дунька, хочешь я тебе ребяток покажу?”. Помалу два бесенка заскакали. Я зарывкала: “Ради бога, убирай”. Не стало. Он ушел в сторонку, в кусты. Дадут работу какую (занять чертей. — *Н.М.*). <...> Вышел, а его не валяет, не толкает» [АМАЭ. № 1618. Л. 29]. Во время контакта с чертями колдун пьян, после этого он внезапно трезвеет.

Водка и вино, на наш взгляд, являются одним из способов введения колдуна в особое состояние — состояние измененного сознания, в котором он отправляет

магические практики. Так, колдуна, приглашенного «править» свадьбу, «еще в дверях встречает сам хозяин с низким поклоном, со стаканчиком водки. Вторую чарку колдун попросит сам и затем уже смело начинает кудесить с целью предупредить возможность порчи... На свадебном пиру принимает первые чарки и напивается прежде всех до полного бесчувствия. Только тогда его увозят домой с выговоренными подарками, сверх денег: холстом и расшитыми в узор, но не в кресты. полотенцем» [Максимов 1994: 100].

Описание состояния колдуна или «знающего» во время отправления магических практик напоминает поведение пьяного человека. Выражения, характеризующие алкогольное опьянение, могут означать полное или частичное лишение способности передвигаться: «Не тот пьян, что двое ведут, третий ноги расставляет, а тот пьян, кто лежит, не дышит, собака рыло лижет, а он не слышит», «На воде ноги жидки, а на вине жиже того» [Даль Пословицы 3: 209]. Пьяный человек утрачивает способность говорить: «Лыка не вяжет. Будто язык в киселе. У него язык ниткой перевязан. Язык размок» [Там же: 202]. Выражения, обозначающие состояние сильного алкогольного опьянения, характеризуют его как временное безумие, утрату ума. Кроме того, алкогольное опьянение связано с разрушением целостности. Состояние пьяного сравнивается со смертью или состоянием «чужого»: «Мертвецки пьян»; «Пьян — не свой, сам себе чуж» [Даль Пословицы 1: 365].

Таким образом, состояние алкогольного опьянения человека сходно с лиминальным состоянием персонажей обрядов перехода, а также с состоянием колдуна во время проведения обрядов: сравнение со смертью, утрата способности передвигаться, говорить, временное безумие, утрата разума.

В славянских языках некоторые выражения применимы и к пьяному, и к колдуну, например, у украинцев и белорусов выражение «муха в носу» обозначает колдуна. Выражения «с мухой» (рус. — «убить муху», «под мухой») означают, что человек находится в состоянии алкогольного опьянения. Эти выражения обо-

значают также глупость, сумасшествие, гнев, коварство и др. [Терновская 1984: 120, 122].

Как уже говорилось, перед проведением обряда посвящения неопит и старый колдун не спят в течение суток и все это время пьют водку в кабаке [Максимов 1987: 189]. Здесь опьянение является не только способом введения в измененное состояние сознания, она также имеет инициационное значение. В русских былинах перед поединками и битвами герои пьют зелено вино, которое вводит их в особое состояние, близкое к безумию, наделяет нечеловеческой силой и делает бесстрашными: «Без него не только не обходится ни одного почестнаго пира в светлой гриднице Владимировой, но даже как будто не совершается ни одного богатырского состязания, — словно оно развязывает могучие руки родной удали, точно окрыляет ни знающий ни в чем себе преграды-укороты дух богатырский» [Коринфский 1905: 214]. Так, в былине о Дунае, посылая его своим сватом в Золотую Орду, Владимир подносит герою «чару вина в полтора ведра, турий рог меду сладкого в полтретья ведра»:

Выпивает он, Дунай, чару тоя зелена вина
И турий рог меду сладкого;
Разгоралася утроба богатырская,
И могучие плечи расходилися;
Как у молода Дуная Ивановича» [Коринфский 1905: 215].

Герой сказки выпивает «сильной» воды =ведро и более вина или три стакана водки и приобретает непомерную силу. Символический ряд с оставляют: сильная (живая) вода — вино- водка. В сказке «Три царства — медное, серебряное золотое» герой выпивает «сильной воды», которая делает его «сильно могучим богатырем»: «Теперь захочу — весь свет переверочу» [Афанасьев Сказки: № 129]. В сказке «Иван-царевич и Марфа-царевна» герой выпивает полведра, ведро и полтора ведра вина и после этого приобретает необыкновенную силу: «легонько мет-

нул камень в полтора тысячи пудов» [Там же: № 125]. В сказке «Королевич и его дядька» леший поит героя водкой: трижды наливает ему по стакану. На третий раз на вопрос «Какова твоя сила?». Королевич отвечает «Да если б утвердить столб от земли до неба, я бы всю вселенную повернул» [Там же: № 123].

Таким образом, водка и вино — замена «живой» воды, являются не только не только средством введения в особое состояние, но и способ увеличить магическую силу.

Соитие колдуний с мифологическими персонажами — также один из способов контакта с ними и, как представляется, способ введения в особое психофизиологическое состояние, в котором этот контакт возможен. Во время соития колдуньи получают информацию — приказание портить кого-либо: «К колдуньям <...> черт-любовник ходит не тайком, а летает в полночь в виде огненного змея и, наслаждаясь с ней любовными утехами, в то же время внушает ей совершить какой-либо новый грех, новое колдовство» [Русские крестьяне год, т. 5, ч. 3: 396].

Во время обучения колдун испытывает мучения — его *ломает*, причем боль настолько сильна, что он готов покончить собой. «Ломка» определяется воздействием помощников. Слово «ломать» связано с представлениями о разрушении целостности, уничтожении, т. е., как уже говорилось, во время обряда посвящения тело неопита расчленяется и приносится в жертву помощникам.

Обрядовая лексика является источником сведений об измененных состояниях сознания, которые ритуальный специалист испытывает при насылании болезней и лечении. Перед обрядом его «мает». Представляется, что тяжелые психофизиологические состояния колдуна объясняются вселением в него помощников. Прямой контакт с нечистой силой и позволяет колдуну входить в ИИС. При этом он испытывает «магический жар» — свидетельство утраты человеческой сущности.

Ощущение магической силы обозначают и по-другому — «находило»: «На мене таке надійде, шо треба комусь дати (наслати болезнь. — *Н.М.*)» [Колодюк

2006: 38]; «Вона і кричить, і плаче, і шо хочь таке робить. Йй треба тіки кому дать, вона може і матері своїй дать» [Там же].

Окружающих часто пугают особенности поведения колдунов; так, кажется, что они часто разговаривают сами с собой, отмахиваются от кого-то: «Она глухонема была, говорит, говорит, ничего не понять, все махается. Она дрова было пилят да ногой пихат, уйди да уйди. Ей батька чертей отдал» [Черепанова 1996: № 326].

Во время отправления магических практик колдун может потерять сознание, дрожать и даже биться в судорогах. Все это показатели вселения духов.

Колдуна, который пытается отыскать вора и навести на него порчу, сначала корчит, он дрожит, затем он шипит, ревет, скрипит зубами. В общем, он переживает превращение в архетипическое существо. По мнению Белика, «в самом общем виде мужской транс представляет собой поиски видений, в процессе которых участник учится трансформировать образы (от ужасных к эйфорическим), одерживает воображаемые победы, просит силы у духов» [Белик 2006].

Этот исследователь приводит интересное сравнение особенностей мужского и женского ИСС: «Физически пассивный участник трансa психологически активен в ритуале. Он играет активную роль — борется, сражается, одерживает победы, в том числе сексуальные (правда, в своем воображении). Более того он участвует в трансформации образов, по существу, иногда корректирует содержание фантазии (как в некоторых снах, когда мы можем вмешиваться в ход событий). Пассивность его выражается в механической неподвижности тела, расслабленности, но это не исключает статичную напряженность, связанную с работой мозга. Таким образом наблюдается парадоксальная ситуация — сверхактивность мозга при телесной неподвижности, очень похожая на течение быстрого сна (со сновидениями)» [Белик 2006].

В других примерах описания особого психофизиологического состояния «знающего» в обряде отыскания потерявшейся лошади используется лексика со значением «падать», «биться», «терять сознание», «быть терзаемым»: «Он упал на

то место, где стояла лошадь и долго лежал. Затем определил, что «земля стонет с левой стороны». Как подкошенный, снова упал на землю с криком: “Эй, вы. Помогайте”. Долго он лежал и начал стонать, биться. Мне даже страшно на него было смотреть, как его нечистая сила-то терзала. Смученный, весь в поту, он встал на ноги и пошатывается; едва до избы добрался» [Русские крестьяне 2008, т. 6: 336].

Нередко особое состояние колдунов связывается с периодом новолунием, колдуны впадают в состояние безумия, в них самих вселяется бес («бесятся»), их корежит (значение слова — «гнуть, ломать; бить; чувствовать припадки болезни» [Даль 2: стлб. 109], «скрючивать, трясти (о лихорадке» [Фасмер 2: 325]: «Они делают это все (зло. — *Н.М.*) на новолуние и на исход луны, и вот если они не найдут человека, они потом бесятся, их корежит. Они обязательно кому-то должны сделать зло, иначе их самих потом это самое все... на них все это переворачивается. Одна вот как из волховиток-то ниче не могла сделать» [Ермакова 2005: 103].

Волховитка в этом состоянии хватает грабли и бегаёт кругами. Соседка советует: «Дак ты че, говорит, бегаешь с граблями, взяла бы литовку да хоть канаву бы прокосила» [Там же: 103]. Вопрос соседки выводит «знающую» из состояния забытья, в котором она находится. «Она как вот как очнулась от испуга. Сразу во двор как убежала и больше не вышла со двора» [Там же: 103].

Во время отправления магических практик колдунья пребывает в весьма болезненном состоянии: она дрожит, глядит безумными глазами, лишается чувств; колдун проведения обряда часто заболевает.

Как уже говорилось, колдун находится в связи с результатами своей деятельности; так, когда находят средство, с помощью которого он навел порчу, и сжигают его в огне, его «корежит», становится «невмоготу» (бьет дрожь и судороги, которые невозможно терпеть) и он прибегает в дом, где это происходит, что-нибудь просить: «Она, эта, например, сделала худо, а эта возьмет — добро. Она эту, ту старуху-то на ковер вызывает, ну, по-своему там на сковороду. Вот там

проколет, если сделают килу или че. Она, знаешь че, все одеревенеет, она этот гной на сковороду какает, и та старуху-то и ходит и в ноги падат этой, она добро делат-то <...> А вот горячу сковороду на угли ставят, ты придешь... тебя килу сделают, меж пальцев бывает, паховая. всякая кила бывает. И вот ее прокалывают деревянной этой, вот веретешко что ли, деревянно-то... Вот проткнут и на сковороду тебе, она заговариват. А гной-то капат, он кипит на сковороде-то. А той (колдунье. — *Н.М.*) уже все там, невмоготу, видно, начинается. И вот она приходит к этой, в ноги падат, что больше не буду, мол, делать это» [Востриков 2000: 44–45]. Народная интерпретация этого представления заключается в том, что на колдуна воздействуют помощники: «Килы (опухоли. — *Н.М.*) сажают по ветру, есть такие люди. А когда гной в печку бросят, кто навязал — прибежит. Биси подталкивают» [АМАЭ. № 1619. Л. 39].

Состояния колдуна во время отправления магических практик нередко описываются в тех же терминах, что и состояние больного (испорченного колдуном) человека (дрожит, корежит, зевает и т. д.). Это свидетельствует о том, что происходит нарушение целостности тела колдуна: именно в этом состоянии он может осуществлять контакт с потусторонним миром.

Обрядовую деятельность колдуна обозначает еще один термин — «шутит». Глагол «шутить» обозначает не только «говорить, делать что-то ради потехи», но и «наводить порчу», «колдовать». «Я тоже позевкана (т. е. испорчена) <...> пошучена была» [Черепанова 1996: № 357]. При поиске чего-нибудь говорят: «Шут, шут (вариант — бес), поиграй и отдай».

Этимологически «шутить» родственно балт. словам со значением безумствовать. Таким образом, «шутить» означает особое поведение колдуна, напоминающего во время обряда безумного человека. Как уже говорилось, «шутить» по отношению к колдуну — означает также «портить свадьбу», в том числе — вводить жениха и невест в состояние «временной смерти». Возможно, «шутить» по отношению к самому колдуну также означает и его особое психофизиологическое состояние во время проведения обрядов, сопоставимое с «временной» смертью:

Близость представлений о смехе и смерти подтверждают пословицы: «Шутник покойник: пошутил да и помер» [Даль Пословицы 3: 308]; «Надорваться со смеху. Смехом бока надсадил», «Все со смеху покатились. Со смеху не лопнуть бы» [Даль Пословицы 3: 309], а также фразеологизм «умирать от смеха». Некоторые из этих выражений также связаны с обозначением болезней, например, «надорваться», «надсадиться», «надсада» — болезнь, вызванная переноской тяжестей.

Вместе с тем многие акции колдуна на свадьбе вызывают смех и радость у присутствующих. По мнению исследователей-психологов, радость, сопровождающая смех, является одним из способов введения в особые психофизиологические состояния: «Взаимосвязь между радостным переживанием, ощущением энергии и чувством компетентности вызывает то трансцендентное чувство свободы, которым часто сопровождается эмоция радости — чувство радости за пределы собственного «Я» и обыденной реальности, чувство соприкосновения с непостижимым и вечным» [Изард 2003: 153].

Так же многозначен глагол «подыграть», которое в обрядовой лексике и обозначает свадебную порчу: «Дружки были, дак могли подыгратья над свадьбой: песку насыпет, кони встанут как вкопаны и не идут дале» [Востриков 2000: 65]. Этот глагол многозначен: «подыграть» означает и «подшучивать, тешиться», и «издеваться, злорадствовать». Лексика со значением корня игр- — также обрядовая лексика, связанная с сакральными ситуациями [Бернштам 1988: 11]; например, игранье — «исполнение ритуальных языческих песен и плясок; ритуальные языческие игры» [Словарь XI–XVII 6: 81]. В русской традиции глагол «играть» означает иногда выход за границы реальности, например, «истерический припадок, сопровождающийся криком» [Словарь XI–XVII 6: 82]. «Игрецом» именуется нечистый или злой дух, бес. Этимология слова «игра» связана со словами со значением «кричать, шуметь» [Фасмер 2: 116]. Таким образом, «подыграть» также обозначает состояние колдуна и других участников обряда во время проведения обрядов. Деятельность колдуна на свадьбе в позднее время воспринимается как

«игра в разрушение»: он препятствует установленному порядку, нарушает нормы, иначе говоря — способствует наступлению хаоса.

Одна из функций колдуна — обманывать, морочить. Как уже говорилось, понятие «обман» связано с представлениями о волшебной силе, а также означает «казаться, представляться», т. е. мерещиться. Слово морочить связано с мраком, тьмой. Представляется, что лексемы «морочит», «обманывает» также обозначают состояние колдуна во время проведения магических практик: он сам находится в «пограничном» состоянии: морок — «обморок, припадок, омрачение ума» [Даль 2: стлб. 910]. Мара — «мана, блазн, морок, наваждение; призрак, наваждение; обман чувств в самый призрак [Там же]. Мара — также обозначение мифологических персонажей: домового или кикиморы, которые путают и рвут пряжу. Морок и мара — также обозначают «знахарское умение и знание», мороковать — «обладать знахарским знанием» обозначение магических практик. *Морокун, морокунья, морокуша*- «отгадчик, знахарь, колдун, ворожея» [Там же].

Колдун испытывает необычное психофизиологическое состояние и в момент утраты магической силы. Так, в сибирском рассказе о том, как более сильный колдун лишает колдунью силы магическим средством, добавив в еду высушенных собачьих испражнений: колдунья «куском макнула в кулагу и только ее надкусила — сразу на пол, пена изо рта, бить ее стало. <...> Я выскочил, отца отправил, сам боюсь. <...> Отец рассказывал: вот ее хлестало, аж волосы на себе рвала. <...> И с тех пор она уже ничего не могла» [Зиновьев 1987: № 190].

Колдун-пастух, пасший скот с помощью магических червей, в тот момент, когда они сгорают, испытывает ужасные мучения, на время теряет рассудок, долго болеет. После выздоровления он теряет свои магические способности [Устное сообщение Д.А. Баранова. Вологодская обл.].

Этнографическая литература изобилует ужасающими описаниями кончины колдуна, который не передал магической силы. Иногда они описываются в тех же терминах, как и его состояние во время отправления магических практик. Колдун, который навязывал килы: «больно тяжело умирал, его маяло» [АМАЭ. № 1561.

Л. 31]; «Не сдал колдовство перед смертью, дак его долго мучило» [Добровольская 2001: 99].

Перед смертью колдун, как и все умирающие, постепенно утрачивает признаки живого человека, но его отличие от обычных людей заключается в том, что он приобретает признаки животных — вселившихся в него помощников: «Ведьмы прападали, дак па-сабачьи визжали, па-котячьи. У них враг унутри, черт» [АМАЭ. № 1230. Л. 73].

В рассказе о «наученой колдунье-ведьме»: «Под конец черт старуху замучил. Она сделалась как бешеная и злая, как зверь <...> Раз она соскочила со своей кровати ночью и растянулась посреди избы, потом с полу встала и полезла под печку. Там она по-собачьи брехала, по-кошачьи мяукала и, наконец под утро вылезла из-под печки и легла на пол. Народ собрался к ней и смотрит на все это с ужасом, а колдунья все еще мучится. На груди у нее собралось несметное число змей и ящериц, и все они ворочаются на ней, как масса червей в навозной куче: одни лезут в рот, другие в уши, а старуха мотает головой, да поминутно высовывает язык. Наконец она перестала дышать, только гады производили шум» [Колчин 1899: 65].

Колдуны перед смертью ведут себя, как испорченные ими люди: они сходят с ума, в них вселяются помощники, которых после их смерти либо вселяются в кого-либо из живых, либо их уничтожают — сжигают, либо остаются в теле «знающих», благодаря чему они превращаются в «возвращающихся мертвецов». В русской традиции также зафиксированы некоторые особые психофизиологические состояния знахаря. Знахарь, как и колдун, может проходить испытания во время получения знания. В число этих испытаний входит болезнь. Так, В.Н. Добровольский в Смоленской губ. записал мифологический рассказ о женщине, которой проезжие немцы дали какие-то травы. Они сообщили ей, что после первого приема трав она будет долго спать, после второго раза «скореежит ее и дуже худо будет», после третьего приема женщина идет в баню: «Сошла с нее

шкура». После этого женщина стала знахаркой и костоправкой [Добровольский 1891].

Как уже говорилось, некоторые знахари наделяются способностью лечить после обмирания. Так, обмиравшая старушка «вернулась домой, потому и проснулась. Еще она сказала, что может лечить от всех болезней. И стали к ней ехать отовсюду люди — и всех она лечила» [АКНЦ. Ф. 196. Л. 371].

В описаниях получения «тайного знания» — заговоров, т. е. заговоры также обладают некоторым «весом»: так, во время передачи заговоров бабушка водила внуку вокруг болота, и та испытывала ощущение «груза», тяжести [Харитоновна 1999].

Как уже говорилось, знахарь во время обряда лечения «воспринимает» болезнь: «Знахарь берет ковш воды, кладет туда горячих углей и щепоть соли, и втихомолку начинает шептать какие-то слова... тут вдруг начинаются с ним корчи, судорога и зевота, которые служат к убеждению зрителей, что больной точно испорчен, и эту порчу знахарь теперь принял на себя» [Доброзраков 1853: 53]. Со знахарем происходит то же, что и с колдуном, когда в него вселяются помощники: корчи, судороги зевота, т. е. он тоже «вмещает» помощников колдуна. Это же состояние характерно для его пациента и его пациент: дрожь, зевоту, жар, потерю памяти.

Наиболее распространенный мотив быличек о лечении порчи, сглаза — знахарь зевает в момент извлечения болезни [Новиков, Тримакас 2001: № 24]. Зевает знахарка, когда сталкивается с тяжелым случаем сглаза; обычно после этого она заболевает сама и вынуждена лечить себя самое. Зевать — означает не только физиологический процесс, *зевать, озевать* — сглазить, опризорить; *озев* — «сглаз, призор, порча, напущенная болезнь» [Даль 2: стлб. 1702]. Следует отметить, что одним из признаков наступления такой болезни является зевота; она свидетельствует о проникновении в его тело болезни. Во время лечения болезнь переходит на знахаря, об этом свидетельствует зевота знахаря во время проведения обряда изгнания болезни.

По мнению А.Г. Козинцева, зевота «временно подавляет речь и “отменяет” культуру» [Козинцев 1999: 113]. Зевота свидетельствует о том, что знахарка вступает в контакт с мифологическими персонажами, а остановка речи и «отмена культуры» — условия проведения этого контакта.

Существуют представления и том о том, что зевоту человек испытывает после проведения обрядов наведения порчи: «А худых я не взяла слов, у мея отец знал всякие. <...> Мне отец не советовал: не надо этих. Когда поделаешь это, то потом <...> хамкаэш, зеваэш — тебя ломаэт» [Жаворонок 2002: 298]. Болезнь остается в его теле еще некоторое время после проведения лечебного обряда, в некоторых случаях требуются дополнительные обрядовые действия по ее изгнанию.

По словам современной знахарки, которая сильно зевает во время обряда лечения, именно через зевоту она воспринимает болезнь от человека, которого лечит: «На тебе столько (болезни. — *Н.М.*), я на себя взяла, через зевоту» [ПМА. Ленинградская обл., Луга. 2007]. По словам больного, он, наоборот, в это время почувствовал облегчение, т. е. болезнь с него перешла на знахаря.

По терминология современной «знающей» — она тратит энергию и зевает: «Во время беседы «позевать начала» — я вот налаживаю, пока налаживаю, я вся позею, ну, как, всю энергию, говорит, забирает эта» [Ермакова 2005: 109].

После лечения «знающая», на которую перешла болезнь, описывает свое состояние: «Сильно болею. Лежу лежко <...> шибко тяжело с головой и организма вся слабая» [Ермакова 2005: 88]; «А это, значит, ну, много силы надо. Я вот которого человека вот если полечу и чувствую, что ему вот легче, а мне-то потом. <...> Пока я отойду, спокойно наберусь сил. Надо с этими, с силами, с духами-то, с ими бороться. <...> Так человеку плохо, что он приезжает вот, считай, ни живой, ни мертвый» [Там же: 68–69]. Знающая на время утрачивает способность передвигаться, она чувствует тяжесть (присутствие болезни) и потерю жизненных сил.

В момент лечения знающий забывает заговор, на время утрачивает память: «Че-то я забыла, наверное, ее (заговор от уроков. — *Н.М.*). Я уж когда-то не лажу-то. А вот который раз вот сразу налажу, а который раз, наверное, шибко там напужены или изурочены — я ни в какую. Не могу ни слова вспомнить и все, хоть убей. Шапчу, шапчу — нет, не могу вспомнить» [Там же: 48]. Вероятно, это является подтверждением того, что в крови больного заговоры вступают в борьбу с локализованной там болезнью.

После лечения состояние «знающего» описывается в терминах, обозначающих «тяжесть», а вылечившегося больного — «легкость»: «Тяжело как делается, голова какая-то не моя делается» [Там же: 92]. Сама себя почти не лечит: «Бывает [после лечения] и тяжело. Я тоже так водичку наговариваю, у меня святая водичка попою» [Там же: 138]. Следует отметить, что один из обрядовых терминов — *пользовать*, который означает «лечить», восходит к представлениям о легкости; так, *польга* — 'облегчение', 'помощь', особенно в лечении [Колесов 204: 205].

Порча из тела больного не уходила во внешний мир, а переселялась в тело знахарки, и лишь потом — при проведении дополнительных обрядов — изгоняется и отправляется к «старому хозяину», т. е. возвращается в тело колдуна. Иногда знахаря после проведения лечения порчи рвет, вероятно, таким образом, из его тела выходит болезнь: «Если человек спорчен, я блюю, меня рвет» [Арсенова 1999: 14].

После проведения сеанса лечения тяжелой болезни, по словам знахарки, она утрачивает реальное ощущение времени и места: «иду, не знаю куда», т. е. знахарь утрачивает на время сознание. Подобные состояния основаны на представлениях о переходе болезни от больного на знахаря — изгнании болезни во внешний мир или к ее хозяину.

Некоторые из описанных признаков состояния знахарки в период лечения болезнью свидетельствуют о контакте с мифологическими персонажами — болезнями: зевота, дрожь, жар и др.

Психофизиологическое состояние колдуна и знахаря в момент контакта с иным» миром сопоставимо с состоянием больного, прежде всего — испорченного колдуном. Это позволяет сделать вывод о том, что во время проведения обрядов в колдуна и колдунью вселяются их помощники. Болезнь также на время внедряется в знахаря, проводящего лечебный обряд — изгнание болезни из тела больного. Состояния «знающих» также напоминает «лиминальное состояние» (временную смерть) в обрядах перехода.

Таким образом, ритуальные специалисты владели особым видом «тайного знания» — знания о том, как входить в особые измененные психофизиологические состояния, основная функция которых, по мнению Белика, «состоит в преодолении эмоциональной асинхронии в группе, в межличностных взаимодействиях, а также на других уровнях (рефлексивном, биохимическом, ритмико-циклическом)» [Белик 2006]. Кроме того, знание о том, как входить в подобные состояния, позволяет ритуальным специалистам способствовать снятию напряженности в социуме, понижению конфликтности.

Исследование этих состояний и способность ритуальных специалистов входить в них позволяет уточнить представления о «тайном знании» и магической силе «знающих», их природе и функциях.

4.2. Психофизиологические состояния больных: икота, кликуша

Жертвы колдунов и прочих «знающих» тоже связаны с потусторонним миром. У некоторых из них появлялись новые знания и способности: провидческие, лечебные и т. п. Провидческие и целительские способности относятся к разряду «тайного знания». Подобные ритуалы проводились в особых психофизиологических состояниях. Большей частью такие больные были женщинами. По мнению Э. Бургиньон, можно выделить два типа ИИС — мужской и женский [Бургиньон 2001]. А.А. Белик характеризует психосоматические особенности транса одержи-

мых: «В одержимом же трансе присутствует нередко максимально возможная активность тела женщины, при психологической пассивности в образно-символической сфере» [Белик 2006].

Врачи и этнографы обращали внимание на имитационный характер поведения бесноватых [Краинский 1900, Бехтеров 1999]. Члены традиционного социума нередко наблюдали за поведением кликуш, икот, бесноватых; например, во время пения Херувимской песни во время литургии верных на Пасху, иногда помогали им. Некоторые женщины, обладающие знанием о том, как ведет себя кликуша во время приступов, со временем начинали «выкликать» сами. Обычно это происходило в определенных жизненных ситуациях: неудачный брак, жизнь в чужой семье, нахождение в недоброжелательной обстановке и т. п. [Максимов 1994: 130–133]. «Тайным» знание становится только, если оно покреплено действием, используется на практике.

Люди, которых «знающие» превратили в животных или предметы, находятся в ИСС, утрачивают п память и сознание. Случаи, когда колдуны сами превращаются в животных или предметы, не зафиксированы, но наличествуют описания невольных оборотней: «Шел я за попом причастить умирающего деда. Это был третий или четвертый день Святков. Луна ярко светила. <...> На меня набросился огромный волк и укусил, но не больно. <...> Я хотел было закричать, но завыл по-человечьи, руки у меня покрылись шерстью, я, словно кто меня насильно гнул, пригнулся к земле и на тени увидел, что я как есть настоящий волк и с хвостом. Хотел было перекреститься, но я не мог, заплакал и побежал». Первое чувство, которое испытывает оборотень, — страх. Далее следует рассказ о пребывании в шкуре волка в течение семи лет. Первое, что испытывает превращенный — ощущение тяжести, затем — страх, сопровождаемый плачем. В течение всего пребывания в шкуре волка превращенный постоянно испытывал тоску. В данном случае тоска связана с утратой человеческого облика [Русские крестьяне 2004, т. 3: 400–401]. Состояние оборотня можно сравнить с состоянием испорченных людей.

Грусть и страх — эмоции оборотня, он издает звуки, не похожие на вой волка: «Вовкулаку легко отличить от обыкновенного волка: у него вокруг шеи белая полоска, глаза человечесьи и воет он не по-волчьи, а словно стоит и плачет» [Терещенко 1848: 38].

Иногда оборотень утрачивает сознание, когда начинает есть сырую пищу (зарезанную волками лошадь), т. е. когда он приобщился к потустороннему миру: «С этого самого раза оборотень и язык волчий стал понимать, стал и разговаривать с волками, а все человеческие помыслы из головы совсем вышли, одно слово, сделался настоящим волком» [Железнов 1910: 284].

Сознание возвращается к оборотню, когда истекает срок его пребывания в облике животного: «Через три года, вдруг ним с того, ни с сего, пришел оборотень в человеческий разум и вспомнил прежнюю свою человеческую жизнь» [Железнов 1910: 285].

Оборотень ощущает волчью шкуру как одежду. Одежда рассматривают как двойник, как продолжение человека: одно из обозначений оборотня — «обертень», «обертыш», однокоренные с этим слова также обозначают ритуальных специалистов — обертиха, обертун — «колдун, знахарь», а также — одежду — обвертень — «широкая одежда» [Даль 2: стлб. 1499]. Избавление от волчьей шкуры означает лишение признаков животного: «Вдруг чувствую я, будто лопается что на мне. Шкура-то волчья как кафтан с меня слезает, а сам лежу гол, как родился сейчас» [Марков 1887: 19]. Снятие признаков животного, в которое превращался юноша, означает рождение нового человека — взрослого мужчины. Оборотень переживает ощущения пребывания в образе животного.

О том, что человек одержимым бесом и находится в особом психофизиологическом состоянии, говорят многие признаки: непривычное поведение, обнаружившаяся способность прорицать, загадочная речь, подражание голосам животных. Физиологические и психические состояния больных во время приступа описываются следующими лексическими конструкциями: «метаться», «корчиться», «кричать голосами разных животных», «падать на землю», «терять сознание» и

т. п. Следует отметить, что в таких же терминах описаны состояния ведьм и колдунов во время проведения обрядов. Икота во время приступов больного испытывает страшные ощущения: он бьется в судорогах, его корчит.

Икоты, проникая в тело человека через рот при нарушении речевых запретов и предписаний (упоминании нечистой силы, например), постоянно просят у колдуна работы, которая заключается в причинении вреда человеку. Иногда икота в виде животного имеет необычные признаки: например, двухголовая ящерица, у которой одна голова спереди, другая — сзади. Это подчеркивает ее связь с потусторонним миром.

Икота вызывает мучения человека, грызет его изнутри. Нередко ее вселение сопровождается тоской, жаром. 16-летняя невеста Ненила Еремеева за свадебным «почувствовала, что внутри ее как огнем зажгло» [Беляев 1905: 159]. Это и есть свидетельство вторжения духа болезни.

Н.В. Краинский описывал характер кликуши в повседневной жизни: «По характеру кликуша раздражительна, замкнута, мало общительна» [Краинский 1900: 25]. В отсутствии припадков кликуша «кротка, терпелива, честна, бесхитростна, незлобна» [Там же: 26].

Состояние больной во время приступа похоже на то, что испытывает колдуня при проведении магических процедур: ее «ломает», она дрожит, впадает во временное безумие? кричит. Такие приступы нередко случались в церкви.

В подробном описании А.Н. Минха поведение больной во время припадка [Минх 1890: 15] тоже напоминает состояние колдуна или ведьмы во время обряда: тело женщины сводит судорогами, она бьется в конвульсиях, теряет сознание. Затем больная ощущает выход «духа» из тела и возвращение. Этот текст очень напоминает приведенное выше описание колдуньи во время проведения обряда — пена из рта, мутные глаза и пр. [Максимов 1994: 126]. В других описаниях после припадка отмечено состояние глубокой прострации [Краинский 1900: 25]. Как правило, обряд сопровождается амнезией (потерей памяти), и присутствующие должны усвоить информацию, переданную одержимой.

Одержимые бесом наделяются необычной силой. Колдун Григорий портит женщину: «Дал ей винца, ударил по плечу, ну, и пошло с ней, она бросаться, взбесилась, так что десять человек не сладили» [Весин 1892: 71]. Больная как бы сливается с существом, локализованным в ее теле [Белик 2006].

С одной стороны, больной выделяет инородное существо внутри себя, с другой — ощущает отождествление с духом. Одна из особенностей икоты — речевое поведение. Нередко икота непристойно ругается сдавленным, утробным голосом. Часто называются имя наславшего колдуна и описываются обстоятельства, как и когда инородное существо проникло в тело. М.Д. Торэн определяет этот тип икоты, как икота-говоруха: истерическое заболевание, при которой во время приступов в больном начинает говорить чужой голос, иногда членораздельно, иногда междометиям; называлось это «икотой говорить» [Торен 1996].

А.А. Панченко выделил три основные особенности речевого поведения типа одержимых: 1) нечленораздельные крики, косноязычное бормотание, 2) подражание голосам животных, 3) перемежение с речью демона или собственной речью» [Панченко 2002: 327].

Г. Попов описал этот тип речевого поведения: «Апрасюха бросила кричать кукушкой, залаяла по-собачьи, а потом заговорила: «вы што там балакаете? штоб я сказала вам, хто меня испортил? Не скажу, не скажу! Ха-ха-ха! чав-чав-чав! Куку-ку-ку!» — «Послушай, Осип, ты бы положил ей на грудь поклонный крест», — советуют мужу. — «Не хочу, ой, ой, не хочу! Не буду, не буду! — кричит Апрасюха». Муж берет из божницы крест и несет к больной. — «Гав-гав-гав, — лает она на крест и начинает биться и метаться, когда хотят положить его на грудь: ой, тяжко, умираю!» — кричит Апрасюха» [Попов 1903: 377].

А.А. Панченко обнаруживает противоречия в хтоническом облике внедряемого персонажа и его вокативными характеристиками (крик кукушки, лай собаки, ржание лошади, мяуканье кошки и т.д.). По мнению исследователя, это эти особенности «довольно легко укладываются в рамки славянских народных представ-

лений о материальных формах существования души умершего или спящего человека» [Панченко 2002: 337].

Доказано, что основа поверий о вселении в человека «нечистого духа» — архаические представления о покойниках, которые по тем или иным причинам не могут перейти в загробный мир. Их еще называют «заложными» [Попов 1903: 380, Виноградова 2000 б: 44–45].

Следует также отметить, что в восточнославянской традиции колдуньи наделены способностью переживать превращения в различные образы — животных и птиц, голоса которых исходят из испорченных, за исключением кукушки. Кукушка, по народным представлениям восточных славян является олицетворением души умершего. Также есть свидетельства о том, что внедрившееся в больного существо может иметь облик вороны; так, судебном деле XVIII в. крестьянки девки Арины Ивановой, «у которой во утробе имеетца дьявольское навождение и говорит человеческим голосом, когда же дьявол оставил девку Арину, то свидетели (караульный и монахини) подтвердили, что «из гортани-де незнамо что вышло, подобно как ворона мокрая, и дьявольского навождения во утробе у ней не стало» [Смилянская 2003: 153].

Исследование речевого поведения кликуш и икот позволяет уточнить представления о помощниках колдуна, их связи с миром мертвых. Следует отметить, что типологические сходный персонаж коми у коми — шева — может иметь образ вороны, петуха и во время приступа больная имитировала поведение птиц.

Еще одно архетипическое переживание икоты и кликуши — больная ощущает внутри себя беса, имеющего собственное имя, причем это имя исключительно мужское. По севернорусским представлениям, для одержимых бесом женщин во время приступа характерен мужской стереотип поведения. На Северной Двине нами были записаны былички о женщине, в которую вселился бес (икота): «У ней икота был посажен молодой парень Федька». У икоты был мужской голос. Икота была наделена даром ясновидения, за пророчества она брала плату табаком. К молодым женщинам — посетительницам она проявляла сексуальный интерес:

“Приходи, что таися. Табаку принесла. Я — Федька, молодой парень ты молодая, красивая. Запри дверь”. Женка все заперла. Он наскочил на нее» [АМАЭ. № 1619. Л. 34]. По мнению Белика, в ИСС для одержимой происходит следующее: «Она перестает быть собой, идентифицирует себя с более могущественным Другим. Кстати, в ритуалах подобного рода может имитироваться, а может и реально осуществляться открытое сексуальное поведение» [Белик 2006].

Эти переживания сходны с переживаниями женщин у коми, в которых вселилась шева: так, женщина с шевой отказывается выполнять женскую работу: печь хлеб, нянчиться с детьми. Успокаивает ее курение. Чаще всего она ведет себя «как мужчина. приходит в дикое буйство, сквернословит, избивает детей, <...> требуя для себя красную рубаху и лакированные сапоги» [Сидоров 1997: 120]. В другом мифологическом рассказе коми у женщины было две шевы, одна называла себя Катериной, другая — Иваном. Последний вел себя непристойно, требовал вина. «Благодаря» требовательному Ивану женщина пропила свое имущество» [Там же: 119]. У другой больной женщины две шевы: одна — мужчина, другая — ворона. Когда она была мужчиной, наряжалась в мужской костюм и отправлялась под окна тех домов, где собирались девушки, когда вороной — садилась в лужу и хлопала крыльями [Мартынов 1905: 223].

М.Д. Торен выделила несколько типов икоты. Немуха (немая) — истерическое заболевание, при котором больной утрачивает один из главных человеческих признаков — речь. Чтобы заставить его говорить, ведут к человеку, который также страдает икотой, и тогда в его присутствии первая икота начинает говорить или между икотами завязывается диалог.

Икота-немуха может перейти в икоту смертную, когда в результате постоянных жесточайших приступов больная умирает в судорогах и конвульсиях: «Уж сынка уж, то что говоруха отстала, а почалась немуха, нет у него молвы, как у людей, а только рык да крик, подобно лесному зверю, — волку что ли сказать. Худо у таких-то одно: из немухи сама «смертна» нарождается. Бьется, бьется ин

человек, — почнет его ломать справа налево всякими судорогами, а в них и сама смерть приключится. Ведь сто бесов животы те гложут» [Торэн 1996: 210].

Существуют и другие виды порчи, которые производятся не помощниками, а самим колдуном не связаны с переживанием вселения помощника, например, сглаз. Симптомы болезни — жар, отсутствие сил, дрожь и т. д.: «Как посмотрела на меня (колдунья. — *Н.М.*), сразу в жар бросило. Как огонь, три дня горела» [АМАЭ. №1644. Л. 15]. Ночью в доме появляется «ворожа», которая пустила болезнь по ветру: «Ты че лежишь?». Больная отвечает: «Сгорела. Горьмя горю». Колдунья требует у мужа больной продуктов (сметаны, молока) и начинает лечить. Ощущения больной: «Потом она на меня дунула. Ветер дует, а мне аж легче делается. <...> Три раза поладила. <...> А сама уснула, как умерла. Утром встала — нет ничего» [Зиновьев 1987: № 192].

Основные симптомы сглаза — жар, потеря сил, во время лечения больная ощущает дуновение ветра, после сеанса засыпает «как мертвая». Следует отметить, что сон больного после проведения обряда лечения длительный, иногда человек спит несколько суток, т. е. это состояние сопоставимо с состоянием «временной смерти» в обрядах перехода.

Внезапное ощущение жара — постоянный признак сглаза и порчи: Молодой человек грубо обходится с достаточно молодой «знающей» — выбрасывает ее из клуба, она угрожает: «Ну, узнаешь кузькину мать в сарафане». Через некоторое время он чувствует: «У меня нос зазуделся», потом «Горит, просто огнем жжет» [Зиновьев 1987: № 188].

Колдун, как уже говорилось, способен не только сам входить в ИСС, но и вводить в эти состояния профанов. Испорченные колдуньей молодые люди, которые рассердили ее тем, что выпрашивали икону. испытывают следующие ощущения: ломает, пугает («кажется»), затем один из них теряет сознание: «Приехали здоровы. Голова заболела, началось. <...> Вовка этот тоже бедный крутился-крутился. крутился-крутился, ну. этот заснуть не может. Ломат всего. Потом Валик на крыльцо вышел — раз! — вскрикнул, упал. Я скорей выбежал: он в обмо-

роке лежит. Я его оттрес. “Ты. че?” — говорю. “У меня че-то начинат казаться. Я плохо себя вообще чувствую. Давай лучше поедем домой”» [Зиновьев 1987: № 237].

Умея входить в ИСС, колдун мог вводить в такое состояние и других членов социума, благодаря чему получал над ними власть.

Исследователи рассматривают одержимость женщин бесами как особую поведенческую стратегию. И. Льюис определяет одержимость (*spirit possession*) как сопротивление подавляемых групп населения [Lewis 1993]. Женщины традиционно были в угнетаемой частью населения, и одержимость давала возможность выйти из-под жесткого социального контроля и повысить свой статус. Приступы у одержимых часто были выполнением социального заказа, становились почти легитимным способом решения сложных проблем, и потому измененные состояния сознания можно рассматривать как социально оправданные.

Заметим, способность икот и кликуш входить в ИСС носила в основном имитационный характер, и потому ее не следует относить к «тайному знанию». Как свидетельствуют наши полевые исследования, и в современной России у женщин нередко фиксируются подобные психофизиологические состояния, обычно у тех, кто находится в неблагоприятных социальных условиях [АМАЭ. № 1880. Л. 35].

У одержимости две стратегии, как у медали — две стороны. Для одержимой характерна агрессивное мужское поведение, иногда сексуальная невозддержанность, уподобление животным. При это она абсолютно несамостоятельна, полностью подчинена колдуну. Во время приступов снимаются все признаки социальности.

Таким образом, способность входить в ИСС и осуществлять контакт с миром природы можно рассматривать как владение «тайным знанием». Однако далеко не все икоты и кликуши осуществляли магические практики, для этого необходимы врожденные психические особенности, а также развитие усвоенных техник и приемов вхождения в ИСС.

4.3. Страх в магических практиках колдуна

В последние десятилетия в рамках психологической антропологии выделяют отдельное направление — антропологию эмоций, которая включает исследования тем, связанных с эмоциями, в частности, когнитивный подход к изучению эмоций, лингвистические исследования эмоций; теоретическое исследование эмоций (М. Розальдо, Дж. Джекнис и др.), влияние определенной этнической культуры на проявление эмоций [Экман 2010]. Исследователями выделялись культурные правила выражения эмоций, которые предписываются определенной этнической культурой. В каждой культуре разработан свод правил относительности уместности проявления той или иной эмоции в определенной социальной ситуации, которые усваиваются с детства. Кроме того, исследовались правила декодирования эмоций, которые управляют толкованием и восприятием эмоций в определенном социуме в соответствии с культурными требованиями.

В отечественной науке антропология эмоций практически не исследована. Исследование эмоций русского колдуна предполагает изучение влияния культуры на проявление эмоций, а также функции эмоций, их оценку. Чтобы понять использование эмоций в повседневной и ритуальной деятельности «знающих», необходимо выяснить их функции и значение для определенного социума, а также в сложении психологических особенностей деятельности ритуальных специалистов.

Эмоции играют важную роль в процессе социального познания, кроме того, они являются средством коммуникации. Эмоции также необходимы для запоминания и передачи знания, поскольку «социальные ситуации интерпретируются и хранятся в памяти на основе их распределения прежде всего по

эмоциональным категориям: «приятный», «формальный» или «опасный» [Ван Дейк 1989: 166].

Эмоции играют значительную роль в социализации детей. Исследование эмоций в этнографии детства включают навыки воспитания ребенка и социализацию эмоций.

Особую область в этнографии детства образует этологическое изучение детства, важное внимание в котором акцентируется на анализе эмоционально-психологических состояний (радость, печаль, агрессивность, любовь, привязанность). Важной частью исследования детства как феномена культуры является изучение отношение к незнакомому, в первую очередь — к «иному» миру, и отражение его в знаниях и этнокультурных стереотипах поведения.

Очевидно, что в традиционной культуре существовали механизмы социального научения эмоциям: страху, смеху, как и другим эмоциям «обучали», ребенок испытывал ее и со временем узнавал, какие активаторы ее вызывают. Кроме того, он учился правилам, определяющим, какие эмоции в каких ситуациях можно испытывать. Впоследствии тот человек, который становился ритуальным специалистом, использовал эти активаторы для того, чтобы вызывать определенные эмоции у людей, т. е. использовал свои знания на практике.

Итак, человек традиционного опыта проходил социализацию эмоции страха — страха перед колдуном. Мы рассмотрим это явление на примере быличек на сюжет о наказании колдуна [Мазалова 2012].

Основная характеристика отношения к колдуну — знаковой фигуре сельского социума — страх, который испытывают к нему окружающие: «Колдунов все боялись». Особую опасность этот ритуальный специалист представляет для определенных возрастных и биологических категорий традиционного социума: жениха и невесты, беременной женщины, а также детей.

Страх перед колдуном выполняет социальную функцию. Социализацию страха перед колдуном можно рассматривать как форму социализации страха в традиционном обществе, а также обучения нормам поведения в социуме и отно-

шения к потустороннему миру. Так, ребенок с раннего детства слышит сказки о бабе-яге, крадущей и съедающей детей, которая воспринимается как ведьма, а также рассказы об опасной соседке-колдунье. Он наблюдал и слышал об акциях, которые предпринимались по отношению к нему или его братьям и сестрам, чтобы обезопасить их от воздействия колдунов; так, на него надевали различные обереги, например, флакон-аргутинец с ртутью, коготь медведи или рыси и т.п., посыпали голову младенцу солью, мазали за ушками сажеей и т.д.

В семье родители и старшие родственники рассказывали детям о том, как нужно вести себя с колдунами. Они обучают детей различным формам социализации страха перед колдуном; например, противостоянию им, избеганию потенциально опасных ситуаций, связанных с ними. Родители делились с детьми с собственными опытами переживания страха перед колдуном; так, например, отец рассказывал о том, что, если, выйдя на рыбалку, он встретил колдунью, он возвращался домой и откладывал рыбалку на другой день. Крестьяне «вешают на крест список колдунов, «чтобы не околдовали» [Архив РАН. Фонд ин-та этнографии им. Н.Н. Микл.-Макл. Ф. 142. Оп. 2. Л. 75]. Детям рекомендовали избегать встреч с людьми, которых обвиняли в колдовстве, при встрече с ними советовали «держатъ фигу в кармане».

Если дети не усвоили правил поведения с колдуном, их наказывали. Так, старшие дети подговаривают младшего с помощью магических приемов (воткнуть острый металлический предмет в стол или в порог) запереть колдуна в избе: «В деревне одна бабка сказала, как узнать колдунья или нет. И вот ребята старшие подговорили маленького, чтоб он, как колдунья к ним в дом, так надо в стол вот воткнуть иголку снизу чтоб <...> Вот уйти захочет, воткни иголку снизу острием в стол, она и вернется» [Добровольская 2001: 98]. Когда колдунья собирается уходить ребенок втыкает иголку в стол, она возвращается. Так повторяется несколько раз. Обычно, узнав об этом, взрослые наказывают детей за нарушение норм поведения по отношению к «знающему». Если дети были наказаны, их не ожидала кара обиженного колдуна.

Иногда колдун сам наказывал детей: «Бывало, мальчишки начнут рыбу из сети вытаскивать и к его (сетям колдуна. — *Н.М.*) подберутся. Дед Василий скажет: «Ничего, моя рыбка никуда не уйдет!» Мальчишки и места сойти не могут и заплачут: «Дедушка, миленький, отпусти, больше не будем». Он их отпустит, всю рыбку побросают, да и убегут. Вот как колдовал» [Черепанова 1996: № 325].

«Знающий» в социуме контролировал соблюдение норм поведения, особенно по отношению к себе как обладателю особых знаний, а также уважение старших вообще. Нарушивших их строго наказывал [Kleinman 1980: 24; Rubel, Nass 1990: 117], часть — болезнью. В сибирской быличке ребенок, не выполнивший просьбу колдуньи Васки-хомутницы — подать прутик чтобы погонять коня, наказан резами в животе. По просьбе матери колдунья вылечивает мальчика [Зиновьев 1987: № 193].

Вместе с тем в ритуальном поведении взрослых членов социума — юношей страх выполняет адаптивную функцию, прежде всего — в их поведении в период, предшествующий свадьбе. Распространенный мотив быличек — «колдун пугает молодежь на гуляньях»: «Был колдун <...> в Поповом Наволоке. Девки бегали за 10 км на танцы, дорожка через кладбище. Дед спросил: “Вы домой вернетесь?”. Назад идут, костер огня стоит, покойники стоят, котелки повешены, супу дожидаются. Покойники одеты в покрывала. Он девок только припугнул. Чудес больно много творили» [АМАЭ. № 1681. Л. 32].

Юноши во время ухаживания за девушками не должны бояться или, по крайней мере, должны справиться со своим страхом перед колдуном. Колдун появляется перед юношей в облике животного, стихии (огня) или какого-либо предмета (ср.: «образы страха» в обряде посвящения колдуна). Преодоление страха перед колдуном является одним из свадебных испытаний юноши. В мифологическом рассказе, записанном в новгородской области, девушку и юношу-солдата (отметим, что служба в армии относится к числу инициационных обрядов) пугает колдунья, юноша справляется с ней, он обладает особыми знаниями о способах противостояния колдунье — ударить ее металлическим предметом и таким обра-

зом на время лишит магической силы: «В одной деревне одна бабка жила. <...> Говорили люди, что ведьма. Ну вот рази с танцев шел парень с девушкой, ну солдат парень, ночью уже за полночь. Вдруг бежит на них свинья, така здоровая. Девчонка-то, испужалась, а парень и ударь ее пряжкой [от ремня] прямо в лоб. Ну, испужалась свинья, захрюкала и убежала. На другой день парень-т в магазине это и рассказал. Вдруг входит туда эта ведьма-то, а на лбу у нее сияет от пряжки» [Черепанова 1996: № 315].

Таким образом, в народных представлениях, страх пред колдуном — очень сильная, пагубная эмоция: он может вызвать смерть человека. Вместе с тем, в народной культуре разработаны техники управления страхом, помогающие людям должным образом реагировать на опасность и противостоять ей, а социализация страха у детей прежде всего заключается в обучении этим техникам. Усваивал техники обучения эмоциям и будущий колдун, который в будущем использовал их в своей практике.

Как уже говорилось, ритуальными специалистами нередко становились одинокие ущербные люди. Овладев «тайным знанием», они также использовал эмоции для разрядки своей тревожности, страхов и пр., враждебности по отношению к окружающим, для приобретения осознания принадлежности к особой социальной группе — «знающих».

Обладание «тайным знанием» и магической силой в традиционных представлениях и произведениях мифологической прозы сопровождается определенным набором эмоций, которые испытывает колдун и ведьма в обрядовой практике или которые они вызывают в окружающих. Иначе говоря, ритуальный специалист должен обладать знанием о том, какие эмоции он должен испытывать в определенных бытовых и ритуальных ситуациях, и какие эмоции он должен вызывать в окружающих. т. е. какие эмоции соответствует его роли в социуме. Некоторые эмоции, например, страх, ненависть, зависть и др. являются важным фактором регуляции процессов достижения знания.

Страх — одна из основных эмоций, которая обуславливают проведение обрядов. Как считают некоторые исследователи, возникновение ритуализации связано с реакцией на ситуацию неопределенности, порождающую страх, тревогу (Байбурин 1993: 32–33). Б. Малиновский отводил значительную роль эмоциям в функционировании магии; так, он описывал обряды, «в которых доминирующее действие служит выражению эмоций» [Малиновский 1998: 73]. Проведение обряда приводит к разрядке эмоциональной напряженности. Страх — одна из основных эмоций, которая сопутствуют отправлению магических практик русским колдуном. До настоящего времени эта эмоция мало изучена в отечественной этнографической науке [Щепанская 2001].

В психологии изучение страха имеет давнюю историю. По мнению К.Э. Изарада, «страх складывается из определенных и вполне специфических физиологических изменений, экспрессивного поведения и специфического переживания, проистекающего из ожидания угрозы или опасности» [Изард 2003: 293].

В традиционной культуре описания страха встречается в разных областях — фольклоре, поверьях и т. п. Особый вид страха — страх перед потусторонним миром. В народной мифологии он описывается как страх перед мифологическими персонажами — представителями «иноного» мира или колдуном — медиатором между мирами. Этот страх в какой-то мере близок к «экзистенциальному», нем. *Angst*, или, как его определял Н.А. Бердяев, ужасу [Бердяев 1991: 50–51]. Страх перед потусторонним миром — это прежде всего не ощущение, а состояние; человек традиционного общества испытывал постоянный страх и тревогу перед опасностью, исходящей от потустороннего мира; он чувствовал себя уязвимым перед ним; об этом свидетельствует устойчивое отношение к колдунам и нечистой силе: «Колдунов боялись», «леший пугает», название одного из наиболее опасных для человека персонажа — бес связано с «бояться» [Фасмер 1: 160]. В судебном деле 17 в. находим: «Все одержимы страхом (перед колдуном. — *Н.М.*), чтоб безгодно не пропасть смертью или лютых не претерпеть мучений» [РГИА. Ф. 796. Оп. 35. Д. 528. 1742 г.]. В определенных ситуациях, например, при контак-

те с мифологическим персонажем или колдуном (ведьмой), этот страх актуализировался. Иначе говоря, страх перед потусторонним миром — это длительное внутреннее состояние, которое иногда может отчетливо проявиться и выразиться в реакции организма, т. е. имеет соматические проявления. В русской народной лексике и в фольклоре страх, как правило, выражается с помощью описания состояния тела и его органов, субстанций, а не с помощью душевных переживаний.

Носители мифологического сознания могут рассматривать страх как некую субстанцию, вторгающуюся из внешнего мира и овладевающую им («страх обуял», «страх взял»). Персонификация такого страха (дил. *исполохов*, *переполохов* — испуг) наличествует в пинежских заговорах на испуг; в них он отождествляется с нечистой силой, т. е. страх воспринимается как деятель: «Вот испугается человек чего-то там, так и заговаривают на исполох».

«Из рек шумящих, из ручьев гремящих шли нечисты духи-переполохи... — Не ходите вы, нечисты духи-переполохи к рабе Божьей, а пойдите вы, нечисты духи-переполохи во чистое поле, на сухое дерево» [Иванова 1994: 57–58]. Эти персонажи вселяются в человека, он заболевает и тогда их нужно изгнать туда, «откуда пришли», т. е. в потусторонний мир.

Слово «страх» обозначает эмоцию, выражающую мысль «со мной может произойти / произойдет что-то плохое» [Вежбицка 1996: 67]. Он связан с комплексом отрицательных представлений об опасности, зле («Страх есть ожидание зла»), беде и смерти.

Первоначальное значение слова «страх» — «оцепенение»; «цепенеть» родственно сербохорв. *сципатися* «замерзнуть». чешск. *scerpeneti* «околеть», праслав. **serpeneti* от **ser* «палка» [Фасмер 2008 3: 372; 4: 299]. В этом значении выделяются признаки неподвижности, холода, твердости, лишения чувств.

Слово «бояться» родственно словам со значением «страх», «опасность» и связано с глаголом «бить» [Фасмер 2008 1: 204], т. е. связано с идеей разрушения. Слово «полох» (исполох) обозначает «страх», родственно «возбуждать», «потрясать», «ударять» и, возможно, связано, со значением «гасить», «утихомирить»,

«кончатся» [Там же: 1994), т. е. ассоциируется со значением потрясения, удара, конца.

По мнению Н.Д. Арутюновой, эмоции воспринимаются не только «как нечто отдельное, но и нечто, вступающее с нашим «я» в определенные, дружеские или враждебные отношения, нам помогающее или вредящее» [Арутюнова 1998: 386]. Эмоции ассоциируются со стихиями, различными физическими явлениями внешнего мира: «Поскольку внутренний мир человека моделируется по образцу внешнего, материального мира, основным источником психологической лексики является лексика «физическая», используемая о вторичных метафорических смыслах» [Там же: 387]. По мнению исследовательницы, эмоции ассоциируются с жидкостями: «Говоря в целом об эмоциях и эмоциональных состояниях, следует по-видимому, считать доминирующим представлением о них как о жидком теле, наполняющем человека, его душу, сердце, принимающих форму сосуда» [Там же: 389]. На наш взгляд, представление о страхе в народной культуре русских иное; как показывает анализ соматических проявлений страха, страх — это нечто враждебное человеку, сродни холоду, вторгающееся внутрь его и либо заставляющее его похолодеть, перестать двигаться; так, в русских диалектах Восточной Сибири «замерзнуть», «примерзнуть» означает «испугаться». Таким образом, русской традиции образ страха ассоциируется с холодом.

Как свидетельствуют произведения русской мифологической прозы, колдуньи, как правило, незаурядные бесстрашные люди. Они обладают высокой адаптивностью и знанием того, как следует вести себя в обрядах, которые нередко вызваны экстремальной ситуацией.

На первый взгляд, колдуну не свойственно испытывать страх, который является одним из регуляторов взаимоотношений человека с потусторонним миром [Мазалова 2002: 57]. Точнее, как уже говорилось, колдун испытывает страх, но ему удастся его победить, впервые это происходит во время обряда посвящения. Страх связан с представлениями о храбрости. Обряд инициации вызван кризисной ситуацией: либо старый колдун чувствует приближение смерти и ему необходимо

передать колдовство, либо стать колдуном — насущная необходимость какого-либо профана. По народным представлениям, само желание или согласие стать колдуном опасно и греховно, поскольку в будущей загробной жизни такого человека ожидали страшные мучения. С. Грофф отмечал, что ИСС вызывают эмоции, которые по природе и интенсивности отличаются от эмоций, испытываемых человеком в повседневной жизни. К числу этих эмоций относится и смертельный страх перед потусторонним миром.

Несомненно, мужества требует и дальнейший контакт с потусторонними силами. Например, если «знающий» нарушал определенные правила поведения с лешим, над ним нависала смертельная опасность и страх заставлял его больше не заниматься магической практикой. Так, колдунья идет в лес «отворачивать телят» и берет с собой маленькую девочку. Впоследствии девочка описала своей дочери происходящее: «Лес закачался, потом березья о самую землю хлопают». Появляется леший и спрашивает: “Так что ты с подхошником пришла?”, хотя девочка спряталась за дерево. Леший говорит, где находятся потерявшиеся телята». «“Но приведешь, придешь вот с ребенком небольшим, — а живая не уйдешь”. И ёна больше шабаш ходить. Ну вот, ни на лицо-то вызывать страшно, ни той страшно, а так-то страшно». Когда к ней вновь обращаются с просьбой найти телят, она отказывается: «Я <...> теперь не могу ходить, на лицо вызывать боюся» [Топорков, Ильина 2007: 46].

В старости все колдуны начинали бояться помощников, поскольку с потерей магической силы исчезала и власть над ними. Так, «дьявола жмут» ослепшего старого колдуна. Состарившаяся колдунья боится ходить «ворожиться к лешему» [АМАЭ. № 1644. Л. 43].

Во многих рассказах на сюжет «Дока на доку» местного колдуна побеждает пришлый. Таким героем часто бывает солдат. Солдата ничем нельзя испугать, что приводит колдуна не только в ярость, но и в состояние страха [Соколовы 1915: № 30].

Посрамленного колдуна перестают бояться окружающие; они начинают относиться к нему со смехом, презрением и злобой, а к пришлому «знающему» испытывают благодарность, уважение, но, вместе с тем, нередко и страх; поскольку он нередко заменяет старого ритуального специалиста. Так, в одной из быличек повествуется о том, что, когда старший специалист — краснорядец или другой узнает, что его товарищ — колдун, он боится продолжать с ним работать и расстается.

На народные представления о смерти колдуна повлияли христианские, существует такое понятие, как «страх божий». Вероятно, именно ожидание расплаты за грехи усиливали страх смерти [Федотов 1991].

В быличках чаще описывается не состояние колдуна — деятеля страха, а состояние адресатов этой эмоции: страх может выступать в роли средства управления поступками человека, «его можно <...> направлять на другого с целью подчинить человека, продемонстрировать свою власть над ним» [Завойкина 2007: 187]. Колдун, победив страх перед потусторонним миром, использует для подчинения своей воле окружающих [Щепанская 2001]. «Колдунов все боялись, знахарей уважали, ведьм презирали», — обычная характеристика ритуальных специалистов в русской деревне; отношение к нечистой силе напоминает отношение к этим «знающим» — ее «бояться». Страх по отношению к колдуну сопровождается такими эмоциями, как ненависть, агрессия.

Между тем страх помогает индивиду избегать потенциально опасных ситуаций: когда для принятия продуманного решения объективной информации мало, стратегию поведения диктует страх.

Действенным активатором страха также является необычность. Это особенность ощущений человека использовал колдун в своих практиках. использовал колдун Страх прежде всего вызывает необычность облика колдуна и его поведения. Необычность является одним из факторов страха. По народным представлениям, аномалии в облике колдуна служат свидетельством его связи с нечистой силой. Так, в крестьян вселял ужас внешний облик колдуна: у них глаза, горящие

огнем, нередко различные физические аномалии: «Наружность у еретиков (колдунов) всегда замечательная. У мужчин всегда всклокоченные волосы, отличная борода и в особенности глаза дикие, с выворачивающимися наружу белками» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 792].

Действительно, колдунов обычно узнают по глазам. Они «пылают хищным огнем, как у кровожадных животных; <...> ресниц нет» [Никитина 1994: 168]. Нередко в облике колдуна прослеживаются черты животных. Здесь страх перед колдунами и ведьмами связан с удивлением, вызванного наличием в облике ведьм и колдунов такого признака «чужих», как «странность». «непонятность», «необычность», а также — с отвращением, которое связано именно с «чужестыю» облика «знающих».

Неожиданное появление ведьмы, которая несет потенциальную угрозу здоровью и жизни может явиться причиной паники и ужаса. Так, в быличке рассказывается о том, как женщины, моющиеся в бане, при появлении колдуньи лишаются способности говорить, причем орудием устрашения являются ее вредоносные акции, внешний облик и смех: «Вдруг дверь открывается, заходит чертовка с распущенными волосами, стала их колоть огромным железным гребнем с длинными-длинными зубьями. Женщины страшно испугались, в панику впали, кричат, а голосу нет, как будто онемели, некому на помощь придти. А ведьма смеется, глазища черные, страшные, жуть. Стали эти женщины молиться, колдунья исчезла. Так и боялись этой ведьмы с железным гребнем» [Бердинских 2000: 273]. В момент встречи с ведьмой люди от страха утрачивают способность говорить, дышать: «онемел», «не может ни слова вымолвить», «вздохнуть боится». Рот — естественное отверстие, с помощью которого осуществляется контакт с внешним миром. Рот и язык связаны с речью, говорением. Испуганного человека характеризуют следующие признаки: «язык прилип, присох к гортани», «язык отнялся».

Отсутствие способности говорить является одним из признаков мертвеца: «Уж застоялся-то речист язык в устах да во сахарных» [Причитания Северного

края 1997: 239]. Немы также некоторые мифологические персонажи; например, поговорка: «Леший нем, но голосист».

Страх определялся известными членам социума сведения о том, что колдун владеет магической силой, воплощенной в помощниках помощниками. В судебном деле XVII в. Исачко Антипов, которого испортила гулящая женка Матрена, описал, что ночью “виделось ему, что сидят многие косматые и сеют муку и землю. И показалось де ему лес и дубравы великие. И от того де его Исачка обнял страх и ужас великий”. Когда он наутро рассказал об этом ведунье. Последняя похвасталась, что «есть де за нею и иные причты. Учнет де она то делать, чего человеку и в ум не вместится» [Новомбергский 1906: 84–85]. В уже упоминаемых карельских быличках о колдуне Михеиче, в которых повествуется о его лечении с помощью мертвых (обычно они не видимы для пациента): колдун предупреждает больную: «Придут мои гости, ты ни гу-гу». — «Сколько я страсти видела». Ей кажется, все покойники заходят» [АМАЭ. № 1881. Л. 4].

В доме известного колдуна Максима Яковлевича никто не смог жить, все пугали его помощники: «евонный дом такой хороший — никто не жил, военные пришли, 11 человек, попросились на постой. Пол переворачивается, и рогатые вылезают... Военные хотели пожить в домике, но ... страшно стало. <...> После смерти старика экспедиция (геологи. — *Н.М.*) хотели пожить в его доме, но не смогли: «черти остались» [АМАЭ. № 1881. Л. 7].

Мужик просит колдуна, умеющего ворожить — «показывать воров в лицо», научить его ворожбе. Колдун показывает ему чертей помощников: «который с хвостом, который с рогами — и до того некрасивы, что мужик упал на пол и сделался без памяти. Когда очнулся, совсем отказался от ворожбы» [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч. 2: 227]. Профан лишается сознания, т.е. страх сравним с болезнью. Контакт с потусторонним миром приводит непосвященного в состояние, сопоставимое с состоянием, которое испытывает «знающий» — колдун во время проведения обрядов и больной, в которого вселяется бес — потеря памяти, сознания.

Страх испытывают профаны, присутствующие при отправлении магической практики колдуном. Так, ужас вызывает превращение присутствующих на свадьбе в животных: «Поезжан было человек 12. <...> Приехали от венца и сели было за стол, как вдруг все поезжане обратились в волков и загудели из-за стола: кто в окно. кто в дверь. И какой страх на всех напал, как все переполошились — просто сказать нельзя! А они-то завоюют, завоюют и кто куда» [Колчин 1899: 56].

Нередко страх сопровождается плачем: Присутствие при обряде превращения: «Мужик был колдун. Говорит жене: «Держи, коромысло, я медведем обернусь. Только если уронишь, я медведем останусь». Женка заревела» [АМАЭ. № 1682. Л. 65].

Один из наиболее распространенных фразеологизмов, обозначающих человека, который чем-то сильно испуган, — «ни живой, ни мертвый»; в нем подчеркивается, что человек находится в промежуточном состоянии между жизнью и смертью. Так определяется состояние профана, который увидел колдуна во время отправления им практик; так девушка, увидевшая колдуна в ивановскую ночь за сбором трав «стала ни жива, ни мертва» [Максимов 1987: 199].

Профан, случайно оказавшийся свидетелем проведения магического обряда колдуньей, на время утрачивает способность двигаться, покрывается потом: «Жутко оно просто. Я не могу в дверь-то выйти, у меня ноги не шевелятся... не знаю, как — с новыми силами тут собрался, дверь-то токо открывать — и вот чувствую: она меня как будто к себе тянет, эта старуха. Теперь я — раз! — и сел тут на лавку, сел и сажу. Весь в поту... Я сразу взмок весь. <...> И вот я не могу уйти и все» [Зиновьев 1987: № 237]; не может двигаться женщина, увидевшая, как колдун превратился в собаку в собаку: «У меня ноги так и подкосились» [Там же: № 283].

Испуганный ведьмой или колдуном герой быличек временно лишается способности передвигаться, становится неподвижным: «ноги подкосились», «ноженьки не стоят», «не может пошевелиться» и т. д.

О временной неподвижности, вызванной страхом, свидетельствуют некоторые органы, в частности, оно выражается с помощью состояния ног; это подчеркивается и в пословицах «Страх на тараканьих ногах бродит», «Под страхом ноги хрупки». С ногами связываются представления о способности человека самостоятельно стоять и передвигаться. Выражение «на ногах» означает «ходит, здоров», «поставить на ноги» — «вылечить». Ноги связаны с представлениями о бодрствовании в противопоставлении сну: «быть на ногах» — «бодрствовать». В похоронных причетах невозможность передвигаться — признак покойника:

Уж как посмотрю, бедна победная головушка, —
Не по-старому ты спишь, да не по-прежнему!
Нет во резвых во ноженьках стояньица,
Нет во белых во рученьках махаиньица [Чистов 1960: 348].

Испытывает страх и утрачивает способность двигаться, «мерзнет» (ощущает снижение температуры тела) случайный свидетель полетов ведьм; солдаты идут со службы, останавливаются на ночлег: «Те двое уснули, а я, говорит не сплю. Покурил и не сплю — не могу. А время-то двенадцать часов. Тут выходит старшая дочь, лампу зажгла, к печке подходит...Открыла трубу — фырк! Я замерз (испугался. — *В.З.*). Потом вторая вышла, подошла к печке, то же фырк! — и не стало ее. И третья за ними. Ну, я примерз, пошевелиться не могу» [Зиновьев 1987: № 244]. В этом примере страх ассоциируется с холодом. Это представление основано на физической реакции на переживание страха: в организме происходит отток крови от конечностей, замедляется кровообращение, что приводит к эффекту замерзания. Следует отметить, что холод — признак мертвого человека, в народных меморатах распознают «возвращающихся» покойников по холодному телу; так, например, жениха-мертвеца невеста распознает по поцелую холодными губами.

В описанном С.В. Максимовым обряде нахождения вора присутствующих пугает психофизиологическое состояние колдуна (дрожь, судороги, подражание животным и т. д.). Один из присутствующих также охватывает дрожь, т. е. страх связан с физическим недомоганием: «Меня дрожь берет» [Максимов 1994: 102]. В этом описании встречается еще одно выражение — «нет лица» (у человека, присутствующего при проведении обряда). Этот фразеологизм со значением «побледнеть» свидетельствует о том, что человек испытывает чувство сильного страха. Испуганный человек на какое-то время приобретает признаки одного из персонажей народной демонологии — призрака-двойника, который похож на человека, но у него нет своего лица, он надевает маску того, кому хочет показаться; увидеть двойника — к смерти. Переживание страха может заставить человека оцепенеть [Изард 2003: 294], а может обратить в бегство (верный способ спастись от колдуна-оборотня).

Ужас вселяет в людей смерть колдуна или ведьмы, не передавшего магической силы, прежде всего потому, что они могут оказаться невольными ее восприимчивыми, и кроме того, колдун в момент смерти приобретает признаки животных.

Опасен также возвращающийся колдун-мертвец: его действия оцениваются «как страхи». Встреча с ним могла привести к тому, что человек умирал от страха. Так произошло с женщиной, увидевшей мертвого колдуна, вошедшего в избу и вступившего с ней в контакт: «в избу входит их дядя старик и идет задом и ведет Проничку (мертвого колдуна. — *Н.М.*); одет он во что-то белое, а на голове надета поддевка или свитка. <...> Подвел дядя Проничку к печке и стал его подсаживать, а он весь дрожит, и как только он полез на печку, прямо невестке на ноги наступил. Так она, несчастная от страху и замерла. Долго лежала без памяти. <...> Только я хотела встать, как невестка схватила меня за волосы, а сама трясется и слова выговорить не может. <...> Дорогой она рассказала, мне какого страху натерпелась, и как он на ноги наступил, когда на печку лез, а сама насилу идет, совсем подломились у нее ноги. «Дух, — говорит, — мне захватывает,

насилу иду. Ну, невестка, недолго мне теперь уж жить, сама чувствую». С тех пор день ото дня все хуже и хуже, все ноги отнимаются и дух захватывает; летом помучилась, сердечная, и умерла, году не выжила» [Колчин 1899: 75].

При виде умершей колдуньи герой быличек может на время лишиться сознания: «обомлеть», «впасть в забытье», также «обмереть»; так, например, в быличке о посещениях умершей матерью- колдуньей дочери тетка «услыхала, как она с матерью говорит и обмерла от страху» [Садовников 1884: 231]. Слово «обмереть» имеет не только значение «потерять сознание», но и «умереть на время» (ср.: «обмирания» — рассказы о посещении человека загробного мира в состоянии летаргического сна или обморока). В заговоре «чтобы в суде не обидели» из судебного дела второй половины XVIII в. встречается выражение: «омертвели бы от страха» [Смилянская 2003: 110].

Еще одно выражение «чуть не умер со страху» свидетельствует о пограничном состоянии между жизнью и смертью; так, мужика пугает преследование мертвый колдун: «Мужик ночью пошел к зароду принести лошадке ношу сена; на возвратном пути он слышит за собой топот. Оглянулся мужичок и чуть не умер со страха: освещенный месяцем за ним мчится еретик, со сложенными крестообразно руками.» (Русское колдовство 1994: 260). Здесь переживание страха связано с непосредственной угрозой жизни, а также «необычными» признаками колдуна, которые свидетельствуют о его связи со смертью: «могильный запах», «живой труп», «железные зубы».

Волосы в момент контакта с мифологическим персонажем или колдуном — ведут себя несвойственным образом, как живые существа: «стали дыбом», «волосы шишом встали», «зашевелились». Один из наших информантов, увидевший колдуна, рассказывал: «Я не испугался, но шапка на голове встала» [АМАЭ. № 1881. Л. 6]. Сильный страх может стать причиной преждевременной седины; так, «с перепугу» седеет человек, за которым гонится его кума-ведьма [Русское колдовство 1994: 251].

«Страшным» местом становится и могила колдуна, не передавшего магической силы: там «пугает», горят огни и др. Даже само место погребения такого колдуна вселяет страх. Так, например, дочь, пришедшая на могилу отца-колдуна, не передавшего чертей, с ужасом обнаруживает в могиле дыру, через которую ушли его помощники. Пугает и дом, в котором когда-то жил колдун: так, «мимо его (умершего колдуна. — *Н.М.*) дома и сейчас бояться ходить: чуть ли не бегом бегают» [Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2007: 217].

В народных представлениях страх сродни болезни. Соматические проявления страха напоминают состояние колдуна во время проведения магических практик, а также состояние испорченного человека. Таким образом, человек, испуганный мифологическим персонажем или колдуном, на короткий миг уходит в небытие или лишается одного или нескольких свойств человека — перестает видеть, говорить, двигаться и т.д., (ср.: это признаки новорожденного ребенка, пришедшего из «иного мира» и умершего, который уходит из этого мира); соответственно, он приобретает свойства мифологических персонажей. Иногда он не возвращается в этот мир — «умер со страху».

Соматические состояния, соответствующие страху, который испытывает герой произведений народной прозы во время контактов с колдуном, который является угрозой для его здоровья и жизни, до некоторой степени сопоставимы с состоянием временной смерти главных персонажей в свадебных и родильных обрядах (обрядов перехода). Они на время лишаются способности передвигаться, говорить, видеть, что на метаобрядовом уровне изображается как временная смерть [Байбурин 1993: 105].

Интересно отметить, что сами информаторы различают страх при контакте с реальными существами, например, с собакой, («это — страх не смертельный») от страха, который вызван мифологическими персонажами и колдуном; например, когда проходят лешие, у человека все холодеет внутри, он ощущает присутствие смерти.

Существуют гендерные различия в страхе, испытываемом перед мужчиной-колдуном, и женщиной-колдуньей. Мужчина-колдун зачастую нарочито вызывает страх у окружающих, например, демонстрируя своих помощников. Женщины-колдуньи и ведьмы зачастую действуют более скрытно, и страх вызывает информация о том, что какая-либо женщина обладает магической силой и может причинить вред.

Страх испытывают стоящие на нижних ступенях социальной лестницы по отношению к находящимся выше. Магическая сила и тайное знание позволяли колдунам-мужчинам занимать в сельском социуме положение, соотносимое с положением представителей власти.

Таким образом, в народных представлениях, страх пред колдуном — очень сильная, пагубная эмоция: он может вызвать смерть человека. Вместе с тем, в народной культуре разработаны техники управления страхом, помогающие людям должным образом реагировать на опасность и противостоять ей. Ритуальный специалист владел большим, чем обычные люди, знанием об активаторах страха и правилах выражения эмоций, развивал его, а затем использовал в своих практиках.

4.4. Смех в магических практиках колдуна

Важную роль в магических практиках колдуна играл смех. Смех, по классификации психологов, — социальная эмоция. Известно, что смех является защитным механизмом, возникающему в ответ на страх и ситуации тревоги, неопределенности, обладает катарсическим воздействием, поэтому он используется в обрядах. Смех способствует формированию эмоциональных связей между людьми. Колдун обладал знанием о функциях смеха и использовал их в своих магических практиках.

Изучение «смеховой культуры» в отечественной науке берет начало с М.М. Бахтина, которые ввел такие понятия «антимир», «антиповедение», и др. С

70-х годов XX в. филологи и фольклористы занимались изучением семантики и функций смеховых форм традиционной культуры [(Пропп 1997, Некрылова 1994 и др.]. Вместе с тем «смех» не часто привлекал этнографов [Бернштам 2008]. До наших дней неизученным остается смех русских ритуальных специалистов, который, как представляется, связан с обладанием ими «тайного знания».

В настоящее время исследователи справедливо рассматривают единое понятие «народное христианство», не разделяя его на «язычество» и «православие». В русской народной культуре сложился комплекс представлений о смехе как о чем-то греховном [Аверинцев 1997]: по христианским представлениям, «бес вкладывает в уши смех». Эти представления нашли отражение и в пословицах: «Где смех, там и грех». «Мал смех, да велик грех», «Навели на смех да покинули на грех»; «Смехи да хи-хи вводят во грехи». Глагол «пошутить» кроме всего прочего характеризует проделки всякой нечисти: бес «шутит»; «шут», «шутик» — обозначение черта, домового, лешего, водяного [Даль 4: стлб. 1486–1488]. У выражения «Черт его возьми» — синоним «Шут его бери». Деятельность нечистой силы, обозначаемая понятием «шутит», может иметь губительные последствия для человека: «Леший пошутит — заведет, водяной пошутит — утопит».

Т.А. Бернштам при изучении культуры восточных славян высказала предположение о том, что смех и плач, будучи равнозначными эмоциональными категориями, дают собой «феномен оппозиционного единства» [Бернштам 2008: 303]. Как показывает анализ функций и семантики мотивов рассказов о колдунах, смех и страх сопутствуют или сменяют друг друга.

Итак, как же смеется и шутит в произведениях народной прозы колдун? На первый взгляд, смех колдуна — злорадный, он связан с общей направленностью его магической деятельности — причинение вреда людям. Он призван продемонстрировать превосходство над профанами. Но это — только первое впечатление. Значение смеха шире и глубже, оно имеет архаические корни.

Прежде всего, хохот следует рассматривать как антиповедение. Внезапное наступление болезни икоты, порчи, которое связано с вселением в человека нечи-

стого духа, насланного колдуном, может характеризоваться неуместным смехом заболевшего. Т. е. ИСС вызывает смех. Так, в судебном деле второй половины XVIII в. «кликающая женка Анка» описывает свою болезнь: «при оной Катерине и по выходе ея из дома их без всякой притчины немало смеялась, а чему — не знает и сама, а после же того спустя недели две почувствовала она, Анна, в себе болезнь: находила на нее тоска и стало болеть сердце...» [Смилянская 2003: 96]. В другом примере бес, вселившийся в женщину, перемещается в ней, заставляет ее хохотать во время чтения молитв и пения «Херувимской». Для того чтобы она перестала смеяться, дают ей пить или просто подкладывают в ее доме траву «плакун», и тогда она перестает смеяться и начинает плакать [Русские крестьяне 2006, т. 4:320]. Обычно во время чтения Евангелия и следующей за ним Херувимской Песни у кликуш наступает припадок: «Больше всего не любит он попов, икон, ладану, святой воды, но еще томнее ему, как запоют в церкви «Херувимскую песню» или когда я собираюсь причащаться. В это время дух начинает во мне томноваться и ходить: то в голову вступит, <...> то к сердцу подвернется, то к горлу подкатится и совсем заполонит мне дыхание. Другой раз так и думаю, что, вот, распрощусь с своей жизнью» [Попов 1903: 374]. Неуместный смех больной в церкви сопоставим с приступом болезни: так бес реагирует на неуютное ему происходящее, прежде всего, это чтение эпизодов Евангелия, посвященного деяниям Христа — по народным представлениям, «бесям-прогонителя».

Выход болезни из тела больного (утюна) также может сопровождаться смехом, только теперь смеется знахарка и присутствующие: «Выберет баб да ребят молодых, велит им шибче смеяться, чтоб было веселее боли выходить из тела, и положит привередника поперек порога, наладет ему на спину из голика прутьев, и начнет тятать по прутьям косарем да приговаривать, а привереднику велит петь песню, какая только на ум попадает, а сама смеется» [Максимов 1987: 230].

Смех в магических практиках колдуна всегда рядом со страхом. По мнению А.Г. Козинцева, их связь перманентна и выражается в переходах от одного состояния к другому [Козинцев 2002: 157]. Колдун вселяет страх и ужас, но сам посто-

янно хохочет. Заметим, что хохот в страшных ситуациях не соответствует нормам поведения. Громкий хохот колдуна говорит о его связи с нечистой силой. Лешего и русалку, появляющихся в человеческом облике, выдает именно хохот. Смех этих персонажей не веселит, а только усиливает страх: «А смех такой, что страх наводит» [Зиновьев 1987: № 70].

Смех может демонстрировать магические (провидческие) способности колдуна. Например, герой мифологического рассказа о пребывании у лешего (колдун выступает здесь качестве посредника) описывает свое состояние: «Настроение у меня было плохое, и не знаю, что тогда со мною было: то ли сон это был, то ли голова помутнела, не то шибашка меня схватила <...> выпить хотелось с горя, но не на что <...> сам про себя подумал: хоть бы какой леший в гости меня позвал. Не успел я одуматься от своих мыслей, как передо мною вырос сосед Марк (колдун. — *Н.М.*). Стоит, хохочет своим густым басом. Ростом он был высокий, в плечах — косяя сажень, а глаза такие большие да черные, крещеному смотреть на них страшно» [Легенды, предания, бывальщины 1989: 193].

Сюжеты некоторых быличек выстроены следующим образом: колдун напускает страх, а затем заставляет тех, кто его боится, смеяться. Как уже говорилось, страх — это чувство, испытываемое «низшими» по отношению к «высшим» по иерархической лестнице. Смех и страх, вызываемые колдуном, отражают его позицию доминирования над односельчанами. Так, в пинежской быличке мужики вначале уговаривают колдуна показать им помощников, увиденное приводит их в ужас, а затем — страх сменяется смехом [АМАЭ. № 1643. Л. 25]. Порой колдун пугает своей страшной силой, чтобы просто позабавиться, посмеяться над окружающими, и потому его хохот не всегда говорит о намерении совершить вредоносные действия. Наоборот, смех колдуна нередко снимает страх, поскольку, окружающие, видя смеющегося, понимают, что угроза не смертельна невелика, а все происходящее скорее игра. Смех как бы подсказывает людям, что колдун их обманывает, «морочит», смеется над ними.

Обман — черта и фольклорного трикстера: его трюки обычно способствуют удовлетворению голода или похоти. А вот колдуны совершают их для демонстрации магической силы, что способствует упрочению статуса. Таким образом, необходимо констатировать, что колдун наделен чертами героя-озорника, а его действия порой пародируют ритуалы.

Насмешки колдуна вызывают у окружающих разные чувства: от страха до восхищения. Об этой архаической форме отношений обмена, связанной с подшучиванием, поминает А. Рэдклифф-Браун [Рэдклифф-Браун 2001]. Чтобы к колдуну обращались за «услугами» по отправлению магических практик, он использует и смех, и страх.

Колдун нередко смеется и над представителями власти — теми, кого его акции явно не устраивают. В Карелии в 2004 г. нам рассказывали, как в 1950-е годы милиция пыталась арестовать колдуна. В результате его «сопротивления» непонятным образом улетали оружие и портупья, представители власти были посрамлены. Колдун посмеялся над ними, наказав мягко, не причинив особого вреда, но при этом продемонстрировал свое превосходство [АМАЭ. № 1881. Л. 34].

Но над собой смеяться колдун не позволяет. Тот, кто осмелится это сделать жестоко наказывается им, например насыланием порчи. Так, юноша подшутил над девушками, одна из которых оказалась колдуньей: «Вы девки brave. В Москву поедете, там женихов себя найдете» [Зиновьев 1987: 336]. Вскоре он почувствовал, что его испортили. Юноша сам создал экстремальную ситуацию, и, чтобы выйти из нее, он вынужден идти на поклон к колдунье.

Еще один вариант использования смеха — колдун «шутит над свадьбой». Обрядовые действия колдуна на свадьбе нередко характеризуются как «смешные», а самого колдуна характеризуют как весельчака. Колдун, чтобы повеселить девушек, останавливает свадебный поезд, вызывая вроде бы безобидный всеобщий смех, а затем все идет своим чередом, но необходимо помнить: остановка свадебного поезда говорит о том, что в будущем жизнь молодоженов не будет благополучной.

Колдун может посмеяться, «пошутить» над женихом и невестой. Если колдуна не позвали и не поднесли дары, он от обиды насылает порчу на молодых или гостей. «Нагальтятся (посмеются с издевкой. — *Н.М.*) на свадьбе, как могут, если вежливица (колдуна. — *Н.М.*) не пригласить. Один знат, его созовут. <...> А другой пуще того знат. И он назло сделает, нагальтятся над свадьбой» [Востриков 2000: 64]. Так, в заонежском мифологическом рассказе на свадьбе не угощают одного из рыбаков. Молодые записались, возвращаются назад, у них не идут лошади. «А тут другому мужику сказал: «Не знаете, какой пошутил у нас? Лошадь у санников оглобли обои сломила и в сторону прыгае, ни в ту, дав ни в другу. Никуда с дороги не иде. <...> Он говорит: А вот этого рыбака не угостили, подьте к нему он подшутил вам. <...> Ну, оны этого рыбака всю свадьбу угощали. И когда хоть придет, дак оны его всегда за чай. Боялися» [Кузнецова 1997: 116]. В уральском рассказе: «Поедут, то кони нейдут...Из кошовок(=повозок) все выпадут и в дому над молодым нагальтятся» [Востриков 2000: 65].

Следует отметить, что именно колдун смеется (шутит) над свадьбой, иногда смеются присутствующие или случайные свидетели, молодые, пребывающие в лиминальном состоянии, не смеются никогда. Смех — отличительный признак живых, живой не должен смеяться в царстве мертвых [Пропп 1999].

Устрашающие акции колдуна нередко определяются понятиями, связанными с представлениями о смехе. Как уже говорилось, свадебные действия колдуна описываются словами «пошутил», «насмешку сделал», «над свадьбой насмеяться», «галиться», «подиграться» (насмеяться). И все же это синонимы «испортить свадьбу». Так, «подшучивание» колдуна может привести к тому, что жених и невеста умирают (обычно на время, реже — окончательно), теряют сознание, лишаются разума и т. д. Как уже говорилось, это — способ введения в состояние особые психофизиологические состояния, сравнимые с состоянием «временной смерти». По замечанию А.Г. Козинцева, смех может вообще «отменить» культуру» [Козинцев 2007: 128].

Действия колдуна вызывают у присутствующих на свадьбе чередование страха и смеха: страх вызывает «временная смерть» жениха и невесты, смех — их «возрождение». Кроме того, самому смеху приписывается способность вызывать жизнь: рождение ребенка или символическое новое рождение в обрядах инициации сопровождается смехом, которому приписывается сила не только сопровождения, но и создания жизни [Пропп 1999: 255]. Смех колдуна является жизнотворящим инструментом.

У колдуна много способов «подшутить» над свадьбой. Один из них — заставить гостей помимо их воли совершать смешные, нелепые поступок. «Было семья у нас богатая. Стал сын жениться. Свадебный поезд снарядили, поехали. А ехать мимо речки. Так каждый, кто приедет к речке, остановится, ж... помогут и едут к венцу. А кто с холма это видел, ухохатывались. Вот какую насмешку могут сделать» [Черепанова 1996: № 332]. Вместе с тем обнажение имеет ритуальную семантику — способствовать активизации генеративных сил жениха и невесты.

Один из наиболее распространенных видов свадебной порчи — лишить жениха мужской силы («невстаниха», «нестоиха») или внушить невесте отвращение («закрывать проходы»). Рассказывая об этом, наши информанты-женщины обычно смеялись, мужчины — усмехались. Как и в других рассказах о колдовстве, причиной такого рода свадебной порчи является месть обиженного колдуна. «Был старик, бабничал... А на свадьбу не пригласят, у молодого все убирает. На второй день все разошлись. «Тихон Максимович, это ты сделал» — «Бутылку ставь на стол. Наливай стопку, другую жениху [АМАЭ. № 1881. Л. 56]; «Когда дядюшка женился, его (колдуна. — *Н.М.*) не пригласили на свадьбу. Он обиделся, порчу такую пустил: прямо во время свадьбы дядя закрутился, завертелся, больно ему стало. В деревне знали, что он колдун. Призвали, стакан водки налили, он поладил» [АМАЭ № 1881. Л. 67].

Уже говорилось о многозначности обрядового термина «шутить», кроме указанной семантики, он также имеет значение «соития». По мнению Т.А. Бернштам, «шутить» обозначает сексуальные намерения юношей, а то и их

осуществление [Бернштам 2008]. Это также подтверждают и материал русских сказок, и славянские языки.

Слово «подыграть», кроме самого распространенного, имеет и значение «издеваться, злорадствовать, тешиться» [СРНГ 12: 70]. Есть у этого слова и эротический вариант: «ухаживать за кем-либо; находиться в близких, интимных отношениях» [СРНГ 12: 68]; *игральщик* — «любовник» [СРНГ 12: 67]. Кроме того, *играть* обозначает деятельность мифологических персонажей: «Игрец. Нечистый или злой дух, бес; домовый» [СРНГ 12: 70].

В поздней традиции функции знахаря или колдуна перешли к главному распорядителю. Это *дружка, веждивец / вежливец* или *большак* (сиб.). Главная задача дружки — не допустить порчи молодых. Немаловажной функцией дружки также было «проведение смеховых действий» [Кузнецова 1997: 132]. По мнению В.П. Кузнецовой, дружка исполняет две, «казалось бы взаимоисключающих функции колдуна и весельчака-острослова» [Кузнецова 1997: 132]. Речевые практики дружки связаны с осмеянием жениха и других участников свадебного обряда:

Он худешенек, малешенек,
лица-то он бледнешенек,
Он хлебает — заливаётся,
Говорит речь — заикается [Кузнецова 1997: 132].

Дружка смеется над сватами: таким образом, снимается противопоставление «своих» и «чужих». Смеялись и над «молодой», например, мазали ее лицо сажой, заставляли выметать мусор, который специально приносили. Смысл этих обрядовых действий — приобщение молодой к новому роду, к новой семье.

Во время свадебного обряда жених и невеста переживают «временную смерть» и возрождаются в качестве «новых людей» — в статусе взрослого человека. Верили, что во время обряда есть реальная угроза их жизни, и потому участники испытывали страх и тревогу, которые смехом снимал колдун.

Не только колдун вызывает смех, иногда смеются над ним самим. Смех над колдуном встречается в сюжетной ситуации быличек — при утрате магической силы. Осмеять могут во время состязания старого и молодого (нового) или «чужого» колдуна — «Дока на доку». Свадебный обряд представляет собой противодействие двух партий — партии жениха (за ней местный колдун) и партии невесты, которая «чужая» (за ней пришлый, «чужой» колдуна). Задача свадебного состязания колдунов, характерного для многих народов, — повлиять на генеративные способности жениха и невесты [Хейзинга 1997].

В этом состязании нередко и происходит осмеяние старого колдуна, что символизирует победу страха перед старым колдуном, но одновременно страх перед его преемником.

Существует и такой вариант осмеяния: сильный колдун заставляет менее сильного на виду у всех присутствующих отправлять естественные надобности. Солдат подсыпает в питье колдуна порошок: «Начало Савку прихватывать, стал он с почетного места проталкиваться. До середины избы не доскочил, как все повалились со смеху. С тех пор побежденный колдун заперся в своей избе, никуда не выходил и к себе никого не впускал. Вера в него поколебалась навсегда, хотя бабы приняла за колдуна и солдата» [Максимов 1994: 106–107]. Осмеянный таким образом лишается магической силы. Если получение знаний связано с рождением, то их лишение — с другим физиологическим процессом — испражнением.

Таким образом, на свадьбе происходит символическая смерть старого ритуального специалиста и «рождение» нового. Это явно соотносится с семантикой свадебного обряда, где происходит «смерть» юноши и девушки и «рождение» мужчины и женщины. Смерть колдуна сопровождается смехом; смехом же обозначается признание нового колдуна в социуме.

Колдун обладал знаниями о том, как использовать смех в магических практиках для эффективной разрядки эмоционального напряжения. Смех колдуна яв-

ляется инструментом, обеспечивающим создание новых членов социума — мужа и жены, а также способствующим обеспечению их генеративной силой.

Таким образом, эмоции, которые испытывал колдун и которые он вызывал у окружающих, соответствуют культурным нормам, принятым в русском сельском социуме. Колдун владеет знаниями об эмоциях, способах их вызывания. Причем если некоторые из этих знаний доступны и профанам, только колдун наделен нормативной властью по проведению обрядов и «правильному» функционированию в нем эмоций.

4.5. Зависть, обида, гнев, месть колдунов

Колдун использует знание о том, как использовать в магических практиках гнев, месть, зависть и другие эмоции.

В мифологических рассказах о колдунах и колдуньях встречаются описания этих эмоций, которые нередко выступают как мотивировки их действий. Так, эти эмоции нередко служат причиной порчи. Следовательно, они также связаны с обладанием колдуном «тайным знанием».

Зависть связана с представлениями о сглазе. Дж. Фостер, которому принадлежит теория «образа ограниченного блага» («image of limited good») [Foster 1965], определял концепт *сглаза* как культурно обусловленную форму (представления), возникшую из боязни завистливого поведения [Foster 1972: 166]. Он отмечал, что в традиционных сообществах «любая выгода, достигнутая индивидом или семьей» вызывает зависть [Там же: 169]. Основными объектами зависти становятся те и то, что является самым значимым для семьи и социума — пища, дети и здоровье. Зависть направлена не на объекты, а на тех, кто ими обладает [Там же]. Сглаз — один из способов актуализации зависти [Там же: 167].

Дж. Фостер различает 'собственно зависть' — зависть слабых, которая отнимает и уничтожает ценный объект и 'жадную зависть' сильных, присваивающих этот объект [Foster 1972: 168]. По этой классификации к собственно зависти относится способность «глазливых» или «урочливых» людей причинять вред людям. Способность к сглазу может быть постоянным качеством определенной категории людей — тех, у кого *плохой глаз* или *злой язык*). Такие люди не могут не заниматься сглазом: в мифологическом сознании различаются колдуны и *урочливые (глазливые) люди* (с различными физическими недостатками), которые они действуют «не со зла» и являются невольными виновниками заболеваний (способны сглазить): «человек ли урочливый, не по злу, так» [АМАЭ. № 1618. Л. 14]. По традиционным представлениям, причиняют вред «урочливые не со зла». Это отличает «глазливых» людей от колдунов, которые контролируют свои действия.

Способными «глазить» считаются люди с определенным цветом глаз и волос, прежде всего черным и рыжим, а также люди с дефектами зубов. Иногда представления о колдунах и глазливых накладываются. Так, у Игната Некрасова, которого подозревали в колдовстве, зубы якобы росли в два ряда [Тумилевич 1961: 161].

Кроме того, глазливыми считались люди с определенными чертами характера — завистливые, недоброжелательные и др.: «От людей приходит призор — от злых людей, глаз тяжелый. От свата — он ехидный, ехидный» [АМАЭ. № 1617. Л. 38].

Глазливым нельзя показывать новорожденных. Так, в мифологическом рассказе после прихода родственницы новорожденный начинает беспрепятственно вылизывать ребенка пришедшая знахарка: «Бабка изладила» [Зиновьев 1987: № 196]. Нельзя также хвалить новорожденных.

Зависть колдуний, а это чувство в большей степени присуще именно им, относится к категории «жадной зависти» сильных, по классификации Дж. Фостера. Так, колдуньи очень опасны для девушек брачного периода. Колдунья забирает жизненные силы человека, это может явиться причиной смерти жертвы. Так, девушка прихорашивается перед вечеринкой, колдунья говорит ей: «Не пудрись, присядешь» [Зиновьев 1987: № 195]. Девушка испытывает сильную боль: «Дак боль у нее такая — и глаза, вылетит сейчас из орбит» [Там же]. Как уже говорилось, колдуньи заимствуют жизненную силу окружающих для поддержания своей магической силы.

Колдунья завидует достатку соседей, как в русской пословице: «Берут завидки на чужие пожитки». Одно из значений слова «зависть» — скупость, жадность. Таким образом, мотивировкой «перевода» достатка может служить чувство зависти колдуньи к благополучию близких.

В рассказах о свадебной порче одной из мотивировок поступков колдуна, наряду со злобой и желанием причинить вред, может являться зависть: «Когда

молодым хочет сделать вред <...> хочет им зла, чтобы оне плохо жили» [Новиков, Тримакас 2001: № 10].

Зависть, таким образом, укладывается в представления о злонамеренной деятельности колдунов: его зависть приводит к болезни или убыткам у человека. С помощью чувства зависти можно навести порчу на человека, или причинить какой-либо ущерб: актуализация этого представления в пословице — «Завидливы глазища колом тычут».

По народным представлениям зависти человека сопутствует его физическое недомогание, в значительной мере это можно отнести к колдуну]. Таким образом, от зависти колдун теряет жизненные силы, которые он должен восполнять. В некоторых русских говорах *лихость* — зависть, т. е. у тебя недостаток чего-то и ты завидуешь тем, у кого это наличествует. 29 февраля — день Касьяна-завистливого, по народным представлениям, бедственный год и день: «Касьян на что ни взглянет, все вянет» [Даль 1: стлб. 1398].

Зависть связана с представлениями о нечистой силе и болезнях «Лихоманка да зависть — Иродовы сестры» [Даль 1: стлб. 1398]. Лихоманка — болезнь лихорадка, по народным представлениям, одна из двенадцати сестер царя Ирода [Даль 2: стлб. 665]. По христианским представлениям, зависть — чувство, которое внушает дьявол. Так, в Лаврентьевской летописи (1386 г.): «Дьявол радуется злему убийству, <...> подвизая свары и зависти, братоненавидение» [Словарь XI–XVII 5: 151].

Если колдун не было оказано уважение, которое требует его статус ритуального специалиста, он стал объектом насмешки, не получил нужную вещь и т. д., он испытывает чувство обиды.

Колдун обделен, лишен каких-то ценностей в результате несоблюдения традиционных норм поведения. Распространенный мотив мифологических рассказов: колдуна обидели, не пригласив на свадьбу, в отместку он портит жениха или невесту. Так, отец жениха не пригласил колдуна на свадьбу — «без его обойдемся». После венчания невеста собирается уходить назад к родителям, отец жениха от-

правляется за колдуном, просит прощения, приглашает его. Но он не прощает, и семья распадается [Зиновьев 1987: № 293].

Нередко происходит нарушение баланса отношений между старшим по возрасту (колдуном) и младшим (членом сообщества) и как ответная реакция на неправильное поведение последнего — наказание, обычно — в виде болезни: мальчик пробегает мимо колдуньи по прозвищу Васка-хомутница, она просит дать ей прутик, мальчик не выполняет ее просьбу. скоро его начинает рвать, мать отправляется за колдуньей. чтобы она вылечила ребенка [Зиновьев 1987: 193].

Понятие «обида» — это чувство, вызванное несправедливым оскорблением, огорчением, оно содержит идею причинения ущерба, притеснения, а также — вражды, ссоры. По мнению некоторых исследователей, слово «обида» родственно слову «беда», также предполагают связь со словом «видеть» [Фасмер 2008 3: 100]. Как отмечает В.В. Колесов, «обида — оскорбительное нарушение прав или достоинства, нанесение ущерба или чести, за обиду такого рода дорого платили в древней Руси» [Колесов 2004: 43]. В «Слове о полку Игореве» есть персонаж — дева Обида, которая предвещает войну (беду).

По народным представлениям, лучше быть обиженным, чем причинить обиду: «Лучше самому терпеть, чем других обижать» [Даль 1996 1: 170], «Лучше мучиться, чем мучить» [Там же: 170].

Обиженного колдуна охватывает чувство гнева. Гнев колдуна, как и любая эмоция, является оценкой происходящего: действия или слова какого-либо человека воспринимаются колдуном как обидные и неуважительные т. е. «плохие», а также мотивом поступков. Отношение разгневанного колдуна к происходящему является активным, он не приемлет ситуацию и хочет ее изменить, а желание действовать принимает у него форму «сделать что-нибудь плохое» виновнику.

Так, колдуна, наделенного способностью превращаться в медведя и «задирать» в этом облике коров, боятся окружающие: «Поговаривали люди про него, что он «знает». Старик этот был очень сердитый; редко кто спорил с ним, потому что все хозяева страшно боялись его. А не бояться его нельзя было: кто поссорит-

ся с ним, так и знай, быть беде со скотом; если кто зимой рассердит старика, у того летом непременно медведь корову задерет» [Русские крестьяне 2008, т. 5, ч. 3: 34].

Гнев колдуна — сложная эмоция; он также ассоциируется с яростью, обидой, мстью, разрушением, силой, злобой. В современной севернорусской деревне, как и в прошлом, нередко в колдовстве обвиняют человека, который обладает набором определенных качеств характера. Как свидетельствуют произведения мифологической прозы и рассказы наших информаторов, колдуны, как правило, незаурядные сильные личности, часто неуравновешенны, нетерпеливы, вспыльчивы, склонны к реакции гнева и ярости. В традиционном обществе верили, что не всякий гневливый и злопамятный — колдун, но колдун всегда обладает этими качествами.

Разгневаться колдун может по разным поводам. Гнев всегда возникает в ответ на вызов. В прошлом, это было неуважение, неоказание почета; так, чтобы не вызвать гнев местного колдуна, его обязательно нужно было пригласить на свадьбу, в противном случае он портил молодых и гостей, например, превращал их в волков. Колдуны превращают поезжан в волков; «придет, крестов нацертит в церкви, да поплюет на всех, все дружок зделаютъця волками и убегут. Вот едак-то раз один колдун и зделал волком жениха, надо быть сердился на ево» [Русские крестьяне 2004, т. 1: 163]. И в наши дни верят, что гнев колдуна может вызвать незначительная ссора с соседями, невыполнение его просьбы и т. д.

Гнев имеет внешние проявления, у разгневанного человека нередко грозный вид; следует отметить, суровый, сердитый вид — как раз отличительная особенность у русского колдуна. Гнев также служит оценкой происходящего: действия или слова какого-либо человека воспринимаются колдуном как обидные и неуважительные.

Кроме того, эмоции являются регулятором поведения человека. Гнев, ярость колдуна приводят к тому, что он из чувства мести насылает на того, кто

был причиной его гнева, порчу, болезнь. Таким образом, гнев является одной из мотивировок магической деятельности колдуна.

Гнев, который испытывает колдун, по терминологии психологов, обычно напоминает состояние аффекта: он ситуативен, обобщен, обладает большой интенсивностью и, как правило, малой продолжительностью. Гнев — эмоция, связанная с агрессивным поведением во время отправления магических практик колдуна. Нередко вслед за упоминанием того, что колдун «крепко рассердился», следует описание магических действий, которые проводит колдун, чтобы наказать человека, вызвавшего гнев и «снять» аффективное состояние. Однако гнев колдуна может длиться и продолжительное время, поэтому его можно отнести и к разряду эмоций: колдун мстит не угодившему ему человеку через некоторое время.

О народных представлениях об эмоции гнев прежде всего свидетельствует этимология этого слова: гнев родственно «гнить», его исходное значение «гниль, гной, яд» [Фасмер 2008 1: 420], в древнерусском языке — «гнилой» — испорченный, порочный, т. е. слово «гнев» связано с идеей разрушения, распада, испорченности. По народным представлениям, гнев губительно действует на жертву колдуна, которая в результате его магической деятельности заболевает, умирает.

Также существует мнение, что слово «гнев» восходит к «гнетить» — «зажигать, поджаривать хлеб, раздувать», церковнославянское «гнетити» — «зажигать; т. е. слово «гнев» связано с представлениями об огне [Там же: 421]. Гнев имеет соматические проявления, которые выражаются следующими фразеологизмами — «глаза засверкали огнем», «глаза загорелись». Таким образом, гнев колдуна ассоциируется с его магической силой, которая также связана с огнем.

Гнев является синонимом болезни — порчи: *впущена гнева*. Колдуну, которому пономарь не дает просфору, пригрозил: «попомнишь ты у меня этот день» [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч. 4: 570]. Вскоре пономарь чувствует боль в горле, затем он начинает кричать, бить посуду, с угрозами требует сладостей: «В нем действует какая-то сила против его собственной воли» [Там же]. Порча отвечает — «он гость, посланный своим отцом, у которых их очень много». За «порядоч-

ную плату» пономаря излечивают от впущенной гневной наговорной водой: «пономарь почувствовал, что у него в горле что-то отстало и покатилося внутрь желудка» [Там же]. Еще одна отличительная особенность поведения колдуна-мужчины — он предупреждает о намерении отомстить за обиду.

Когда мельник-колдун лечит порчу, насланную другим колдуном, он сердится: «Мельник этот и лекарем был: бесов выгонял и брал за это мало» [Садовников 1884: № 113]. — во время лечения он «не пил, не ел, да такой сердитый делается — беда». Он спорит с бесом, который не хочет выходить из больного [Там же]. Гнев — форма общения с персонажем иного мира.

О народных представлениях о силе и глубине эмоции гнев свидетельствует то, что она обозначается словом «сердце», а сердце является символом души, внутреннего мира человека, его переживаний, мыслей и чувств: «держат на кого-либо сердце», «разжечь на кого-л. сердце», «в сердцах», «у него на меня сердце» — так обозначается состояние гнева. Крестьяне боятся сердить колдунов, ссориться с ними, нередко мотивировкой насылая порчи в мифологических рассказах является ссора. Ведьма повадилась к мужику коров доить: «просто беда была — сердита была на мужика» [Русские крестьяне 2008, т. 6: 39].

По христианским представлениям, которые, несомненно, нашли отражение в народных, гнев — порок; так, «на гнев поднимают «бесы».

По народным представлениям, гнев прежде всего характеризует персонажей христианской мифологии — богочеловека Иисуса Христа (выражение «гнев Божий» — наказание, немилость), многих святых, прежде всего — Илью Пророка, Михаила Архангела и др., а также людей, стоящих на высших ступенях иерархической лестницы, власть предержащих — царя, помещиков, судей и пр. Постоянная характеристика царя Ивана Грозного в былинах — «воспылал» (в значении «разгневался»). В сказках царь характеризуется «гневный», генерал громко кричит, топает на солдат ногами. В заговорах на «Подход к властям (судьям) постоянно наличествует формула-пожелание: «усмирить сердце», «утишить сердце», т. е. заставить перестать гневаться: «И такожде судь на меня, раба божьего (им-

рек) не могли <...> рук своих поднять и с крутости сердца разгоретися». [Рыбников 1989 3: 111]. Также нередко сердятся на человека мифологические персонажи, когда он нарушает «договорные» отношения с ними. Леший сердится и мстит: разгоняет рыбу, топит человека, когда люди ловят рыбу без его разрешения, купаются ночью и т. п.

Таким образом, гнев характеризует отношение старшего по иерархической лестнице в обществе к младшим, тогда как их отношение к старшим, обладающим властью, — прежде всего страх и смирение.

Обладание магической силой позволяет колдуну вести себя по отношению к односельчанам так, как ведет себя стоящий на более высокой ступени иерархической обществе — гневаться, сердиться на них; в свою очередь, как уже говорилось, страх и покорность — это основные чувства, характеризующие отношение окружающих к колдуну.

Обрядовая деятельность колдуна направлена на причинение вреда его жертве. Его агрессивность вполне соответствует мужской модели поведения в традиционных культурах. Зачастую в мифологических рассказах мотивами поведения колдуна служат месть, гнев и т. п. Отметим, что в сходных ситуациях женщины-колдуньи не столь явно демонстрируют агрессию, для них характерна скрытность. Побудительным мотивом для действий колдуний чаще бывает не гнев, а зависть.

Итак, эмоциональные характеристики колдуна укладываются в стереотип маскулинности, гнев, ярость характеризуют нормативное поведение мужчины в некоторые ответственные моменты. Состояние былинного богатыря перед описывается в терминах, обозначающих огонь. Важно, что его агрессивность направлена против врагов отечества, если же она не оправданна, героя ждет наказание.

Для колдуна же скорей характерны «неправильные» эмоции. Колдун испытывает к своему ближайшему окружению — к односельчанам те же чувства, которые испытывают к ним враги-иноплеменники и мифологические персонажи (гнев, ненависть, злобу, враждебность и т. п.). В свою очередь, поведение и эмоции колдуна, испытываемые к своим односельчанам, являются нормативными по

отношению к врагам, к иноплеменникам, угрожающим благополучию, или представителям потустороннего мира. Кроме того, если, по народным представлениям, гнев в некоторых житейских ситуациях допустим, то отнюдь не допустима злоба, злопамятство, ненависть, зависть.

Разгневанный колдун начинает мстить. Мечь — возмездие, плата за то, что получено. Колдун получил неуважительное отношение, обиду. Мечь — отплата злом за зло, обидой за обиду. Мечь — «оплата злом за зло», *mьсть — «мечь, мщение, наказание, защита», рус. мечь связано с от ст-слав. мит — «попеременно»; др-инд. methati, mithati — «чередуются, бранятся»; д.-в.-н. misse- «зло-, превратный, ложный»; родств. лтш. mit- менять, mitus — мена, лат muto, -are — «менять», mutnus — «обоюдный, взаимный» ; восходит к и.=е. *mei-tu — обмен. Далее предполагают связь со мздой — плата [Фасмер 2: 608].

Существует мнение, что «праслав. *mьсть как термин правовых отношений интерпретируется в рамках представлений об обмене. Древней формой мести у индоевропейских народов является кровная мечь. Кровь при этом понимается как общее достояние всего рода, как вечная и постоянная субстанция. Указывают на связь кровной мести с жертвоприношением, браком, дарением, некоторыми видами речевого поведения [ЭЭСЯ 15: 172–173; Орел 1986: 130–144].

Таким образом, слово «мечь» не только обозначает чувство, это также термин правовых отношений, который интерпретируется в рамках представлений об обмене.

Древней формой мести у индоевропейцев является кровная мечь. Кроме того, слово «мечь» относится к описанию социального устройства, регуляции социальных отношений, и связано с обменом услугами, имуществом, духовными ценностями и т.п. Т. е., член коллектива, нарушивший традицию, в соответствии с которой колдуну необходимо оказание почета, должен быть наказан и восполнить недостачу.

Обиженный, разгневанный и жаждущий мести колдун прибегает к магической практике: он насылает порчу на объект мести или его близких, его живот-

ных. Так, например, колдун из мести делает жениха бессильным в половом отношении; это «происходит вследствие злокозненных действий колдунов. Последние очень часто, имея какие-нибудь счеты с женихом, производят с ним «нестоиху», так что тот является импотентом первые дни после своей свадьбы и должен тратить <...> деньги, обращаясь к тем же колдунам... чтобы излечиться от неприятной для него болезни» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 217]. Здесь мотив мести основан на неприязненных отношениях колдуна к жениху.

Колдун — местный ритуальный специалист обязательно должен присутствовать на свадьбе (нередко мотивировка мести колдуна — «не пригласили на свадьбу»), потому что только он может «правильно» провести свадебный обряд. Как уже говорилось, мотивы свадебной порчи основаны на архаических представлениях об акциях колдуна — руководителя свадебного обряда, имеющего целью создание новых членов социума. Обрядовые действия колдуна имеет архаические корни, и, наоборот, направлены на благополучие жениха и невесты. В мифологических рассказах, хотя колдуна не пригласили на свадьбу, он провел необходимые обрядовые действия, которые рассматриваются как месть, как враждебные акции.

Однако в этих мотивах прослеживается идея обмена: колдуна не пригласили на свадьбу, не вознаградили. За это он лишил жениха и невесту возможности иметь детей. Изменяется мотивировка обрядовых действий колдуна, и они интерпретируются как месть. Принесение даров смещается во времени: их приносят после свадебного пира, когда колдун «снимает порчу с молодых»: так, колдун Булкин «наделала делов» — остановил свадебный поезд: «Бутылку отдали ему. Это было вино сорок две копейки. Бутылку в карман, коней обошел кругом, свадьба (=свадебный поезд пошел» [Востриков 2000: 63].

Иногда в мифологическом рассказе месть колдуна выглядит как плата за обиду, которая вызвана предпочтением другого ритуального специалиста: «Были большаки (=распорядители свадеб). Значит, ты большак, и я большак. Значит, тебя созвали(=позвали) в большаки, а меня не созвали, а я больше тебя знаю. Он,

значит, которого не созвали, он наддековался» [Там же]. *Наддековаться* — возможно, от *дека* — молодец [Фасмер 2008 1: 495], т. е. «намолодцевал», «сделал».

Как уже говорилось, колдун не может время от времени не насылать порчу для поддержания силы помощников. В мифологических рассказах появляются новые объяснительные модели его действий, и обычно они переводят проведение обрядов в плоскость социальных отношений: нарушены нормы поведения по отношению человеку, обладающему атрибутами власти, и он отомстил, отплатил причинением вреда. В мифологических рассказах появляются дополнительные мотивировки насылания порчи — гнев, обида, месть колдуна: колдун Захар Ординаркин «рассказывает бабам, что он много вредил людям, потому что они его сердили. Теперь его никто не сердит и вредить некому, так черти его за это мучают по ночам, что пол в хате поднимается. Так как вредить некому, то колдун пускает чертей или на ветер, или в деревья» [Русские крестьяне 2008 т. 6: 38]. Традиционные мотивы — «помощники требуют от колдуна работы» приобретает дополнительные психологические мотивировки: колдун из мести насылает порчу на людей, потому что гневается на них. В современной русской деревне появляются новые мотивировки наведения колдуном порчи, часто — месть оставленной юношей девушки.

Испорченный колдуном из мести человек «сохнет», «чахнет», т. е. теряет жизненные силы, а иногда и умирает. Таким образом, за причиненную обиду или оскорбление колдун забирает взамен какие-либо ценности — жизненную силу или даже саму жизнь у субъекта мести. Понятие «месть» в действиях колдуна имеет архаический смысл, оно связано с кровью, жизнью.

Таким образом, гнев и месть колдуна, который является мотивировкой магических действий, приводящих к негативным последствиям для какого-либо члена общества, в народном сознании является злом, социально неприемлем и осуждается общественным мнением. «Правильным», с точки зрения членов общества — русской деревни, является поведение другого магического специалиста — знахаря, который охраняет их здоровье и благополучие. Мотивами его ма-

гической деятельности служат другие эмоции — сочувствие, сострадание, жалость. Анализ нескольких эмоций — зависти, обиды, гнева, мести, свидетельствует о том, что поведение колдуна в своем сообществе не нормативно, это скорее поведение «чужого среди своих».

Таким образом, знание ритуальных специалистов о том, как входить в особые психофизиологические состояния и в дальнейшем развивать его во время отправления ритуалов, и их эмоции, несомненно, следует относить «тайному знанию». Вначале сведения о них усваивались в результате наблюдений, являющихся особой формой обучения, которую К. Изард назвал «социальным заимствованием» [Изард 2003: 302]. Затем будущий ритуальный специалист имитирует особые психофизиологические состояния или выражения эмоций на соматическом уровне, они становятся умением, а затем — в процессе практики — совершенствует их, переводя на уровень сознания, и использует в обрядовых ситуациях. Знание о том, как входить в особые психофизиологические состояния, направлено на эффективное проведение обрядов. Кроме того, знанием о природе и правилах использования психофизиологических состояний, правилах декодирования эмоций по нормам социума обладает только ритуальный специалист. Обладание «тайным знанием» в области ИСС и эмоций позволяет использовать их для управления окружающими. Эмоции и психофизиологические состояния также используются для конструирования образа ритуального специалиста — ведьмы, колдуна, знахаря.

Глава 5. Особенности мифологизированной личности русских «знающих», их статус и биографии

5.1. «Злой колдун»

Основная особенность личности ритуального специалиста заключается в том, что он в восприятии окружающих предстает в трех измерениях: как реально существующий человек, знакомый всем односельчанин, сосед, как некий стереотипизированный социальный образ и как мифологический образ, причем эти образы накладываются друг на друга, происходит некий синтез в создании объединенного образа. Под социальным образом ритуального специалиста мы предлагаем понимать некий комплекс личностных особенностей, связанных с полоролевыми стандартами поведения. Представляется, что применительно к «знающим» можно использовать термин — «мифологизированная личность», предложенный Ю.М. Лотманом [Лотман 1973].

Социальный образ также складывается из двух составляющих: как воспринимает себя сам ритуальный специалист (если повествование ведется от лица «знающего») и как воспринимают его окружающие (если повествование ведется от их лица): сам «знающий» свои черты и действия воспринимает как нечто обыденное, а окружающими наделяют ритуального специалиста мифологическими чертами, а особенности характера гиперболизируют. В предыдущих разделах работы — главе 2 и 3 — уже рассмотрены многие мифологические составляющие образов колдуна и знахаря, в этом параграфе будут рассмотрены особенности мифологизированной личности.

В произведениях мифологической прозы и сплетнях, пересудах, толках, репликах колдуны и знахари обычно предстают как незаурядные яркие люди. Вместе с тем, индивидуальных черт в описаниях их характеров мало. В русской мифологической прозе сложились два характера ритуальных специалистов — «злой колдун» и «добрый знахарь». Следует говорить не только о законах фольклорных

жанров в сложении образов, но и о типизации в понимании П. Бергера и Т. Лукмана в рамках теории «социальное конструирование реальности». П. Бергер и Т. Лукман указывают, что институциональная типизация касается не только действий, но и деятелей в институтах. Иначе говоря, «сам институт типизирует как индивидуальных деятелей, так и индивидуальные действия» [Бергер, Лукман 1995: 32].

Колдун (колдунья) и знахарь (знахарка) представлены скорее как обобщенные образы и стереотипы поведения разных ритуальных специалистов. Мифологические составляющие поведения ритуальных специалистов имеют этнографические корни и символическое наполнение: «культура состоит не столько из поведения или даже моделей поведения, сколько из разделяемой [сообществом] информации или знания, которое закодировано в системах символов» [D'Andrade 1994: 88].

Обладание «тайным знанием» определило наделение «знающих» определенными качествами характера. Э.Э. Эванс-Причард писал, что социально неприемлемые черты характера (злой нрав, зависть, ненависть и др.) являются поводом для обвинения в колдовстве, причем люди с такими особенностями, хотя и не являются колдунами, но подозреваются социумом в колдовстве: «Прослеживается тенденция считать колдунами тех, чье поведение в наименьшей мере согласуется с социальными требованиями» [Эванс-Причард 1994: 79]. Именно «тайное знание» и его направленность конструируют образ ритуального специалиста.

Благодаря «тайному знанию» колдун имеет контакты с потусторонним миром, т. е. он переходит грань между социальным и природным, а поскольку у членов социума существовали потребности в этих контактах, прежде всего — физиологические и потребности в безопасности [Маслоу 1999, то оно нуждалось в его услугах.

В нарративах, в которых повествование ведется окружающими, колдун наделен особыми физическими и психическими свойствами, а также специфическими особенностями характера. Психологические особенности колдуна и знаха-

ря связаны с этнической культурой и восходят к различным верованиям. Окружающие связывают их с обладанием ритуальными специалистами «тайного знания», причем знание и магические практики колдуна с точки зрения народной морали характеризуются направленностью на «зло», а знахаря — «на благо».

Колдун причиняет вред как ритуальный специалист, и это совпадает с направленностью его деятельности как члена конкретного сообщества. На бытовом уровне результаты магических акций колдуна оцениваются как ущерб, причиненный отдельному человеку или всему социуму.

Д.К. Зеленин считал, что «специальность колдуна — приносить людям зло» [Зеленин 1991: 423]. Когда о колдуне говорят «злой», имеют в виду не только черту характера, но и его действия. В соответствии с архаическими представлениями колдуны могут навредить уже одним своим присутствием, не говоря уже о мыслях, словах, взглядах. Их характеризуют самыми негативными качествами — злые, необщительные, злопамятные, хитрые, жадные, завистливые, скрытные. На селе до наших дней сохраняются запреты: у подобных людей не следует ничего покупать или брать, потому что купленная у них скотина не будет давать приплод и околеет, семена не прорастут и т. д.

Характер колдуна в произведениях мифологической прозы, а также в толках и сплетнях проявляется в системе следующих отношений: к людям, к себе, к основному занятию, к вещам, к различного рода излишествам и т. д.

Чаще всего в произведениях мифологической прозы и в рассказах информаторов по отношению к окружающим колдун характеризуется как злой. Когда в экспедиции нам начинали рассказывать о какой-нибудь односельчанине или односельчанке, подозреваемых в колдовстве, главная их характеристика «злые». Злой — постоянное качество колдуна, так он характеризуется в заговорных текстах: «злой лихой человек колдун, колдуница», злые люди — собирательное понятие для некоторых категорий «знающих»: так, в заговорах нередко в списке ритуальных специалистов встречается собирательный образ — «от всякого злого человека». от свадебной порчи святые Петр и Павел «бьют золотым скипетром»

«волхвуна и волхвунью, ведуна, ведунью, колдуна и колдун, вещика и вещицу, призорщика и уротчика и всякого злого человека» [Иваницкий 1890: 13].

Соответствующие чувства колдун испытывает к людям: и к близким, и к просто окружающим. Злоба и ненависть часто являются основными мотивировками его действий: «Была Марфа Тимофеевна — оговаривала, похвалит, а все-таки со зла» [АМАЭ. № 1881. Л. 56].

Есть некоторые отличия в народном восприятии ведьм, имеющих свой дар от рождения, и колдунов, и колдуний, которые избрали свое ремесло сознательно. Считается, что ведьма зачастую творит зло не по своей воле, она нередко готова делать добро; характерная особенность сибирской ведьмы в — ее помощь в охоте, рыболовстве, в предсказаниях судьбы, лечении [Виноградова 2001: 244]. Однако основная характеристика ведьмы, как и колдуна, — злая.

Еще в XIX в. поводом для обвинения в колдовстве могло послужить мнение соседей: для судебного разбирательства оказалось достаточно то, что обвиняемый в колдовстве Алексей Ульянов слыл в деревне за «недоброго человека» [Беляев 1905: 154].

У мифологически персонажей — водяного, лешего, черта — тоже недоброжелательное отношение к людям, и потому они причиняют им зло. Впрочем, нередко причиной того, что мифологические персонажи «творят зло», является нарушение норм поведения: например, человек заболел, если помочился на тропинку в лесу; его наказывал леший, для которого тропинка — это стол (Архангельская обл.) [Колчин 1899: 44].

Колдуна, наделенного способностью превращаться в медведя и «задирать» в этом облике коров, боятся окружающие из-за злого и мстительного характера: «Поговаривали люди про него, что он «знает». Старик этот был очень сердитый; редко кто спорил с ним, потому что все хозяева страшно боялись его. А не бояться его нельзя было: «Если кто зимой рассердит старика, у того летом непременно медведь корову задерет» [Русские крестьяне год, т. 5, ч. 3: 34].

Несомненно, на оценку характера знаний и действий колдуна влияли и христианские представления. Колдун испытывает воздействие нечистой силы, которая вынуждает его творить зло. Во время обряда посвящения колдун дает обещание («присягу») дьяволу совершать злодеяния: «Обыкновенно по ненависти, или даже по своей присяге делать людям зло, колдун или колдунья, “скинувшись” (т.е. приняв вид) волком, свиньей и т.п., преимущественно в Святки, кусают какого-нибудь прохожего в полночь, и тот делается оборотнем» [Русские крестьяне 2007, т. 3. ч. 3: 400]. Ср.: «Шуты (бесы) более всех толкают на зло попов. Попы, которые согрешили, вперед всех пойдут в ад» [Бернштам 2005: 382].

По христианским представлениям, зло — творение вечного противника Бога — дьявола. Семантика слово «зло» восходит к идее кривизны, неправильности, неверного пути и движения. Этимология слова «злой» (в значении «спотыкаться», «падать») также подтверждает, что оно связано с представлениями о смерти и разрушении. В русской традиции смерть представлена в разных терминах, многие из них обозначают пространственное перемещение — *выход, отход, отпасть, откатиться, отправиться на тот свет, к праотцам* [Байбурин 1993: 105]. Д.К. Зеленин также выделял группу слов, связанную с идеей смерти, которые описывают смерть как падение: *пасть, пропасть* (о скотине), *кулыснуться, яхнуть, протянуть ноги* и др. [Зеленин 1929: 150–151].

Лингвисты считают, что значение слова «колдун», возможно, связано с идеей неполноты, асимметрии, хромоты: так, М. Фасмер отмечал родственность русского «колд» с гот. *halts* — хромой, греч. обрубленный, надломленный [Фасмер 2: 288]. Представления о неполноте, неправильности также содержатся и в названиях колдунов, определяющих их физические особенности. Так, *кривой (одноглазый), косой, хромой* — одни из самых распространенных определений колдуна в Восточной Сибири [Медведева 1997]. Телесный недостаток, асимметрия несут в себе негативное содержание, они связаны с личностной характеристикой колдуна — злой, лихой.

Вред, причиняемый колдуном, является необходимостью и благом для него самого, в противном случае он лишится магических способностей. Колдун должен постоянно наводить порчу — причинять вред, в противном случае его помощники будут причинять вред ему самому и он не сможет управлять ими. Причинение вреда членам социума является условием сохранения колдуном магической силы, и, таким образом, он способен выполнять свои функции — осуществлять контакт с потусторонним миром.

Злой — это также «умный, хитрый» [СРНГ 11: 290]. Как правило, колдунами становились умные, сообразительные люди, и, кроме того, важнейшее свойство колдуна — обладание им магической силой, характеризуется и другими значениями этого слова: злой — «хорошо что-либо знающий, сведущий в чем-либо» [СРНГ 11: 290]; «сильно любящий что-либо, имеющий склонность к чему-либо в сильной степени» [СРНГ 11: 290]; «обладающий каким-либо свойством в сильной степени» [Там же]. «Тайное знание» колдуна может определяться словами «плохо», «плохое»: «А вот который плохо знал, зло творил людям, если никому не передал» [Востриков 2000: 46]. Слова (заговоры), которыми пользуется колдун, — «плохие», «страшные». Слово «плохой» родственно словам «переполох», *исполох*, восходящим к значению «страх».

В народной традиции колдун — один из «лихих людей». «Лихой» — это также номинации нечистой силы [СРНГ 17: 18]. Связь лиха (зла) и черта, сатаны прослеживается в пословицах: «Кто лихо думает, с тем сатана думает» [Даль 2: стлб. 663].

К «лихим людям» также относятся воры, разбойники, преступники. Архаическая семантика слова «лихой» связана с представлениями об избытке и нарушении нормы; лихой от «лихо» — «остаток, избыток чего-то» [Колесов 2004: 67, т. е. первоначально «лихой» обозначало материальные свойства — величину чего-либо. В словаре славянских языков исконный смысл «лихой» соотносят со значением «остаточный», «лишний» (ЭССЯ, 15: 19). В Словаре русских народных говоров представлен чрезвычайно широкий спектр значений: *лихо* — горе, злая

судьбы, обида, лукавство и др. [СРНГ 17: 76-77]. По мнению В.В. Колесова, «излишек есть остаток чего-то, обычно дурного и злого» [Колесов 2004: 69].

Впоследствии слово изменило значение на прямо противоположное: *лихой* — «лишенный». Лихо начинает противопоставляться добру. Кроме того, *лихой* имеет значение 'лишенный чувства опасности': Такая лихость считается греховной, ассоциируется с ощущением нечистой силы» [Колесов 2004: 70]. Если учитывать приписываемую колдунам связь с нечистой силой — бесами, то название «лихой» как нельзя более точно описывает представления о личности колдуна и направленности его деятельности.

В мифологических рассказах архаика осмысляется по-новому. Представления о том, что колдун вредит людям, потому что это «работа», которую требуют от него помощники, да и свои силы он так подпитывает, переосмыляется в убежденность в том, что колдун портит человека по своей злой воле. Можно предположить, что в прошлом колдуны, как шаманы, посылали порчу на членов «чужого» социума, чтобы за счет их жизненной энергии поддерживать силы помощников.

В некоторых регионах колдуна номинируют как *худого*, чья основная задача — портить людей («сажать килы», «надевать хомуты», насылать несчастья).

В некоторых русских диалектах «худой» — «нечистая сила», «змея», «злой дух, черт, сатана, дьявол». «Худое» также обозначение болезни — мифологического волоса, которое вторгается в тело человека.

Значение слова «худой»: др.-рус. *худъ* — «плохой, невзрачный, непрочный, слабый, малый. скудный», родств. др.инд. «толчет, дробит», а также греч. «ложный» [Фасмер год 4: 282–283]. Худой — в архаическом смысле 'размолотый до ничтожно мелкого состояния', первоначальный смысл слова — «мелкий, ничтожный» Таким образом, слово «худой» связано с идеей неполноты, недостаточности, неправильности, а также с идеей разрушения.

«Тайные знания» колдуна — худые, потому что направлены на причинение зла. «Я худых слов не даю», — комментирует свои знания знахарка, она противо-

поставляет свои «тайные знания», направленные на добро, колдовским [АМАЭ. № 1561. Л. 32].

Таким образом, оценочные определения «злой», «лихой», «худой» со значением «злой, плохой» в русской традиции стали определением колдуна и его помощников и характеризуют их отношения к людям.

Еще одно определение колдуна — «поганый»: «Поганый (колдун. — *Н.М.*) болезнь напустил, он в насердке (=злобе) был» [Востриков 2000: 40]. «Поганый» — оценочный эпитет, он означает «плохой», переносное значение — «богохульный», как известно, по народным представлениям, во время посвящения колдун продает душу дьяволу, отрекается от христианской веры.

Часто говорят о хитрости колдуна. Подразумевается, что это не только умение ловчить, обманывать. В русской традиции хитрость — это «тайное знание». «Хитрому» противопоставлен «простой», «простодушный», не обладающего «тайным знанием».

В славянских языках слово «хитрый» имеет значение «ловкий», «умный», «проворный». Хитрость в русском языке обозначает и ремесло, мастерство, умение, также лукавство, коварство [Даль 4: стлб. 1186]. Слово «хитрый» также обозначает магические, колдовские знания, так, в сказках на сюжет «Хитрая наука» [СУС 325] обучение хитрой науке обозначает обучение колдовству у колдуна или черта (иногда эвфемизм черта — Ох). Так, в сказке «Хитрая наука» человек берет сына старика «в науку»: «Я его в три года выучу всем хитростям» [Афанасьев 2: № 249], «хитрости» означают приобретение магических способностей превращаться в различных животных. Юношу, усвоивший всю «хитрую науку», в том числе — понимание языка животных, колдун характеризует как «мудер-хитер» [Афанасьев 1985, 2: № 252]. В былинах также хитрость обозначает магические знания, ее синонимом является мудрость, так, в былине о Вольге герой воспринимает, «понимает» «тайное знание»:

Передастся Вольга семи мудрецам,

Понимает Вольга все хитрости

Все хитрости и все мудрости» [Рыбников 2: 258].

Еще одна черта характеризует колдуна — склонность к обману («колдун-обманщик»). «Колдун морочит» — его действия характеризуют и так. То же можно сказать и о таких персонажах, как леший: он постоянно обманывает, «водит».

Многие информанты отмечали грубость и конфликтность колдунов и колдуний. Заметим, что одно из значений слова грубый — враждебный, обижающий. Такие качества колдуна проявляются и в отношении с односельчанами, и внутри семьи. Колдунья, которая на людях ведет себя как примерная жена и мать, наедине с домочадцами может и побить их. В современной деревне такое поведение часто служит поводом для обвинения в колдовстве.

Колдуна нередко характеризуют как гордого человека. Гордый — «надменный», «высокомерный», «дерзкий», «грозный, страшный, жестокий», а также «исполненный чувства собственного превосходства». Колдун так держится с окружающими, потому что считает, что он кардинально выше их потому, что обладает «тайным знанием»: «Люди они (братья Салмины — колдуны. — *Н.М.*) были зажиточные, но очень гордые, односельчане их не любили» [Беляев 1905: 146].

По мнению В.В. Колесова, «синкретична сама идея, связывающая взаимно представления о гневе и гордыне» [Колесов 2004: 97]. По народным представлениям, гордость связана с глупостью; так, в пословице: «Гордым слыть — глупым быть». Это подтверждает и этимология слова: «гордый» — слов. *grd* «гадкий», сравнивают с лат. *gurdus* «тупой, глупый» [Фасмер год 1: 440].

В христианских представлениях — один из главных пороков; так, в пословице гордость противопоставлена смирению: «Бог гордым противится, а смиренных — милует». По христианским представлениям, гордость — самовозвышение путем унижения окружающих, связана с представлениями о нечистой силе: «Во всякой гордости черту много радости» [Даль 1: стлб. 933].

Отличительными качествами колдуна считают также тщеславие и хвастливость: «Степка Колдунчик хвастался, что с чертями знается» [АМАЭ. № 1560. Л. 35]. Колдун, пытаясь пустить пыль в глаза, преувеличивал свои магические способности: «Захочу — и мертвого подниму этой водой» [Попов 1903: 84]. Хвастовство также отличает и некоторых мифологических персонажей; например, в русских сказках хвастливый черт обычно наказывается умным противником.

Колдуну мало насладиться порчу или совершить иное магическое деяние, его честолюбие требует, чтобы об это стало известно, чтобы о них узнали односельчане, и потому он иногда показывает чертей, откровенно дурачит окружающих.

При всех этих свойствах природы колдун еще и жаден. Что возьмет, не хочет возвращать. Колдунью в карельской деревне мне охарактеризовали так: «Бей по рукам, не выпадет». Народ верил, что, если колдун забирает какую-то вещь, он попутно лишает счастья, здоровья. «На чистый четверг нельзя никому ничего давать, а то порчу могут насладиться, попортят и тебя и животину и все. Ничего не давай, особенно соли, это самая страшная порча будет. Не давай из дому ничего, а то с порчей вернут. Самое время такое, на страшной неделе, это ихний день, колдунский, заповедный, они его специально дожидаются» [Черепанова 1996: № 325].

Колдуны нередко стремительно богатели с помощью мифологических персонажей, например с помощью коргушей. Отношение к такому богатству отрицательное. Некоторые колдуны (обычно обладающие незначительной магической силой) очень бедные, живут в развалившейся избе.

В отношении к труду можно выделить два типа колдунов — бездельники и «трудоголики». У трудолюбивых колдунов них все спорится, работу они делают быстрее и качественнее других, дом у них — «полная чаша». Они успешно охотятся и рыбачат. Это зачастую и служит поводом для обвинения в колдовстве: «он(она) что-то знает». Считается, что в работе им также способствуют помощники.

Уже говорилось, что для колдунов не свойственно соблюдение любых норм традиционного социума. Особенно ярко это пренебрежение правилами поведения проявляется в их многочисленных половых связях с односельчанками. Пошехонский колдун и знахарь, приносивший в основном пользу социуму, имел осуждаемую сельчанами — «был сильно охоч <...> до женского пола» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 200]. Ср.: сластолюбие — также отличительная черта чертей.

Колдуна характеризует еще один порок: в мифологических рассказах нередко описывают как сильно пьющих людей. Выпивка и опьянение является преимущественно мужской сферой. Водка или вино выступает в качестве оплаты их обрядовой деятельности: «Водкой при их колдовстве их угощают постоянно. Когда колдуна Сухина приглашали в дом, его прежде всего угощали вином. Он выпивал до четверти водки и потом уже принимался за работу» [Никитина 1994: 190]. Вино и водка являются платой за магические обряды, которые проводит колдун; так, колдун Архип Прокопьевич Едовин с помощью лешего мог найти скотину, которую «поставил на круг» другой колдун. За это ему «вино ставили» [АМАЭ. № 1618. Л. 12].

Как уже говорилось, водка способствовала вхождению колдунов в особые психофизиологические состояния.

Вместе с тем и в выпивке колдуна должна соблюдаться мера, злоупотребляющих спиртным колдунов их помощники наказывают. Так, женщину «по пьянке научили колдовать... Стали заставлять (портить людей. — *Н.М.*), а она не соглашается» (Мифологические рассказы и поверья Поволжья 2007: 223). Нечистые убили ее.

Водка имеет, как правило, имеет отрицательную семантику: в соответствии с христианскими представлениями, она связана с сатаной и его помощником — чертями: водка — дьявольское зелье, «Водка — кровь сатанина» [Ремизов 1978: 400]. Наука винокурения приписывается дьяволу. Вместо приобщения к сакральному, она отдавала человека во власть нечистой силы — чертей, которые в великом множестве обитали в кабаках и спаивали людей. По народным представлени-

ям, «во всяком человеке, которого бьет хмелевик [страдает запоем], непременно вселяется черт, то и владеет он запойным в полную силу, являясь в человеческом облике, манит то в лес, то в омут» [Максимов 1994: 16]. Вместе с тем черти покровительствуют пьяным, греховной страстью к вину они «тешат беса» [Там же: 18]. Таким образом, не только черти служат колдуну, но и он является их слугой. Пьянство колдуна оценивается как греховное.

Колдун в Чистый четверг обеспечивает себя на весь год чудесными деньгами на выпивку: «В с. Иваково (Вологодская губ. Никольский у. — *Н.М.*) есть крестьянин Павел Бадамин, прозванный «серебренником». Говорят, то он каждый Великий Четверток уходит в лес, где и гадает. Результатом этого является то, что он откуда-то берет деньги, по слухам из «ссуды» или высокого берега на реке Шаржене, которые держит только на вино. Он напивается почти каждый праздник до бесчувствия, несмотря на то что он живет и жена собирает милостыню. Об этих чудесных деньгах он сам говорит в пьяном виде, у трезвого нельзя добиться ни слова» [Русские крестьяне 2005, т. 5, ч. 3: 91].

При описании Страшного суда в духовном стихе пьяниц ждет место рядом с колдунами, ворами, разбойниками, убийцами:

А пьяницам — смола горячая [Коринфский 1905: 231].

Народная молва особенно осуждает пьянство другого ритуального специалиста — знахаря, особенно — женщин-знахарок. Пьянство знахарок рассматривается как несправедная жизнь и, соответственно, как препятствие проведению успешных обрядов лечения: «Надо не ругаться. Вон Милька Пархоменчиха виливае от іспугу, та не вылічивае. Надо не ругаться, водки не пить, а вона пьэ, як сапожник. До неі прийдут лечиться, а вона не може слова сказать» [Гладких 1996: 38]. В 1990-е годы в одной из деревень Выборгского района Ленобласти лечила знахарка Марья. В последние годы она сильно пила, и это вызывало резкое осуж-

дение односельчан. Как правило, тайное знание передавали знахаркам непьющим, известным достойным поведением.

Вместе с тем нельзя объяснить основные особенности личности колдуна только как поздние мотивировки. Злыми бывают и многие не владеющие магическими практиками, а вот колдун обязательно злой.

По христианским представлениям, многие из которых совпадают с народными, большая часть характеристик колдуна — пороки: тщеславие, злонамеренность, сребролюбие,

Колдун — сложная противоречивая личность, игравшая значительную роль в жизни традиционного социума. Нередко колдунами становились незаурядные, яркие личности, с великолепной памятью, способностями к творческой деятельности. Б. Малиновский считал, что магами нередко становились незаурядные люди: «Те люди, которые восприняли этот магический ритуал и овладели им, всегда развивали и совершенствовали его, — хотя сами полагали, что лишь следуют традиции, несомненно обладали огромным интеллектом, духовной энергией и предприимчивостью. Легко предположить, что обладающие такими качествами, чаще других добивались успеха за что бы ни брались. И действительно, наблюдения показывают, что туземных обществах магия и выдающиеся личные качества присутствуют рядом. Неудивительно, что обладание магическим искусством чаще всего совпадает с удачливостью, с умелыми руками, смелым сердцем и сильным духом. Стоит ли сомневаться, что глазах первобытных людей именно магия выглядела причиной успеха, сопутствующего их действиям?» [Малиновский 1994: 94].

В общении с людьми колдун и знахарь проявляют себя по-разному: колдун — угрюм, суров в общении, знахарь — приветлив, доброжелателен, разговорчив.

При этом образ колдуна многогранен, потому что кроме колдуна-злодея существует и колдун-герой. В образе колдуна прослеживаются архаические черты культурного героя — мифического персонажа, жреца. Он может творить добрые дела — отводить тучу и град и спасти посеvy, сено, лечить, снимать порчу.

Необычайно важна роль колдуна в проведении свадебного обряда, соблюдении всех норм при этом важном событии. В основе свадебной колдовской порчи лежат архаические представления [Мазалова 2011: 118–138]. Позже они подверглись переосмыслению и в XIX в. Проявления колдун может поступать и как герой, и как злодей. Героем он обычно проявлялся на уровне ритуального поведения. Под героизмом понимают поведение, в основе которого — смелость, мужество, самоотверженность [Голубев 2008: 6].

Контакт с потусторонним миром невозможен без проявления лихости, храбрости, и потому считается, что колдуном мог стать только очень смелый индивид (напомним, что не всем посвящаемым удавалось пройти обряд инициации). Храбрости требует от него и дальнейшая магическая практика, особенно при сложных взаимоотношениях с помощниками и в соревновании с другими «знающими».

При этом быть смелым ему помогают те же помощники. Про такого колдуна говорят, что ему «черти помогают» [АМАЭ. № 1881. Л. 28]. Поэтому он не боится даже представителей власти. В Заонежье в 1930-е годы XX в. Единственного в районе владельца мельницы, который был колдуном, никак не могли раскулачить, поскольку тот прибегал к помощи чертей, которых не боялся продемонстрировать представителям районные власти [Логинов 2000: 183]. Колдун открыто и смело смеется над теми, кто хочет ему препятствовать, показывает свою магическую силу.

Храбрость колдуна сравнима со смелостью воина, который в бою впадает в «боевое безумие» и уподобляется зверю, что означает освобождение от всех запретов. «Такой человек-волк, соединяя поведение хищного зверя и грабителя-насильника, может стать, с позиции его противников, непобедимым» [Лотман 1992: 67–68]. Заметим, что отчаянная храбрость колдуна оценивается неоднозначно, потому что она воспринимается как бесшабашное поведение: «Ему сам черт не брат».

Помощники и помогают колдунам, и многое от них требуют, и потому в отношениях с ними тоже требуется храбрость. Когда эти мотивы становятся непонятны носителям традиции, архаический образ колдуна обретает черты бытового злодея.

Колдун в народном мнении — личность глубоко греховная уже потому, что он отрекся от Бога. Смертным грехом считаются вредоносные магические практики, колдовство, убийство, прелюбодеяние [Ап.21: 7–8].

Расплата за грехи — мучительная смерть колдуна. Так, костромской колдун Ирипарха, не посещавший церковь, «помер в жестоких мучениях 65 лет от роду в 1896 г.» [Русские крестьяне 2004, т. 1: 89]. Впрочем, колдуньи для отвода глаз могут и посещать храм, но исключительно для того, чтобы никто не подумал, что они с нечистой силой. К смертным грехам колдунов относят кражу молока у коров, отнимание спорыньи.

После смерти, по народным поверьям, колдунов ждет ад. Так, девице Палагие в обмираниях являются грешники и блудницы, которым в том свете прощения нет. [Русские крестьяне 2004, т. 1: 141. Ср: также в заговоре наличествует образ колдуна в аду: «Порчи, уроки <...> пойдите к уроснику, прикоснику, чародею, икотнику, полукознику, они стоят по колени в смоле да по носу в дегтю» [АМАЭ. № 1744. Л. 18].

Понятия «грех» и «зло» означают несоответствие норме. Подталкивает к совершению греховных и злых поступков нечистая сила: «Это грех меня попутал, соблазнил меня дьявол» [Русские крестьяне 2004, т. 1: 75].

Как показывают наши полевые исследования последних лет, статус колдуньи приобретают женщины, которые обладают особыми чертами характера (склонностью к ссорам, мстительностью, завистливостью и т. п.) и подозреваются в отпадении от традиционных практик. К знающим также причисляются женщины, которые лечат с помощью различных методик, почерпнутых из многочисленных изданий по самолечению, например, массажа, лечению глиной, травами и др. [АМАЭ. № 1881. № 1889]. Описывая современных «знающих», говорят об их

властности и настойчивости, инициативности и уверенности, глубоких «тайных знаниях» и проницательности. Перечисленные обычно характеризуют опытных управленцев. Эти качества нередко отличают хорошего руководителя, они позволяют ему представлять власть. Заметим, что порой с целью получить власть профаны стремились стать «знающими».

Колдун обладал способностями как причинять вред, так и приносить пользу. Если магические акции были направлены на благо, социум даже одобрял их. В противном случае реакция была негативной и тогда о колдуне говорили как о злом. Ряд обрядов окружающие оценить не могли, поскольку не понимали их целей и смысла. На образ колдуна, безусловно, влияло то, что к нему отрицательно относилась православная церковь.

5.2. «Добрый знахарь»

Особенности мифологизированной личности знахаря заключаются в том, что он, как и колдун, сочетает черты реального человека, социальный и мифологического образы. В представлениях о личности знахаря нашли также отражения как христианские представления, так и магические. О архаических мифологических особенностях образа знахаря уже говорилось в главах 2 и 3.

В мировоззрении и практиках знахаря обнаруживаются источники христианских элементов мировоззрения, которые восходят к каноническим текстам (Библии, Евангелии, молитвам), а также апокрифам. Воззрения языческого характера являются отражением существующих мифологических представлений.

Качества личности знахаря в первую очередь определяются обладанием «тайным знанием» и направленностью его магических практик. Его знание определяется как «знать на добро», заговоры — как «хорошие»: «Я только на добро знаю»; «Я слова только хорошие знаю» [АМАЭ. № 1617. Л. 24].

Слово «добрый» восходит к представлениям о ритуально-магической деятельности, направленной на создание, сотворение: праслав. *dobrъ* от и.-е. основы *dhabh-*, родственно лат. *faber* «ремесленник, который работает с твердыми материалами», арм. *darbin* «кузнец»; кроме того, оно родственно словам со значением времени: «доба» — пора, время [ЭССЯ 5: 38, 46]. Этимология слова «добрый» свидетельствует о том, что в нем содержится значение действия. Важнейшая функция знахаря — «делать добро»=«ладить». Делать добро — обозначение характера «тайного знания» и магических практик знахаря, цель которых — восстановление нарушенного порядка.

Как уже говорилось, для восстановления порядка, борьбы со злом знахарь, прежде всего, использует силу заговора, направленного на благое дело: «Под словом “знахарь” разумеется такой человек, который лечит болезни, угадывает будущее и неизвестное настоящее, <...> но делает это не с помощью нечистой силы, а с помощью различных трав и корней, нашептыванием и заклинанием. Знахарь никогда не делает людям вреда, а только пользу» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 198].

Добрый — это прежде всего оценка направленности деятельности знахарей, в своих деяниях руководствуются они желанием творить добро; так, знахари характеризуют мотивы своей магической деятельности: «я только на добро или добро делаю, знаю»; одно из значений слово «добро» — «хороший добрый поступок, дело»: «Чтобы у человека была хорошая душа, сам он по натуре добрый, без злых умыслов, говорил одно и делал другое» [Ермакова 2005: 356].

Магические знания знахарки определяются словом «добро»: так, знахарка пытается передать мне не сданный заговор от «худого» — волоса: «Научись, это ремесло хорошее. Я еще девкой научилась. Мама-покоенка научила. Она добро знала» (АМАЭ. № 1618.л.12). Сама знахарка характеризует действие своих заговоров как эффективное этим же термином: «Добро пристают слова» [АМАЭ. № 1618. Л. 14). Значение этого выражения: действенны; «направлены на добро» — на исцеление.

Основные функции деятельности знахаря — «ладить», «помогать», лечить», «делать на добро», т. е. восстанавливать нарушенный порядок. По словам самих знахарей, «я только добро (на добро) делаю» По классификации фон Вригта, это добро благоприятствования, которого характеризует «каузальная направленность на достижение положительного эффекта во внеположной деятельности..., он может состоять в создании нового и желательного положения дела, и в этом случае то, что этому способствует, есть собственно добро благоприятствования» [Wright 1963: 232]. Делать на добро — применительно к знахарю означает процесс, т. е. добро — это не только атрибутивная категория. В народной культуре человек (знахарь) «проявляет готовность к его (добра. — *Н.М.*) реализации в жизнь» [Вендина 2004: 363].

По мнению В.Н. Топорова, заговор обладает благостью (благо=добро): «Благость задана в заговоре, в его нравственном пространстве, изначально как необходимое условие... как смысл мира, человека, его жизни, и поэтому она онтологична... в отличие от неблагости и зла, которые не что иное, как вывернутая наизнанку благость, т. е. вторичность, нарушение основ, путь к катастрофе...» [Топоров 1993: 12].

В отличие от «злых», «худых», «лихих» колдунов знахарей характеризуют как «добрых людей». Добрый — основное качество знахарей. Слово «добрый» означает 'хороший, исполненный добродетелей, достоинств'; 'делающий, несущий добро, благополучие'. Добрый характеризует положительные свойства характера, достоинства, добродетели: «Бабки- повитухи — добрейшей души люди» [АМАЭ. № 1881. Л. 15].

Доброта также характеризует отношения к людям — сочувствие, сострадание, жалость: «Грыжа (у детей. — *Н.М.*) — бабушки шептали. Холодно, добрые старушки сами домой приходили. Пошопчут, помоют» [АМАЭ. № 1618. Л. 7). Важную роль в оказании помощи людям играет способность «знающего» к сопереживанию (эмпатии). Жалость к окружающим, милосердие — одна из основных черт «знающих», они часто передают свои магические знания, руководствуясь

этими чувствами. Так, женщина излагает причины, по которым она стала «знающей»: «меня бабушка пожалела... Говорит: «У тебя много ребятишек, Катя, <...> учишь от уроков» [Ермакова 2005: 163].

Поведение знахаря в социуме, по терминологии социальной психологии, можно определить как просоциальное (Г. Мюррей). Под таким поведением понимают действия, направленные на благо людей, на оказание им помощи и поддержки. Некоторые психологи считают, что за таким поведением лежит мотив альтруизма (мотив оказания помощи людям, мотив заботы о людях). Этот мотив выступает в стремление лечить людей, заботиться о них, успокаивать, защищать, спасать. На эти представления оказали влияние христианское мировоззрение. Многие черты знахаря можно сравнить с чертами христианских святых. Так, Христос — «спаситель», помощник, об этом свидетельствует этимология имени: Исходная форма — Йегошуа, J^ohošua', «бог помощь, спасение», ср. Иисус Навин); «Христос» — перевод на греческий язык слова *мессия* (арам. mēḏîhâ', евр. māḏîāh, «помазанник»). Эпитетом Иисуса Христа, другим его именем, стало слово «Спаситель» (старослав. «Спас»).

Важное требование к знахарям — никогда не отказывать в помощи, прежде всего — это относится к повитухам; так, существует поверье, если повитуха откажется принимать роды, она окаменеет. Альтруистическое поведение также можно определить как поведение, которое выполняется ради блага других без расчета на вознаграждение. Некоторые знахари лечат без вознаграждения и категорически отказываются получать какую-либо плату: «Бабушка никогда у нас подарков не любила. <...> Ничего, не брала, потому что по идее нельзя брать-то ниче, <...> просто они там ей там какой-то платок, или че-то потом уже купили так чисто, а так она ничего, нельзя потому что брать-то» [Научный архив ФБГУ «Национальный парк Кенозерский». Ф. 7. Оп. 8. Д. 358].

Вместе с тем издавна считалось, что знахарь должен получать вознаграждение: как уже говорилось, «не заплатишь — не пристанет». Величина вознаграждения обычно не регулируется: «кто сколько даст». Как правило, платой за от-

правление магических практик были продукты натурального хозяйства. В этом свете альтруистическое поведение знахаря может рассматриваться также как поведение обмена.

В народных представлениях добро связано с правдой, истиной, правильно-стью: например, в пословице «Доброе дело правду говорит смело» и др. Добрый также означает «настоящий, полномерный», оно также связано с представлениями о достатке, имуществе, богатстве. Таким образом, определение «добрая» старушка («знающая») также связано с представлениями об избытке каких-то свойств, и именно доброта «знающих» способствует излечению: «Помогает доброта. У злого человека это не подходит» [Ермакова 2005: 215].

В народном сознании «тайное знание» колдуна и знахаря дифференцируется по признаку направленности «на добро — на зло»: так, мать «знающей» «бабила по всей волости»: «За то и умерла, и смерть прикрасила. Легко умирала, а то говорят: “Тяжело умирают, если не передашь”. Если на добро делаешь. <...> Мне говорят: “Ты на добро делаешь, не залежишься”» [АМАЭ. № 1561. Л. 62]. Вместе с тем существует и иное представление: перед смертью «знающий» обязательно должен передать свои заговоры. Если этого не получится, смерть его будет мучительной. На наш взгляд, это архаическое представление свидетельствует о том, что сила колдунов и сила заговоров знахарей воспринимается как нечто сходное, полученное из иного мира.

Будущий ритуальный специалист всегда должен решить, какое знание выбрать, и зачастую выбирает только «знание на добро»: «Бабушка <...> брала только на добро. Людям просто помогать» [АМАЭ. № 1707. Л. 75].

Слово «добрый», «хороший» также имеет значение «полезный» [СРНГ 4: 18], оно характеризует направленность деятельности знахаря. О знахарках говорят как о спасительницах в случае болезни: «А спасись-то — к бабушкам. Бабушки — те хорошие были. Пойдешь к бабушкам, они наговаривали, спрыскивали» [Мифологические рассказы и поверья Поволжья 2007: 213]; «Она добрая такая женщина, очень добрая. Она живет одна, у ней одна дочка, сын ее погиб. И с

тех пор она начала ... это делать, людям помогать. «Я, — говорит, — людям как помогу, тоды <...> мне даже силы дальше придается. Плохого я не знаю, не делаю, только хорошее» [Кадикина 2004: 23]. Характеристика «добрый» является показателем отношения к человеку в социуме. Добрый — положительное качество социально-нравственного портрета человека, который делает его «достойным уважения» [Вендина 2004: 361].

Слова с корнем добр- также обозначают мифологических персонажей, как правило, связанных с домом: *доброхот* — 'домовой', кроме того, это слово обозначает черта: «Доброхот тебя возьми» [СРНГ 7: 79]. И.И. Вендина видит в номинации нечистой силы словами с корнем добр- «охранительные функции добра» [Ведина 2004: 362]. Представляется, в этом проявляется также связь «доброго» знахаря с потусторонним миром

«Добрый» также означает «умный», например, в пословице «Добрая голова сто голов кормит» [СРНГ 4: 18]. Знахарей нередко характеризуют как умных рассудительных людей: к ним не только в случае болезни, но и обращаются за советом в сложных житейских ситуациях.

Слово «добрый» также имеет значение «крепкий, здоровый, полный сил» [Словарь русских говоров Карелии 1: 466]. Знахарка должна быть полной сил, здоровой, иначе она не сможет лечить. Так, лечить человек может, пока у него целы зубы. Как уже говорилось, в Карелии «тайное знание» следовало передавать здоровому человеку (со здоровыми волосами и зубами). Кроме того, «добреть» означает «полнеть», «увеличиваться», т. е. имеет значение восстановления, увеличения чего-либо, в лечебных обрядах — знахарка способствует увеличению, восстановлению утраченных сил больного

Знахарь в своих деяниях противопоставляется колдуну, и добро, которое он делает, защищает его от колдуна: «Кто доброе творит, тому зло не вредит» [Даль 1996 1: 168].

В образе знахаря мифологических рассказов много черт, восходящих к христианским представлениям. Христианские представления русские крестьяне в ос-

новном черпали из Евангелия и апокрифических сказаний. В народном христианстве Иисус Христос известен как целитель: он исцелял от расслабления, паралича, проказы. Его важнейшая функция — «творить добро».

Таким образом, в произведениях мифологической прозы о русских «знающих» — колдунов и знахарях нашла отражение оценка ритуально-магической деятельности «знающих» в форме таких религиозно-философских понятий, как «добро» и «зло».

В определениях «злой» колдун и «добрый» знахарь нашла отражение и народная оценка их деятельности. Н.Д. Арутюнова отмечала, что понятие о хорошем и плохом образуют единый концепт, точнее — это разные признаки одного концепта [Арутюнова 1988: 19]. По народным представлениям, хорошее — это норма; определение оценочного значения — нормативное, обогащенное телеологическим принципом: добро — то, к чему всё стремится [Там же: 181]. Добро и зло неразрывно связаны: «При уменьшении количество Добро переходит в другое качество — Зло» {Вендина 2004: 362}.

Информанты говорят о знахарях как о высокоморальных людях, особо подчеркивая их душевность, доброту, немногословность, сдержанность.

О знахаре часто говорят, что он человек «простой», «простодушный», «искренний». Считается, что колдовских знаний у него нет. По этому признаку архангельская знахарка противопоставляет себя колдунам: «Которые похитрее, мы простосердечный народ» [АМАЭ. № 1618. Л. 4]. У знахарки нет помощников-чертей, в ее арсенале — открытость, протодушие, но главное — заговоры. «Я простосердечная, как увижу (кто-то болен. — *Н.М.*) <...> пошопчу, спрысну» [АМАЭ. № 1644. Л. 45]. Отсутствие «тайных знаний» профан характеризует как простоту: «Я не колдоватый человек, я самый простой» [АМАЭ. № 1618. Л. 13]. Искренность знахаря противопоставляется лживости, двуличности колдуна (колдуны): «Сама добрая, а душа черней черной тучи».

Другая знахарка объясняет особенностью характера и возраста причину, по которой дед не передал ей «черный» заговор в молодом возрасте: «Отец матери

знал, как килы привязывать, но нам не передал: «Молодые, горячие» [АМАЭ. № 1561. Л. 55].

Знахаря наоборот отличает добросовестное отношение к профессиональным обязанностям и навыкам. Он нередко лечит бескорыстно, он считает, что помогать — это его долг. Нередко тот, кто передает свои знания, оставляет наказ: «Ты никогда не отказывайся». Колдун зачастую отказывается помогать окружающим или делает это неохотно, заставляет упрашивать себя, «ломается».

Колдун часто характеризуется как бессовестный, тогда как знахарь — совестлив. По народным представлениям, совесть —местилище нравственных чувств, первоначальное значение «совместное знание», позднее — сознание. Колдуна нередко характеризуют как лжеца, знахаря, наоборот, как правдивого искреннего человека.

В ряду других отличительных качеств знахарки отмечается смирение и благонравие. Так, «бабушка» (знахарка) никогда не обижалась на подарки, какими бы скромными они не оказались. Также отмечают в знахарках присущее им ясное осознание своего земного призвания, богоугодности самой своей деятельности. Например, к повитухам старообрядцы-липоване предъявляли столь же высокие требования, как и к священнослужителям, они должны быть безупречного поведения и обладать высокими моральными принципами: «Это как попы: если оне будуть честно весть, то оне в раю будуть, а если нет, то уперез нас в ад пойдуть» [Паунова 2005: 58]. Кроме того, требование к безупречному поведению знахарок основано на представлениях о связи повитух с повитыми ими детьми: «Бабка должны быть безупречного поведения и отнюдь не замеченная в неверности мужу» [АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 1389. Л. 4].

Важным для исследования особенностей личности знахаря представляется вопрос о его мировоззрении. Сами знахари полагают себя истинно верующими и живущими по заветам Бога. Между тем очевидно, что в их понимании мира христианские элементы сочетаются с мифическими, причем весьма органично.

Как истинно верующих их характеризуют следующие действия: они молятся по-христиански, совершают паломничества, общаются со священниками. «Каждое утро встанет, она все молитвы прочитает, а потом только <...> тогда сядила за стол. <...> Мы то безбожники. Росли так все церкви были ликвидированы. Молилась, все праздники знала. Как же она все знала. Чтоб дети не болели, она тоже знала, много» [Научный архив ФБГУ «Национальный парк Кенозерский». Ф. 7. Оп. 8. Д. 358].

И в то же время основа целительской их деятельности — магическая. Они используют заговоры и помощь «знающих». А затем и им самим открывается «тайное знание».

Таким образом, анализ особенностей характера «знающих» показал, что многие черты характера отражают критерии мировоззренческого порядка, связаны с ритуально-магической практикой и характеризуют ее направленность. В результате анализа представлений о личности ритуальных специалистов выявлено несколько бинарных стереотипов, характеризующих колдуна и знахаря, т. е. суждению о колдуне с отрицательной оценкой противопоставлено суждение о знахаре с положительной оценкой: 1) колдун злой — знахарь добрый, 2) колдун хитер — знахарь простодушен, 3) колдун тщеславен — знахарь скромнен, 4) колдун грешен, развратен — знахарь добродетелен, 5) колдун сребролюбив — знахарь бессребреник.

Следует отметить, что более разветвленная система значений с отрицательно-оценочным значением характера колдуна кроется в особенностях человеческой концептуализации действительности: «положительное» является нормой и не всегда фиксируется в языке, а «отрицательное» мотивировано и является отклонением от идеального положительного [Арутюнова 1988].

Народные представления о «злом» колдуне и «добром» знахаре являются стереотипизированными, и они в первую очередь восходят к представлениям о характере их знаний и практик. Эффект стереотипизации достигается использованием большого числа оценочных утверждений обобщающего характера о колдуне

и знахаре. Среди качеств знахаря преобладают позитивные; они оцениваются с точки зрения христианской морали, также, как направленность его деятельности, тогда как качества и направленность знаний колдуна оцениваются социумом как негативные, за исключением тех деяний, которые направлены на благо социума. К исследованию личности ритуальных специалистов применимы как законы фольклорных жанров в сложении образов, а также законы типизации в рамках теории «социальное конструирование реальности». Обладание «тайным знанием» и принадлежность к социальной страте ритуальных специалистов «типизирует» индивидуума.

Если характеризовать ритуальных специалистов как реально живших (живущих) членов социума, следует отметить, что, с его позиций, они являются специфической составляющей человеческого потенциала общества, способной за счет своих специфических особенностей — прежде всего, владения «тайным знанием», поведения и роли в обществе — оказать активное влияние как на отдельных членов социума, так и в определенной степени — на социум в целом. Указанные характеристики ритуальных специалистов позволяют их выделять в особую составляющую человеческого потенциала социума, под которой понимается их знания, навыки, индивидуальные творческие возможности, а также нравственные устои и моральные ценности. В научный обиход понятие человеческого потенциал ввел немецкий исследователь Т. Шульц: это человеческие ресурсы, способности, как врожденные, так и приобретенные [Шульц 1994]. Можно выделить интеллектуальную составляющую человеческого потенциала ритуальных специалистов — объем «тайных знаний», врожденные способности к отправлению ритуально-магических практик, талант, лидерские качества, а также накопленный опыт в области проведения обрядов: нравственную — морально-нравственные установки ритуального специалиста, с помощью которых он представляет полезность своей деятельности — ее способность приносить пользу или причинять вред членам социума. Таким образом, человеческий потенциал ритуального спе-

циалиста— это его качества, которые влияют на результаты его магической деятельности.

На уровне анализа представлений о ритуальном специалисте как реально живущем человеке, как специфической составляющей человеческого потенциала общества, можно сделать вывод о том, что объем «тайных знаний», врожденные способности к отправлению ритуально-магических практик, накопленный опыт в области проведения обрядов, а также лидерские качества, морально-нравственные установки ритуального специалиста, все эти качества влияют на результаты его магической деятельности.

5.3. Статус народно-медицинского «тайного знания» и статус «знающего» в социокультурной среде русских

Проблемы социального положения человека, его статуса привлекали внимание исследователей с конца XIX в. (Р. Мертон, М. Вебер и др.). Для современных отечественных этнологов представления о «знающих» — сложная система, являющаяся частью социальной организации и культурного контекста [Щепанская 2001, Жаворонок 2002]. Исследователи пытаются определить и описать приписываемые «знающим» статусы и роли и выявить, как со стороны их осуществляется контроль над соблюдением норм поведения. В.Г. Холодная дает следующее определение статуса индивида в социокультурной среде: «Исследование статуса как объективной позиции в многоуровневой социальной системе подразумевает изучение всей совокупности соотносимых с ним социальных, поведенческих и личностных характеристик, символики и атрибутики, бытовых, ритуальных и мифологических связей» [Холодная 2003: 9].

В предыдущих разделах работы рассматривались ритуальные роли мужского и женского статуса, здесь мы остановимся на социальной составляющей личности «знающих», проанализируем представления о статусе «знающих» и способах его функционирования, которые прежде всего связана с обладанием ими

«тайным знанием». П. Бергер и Т. Лукман проводили ролевой анализ в двух аспектах взаимосвязи со знанием: «Если рассматривать ее в перспективе институционального порядка, роли оказываются институциональными репрезентациями и звеньями, опосредующими институционально объективированные системы знания. Если рассматривать ее в перспективе различных ролей, каждая роль несет в себе часть социально определенного знания» [Бергер, Лукман 1995].

Именно обладание «тайным знанием» в первую очередь способствовало конструированию статуса и ролей ритуальных специалистов. В свою очередь, анализ статуса и ролей чрезвычайно важен для изучения антропологии знания и его части — «тайного знания».

В XX в. колдовство и магию исследователи (Б. Малиновский, Э. Дюркгейм, Э. Эванс-Причард) объясняли прежде всего стремлением контролировать окружающий мир. Власть ритуальных специалистов «знающего» определялась тем, что им открыто «тайное знание» и дана магическая сила. Налицо связь власти со знанием [Фуко 1996]. Основная функция колдуна виделась в наведении порчи, а знахаря — избавлении от нее.

Значимость ритуальных специалистов, их авторитет в обществе определены социальной потребностью в магии, которую реализуют «знающие» [Мосс 2000]. По мнению М. Вебера, авторитет «знающих» включает «традиционную» и «харизматическую» составляющие [Вебер 1988]. Первая составляющая подразумевает преемственность, в том числе, и «тайного знания», вторая — образцовые личные качества. В традиционном социуме «традиция и харизма разделяют между собой общность ориентации действия» [Там же].

Статус знания в традиционном социуме оценивался достаточно высоко, о чем свидетельствуют многочисленные пословицы: «Знание лучше богатства», «Знание приобретешь — не пропадешь» и др., подтверждающие ценность знания, его социальную значимость для человека. А вот отношение к «тайному знанию» неоднозначное. С одной стороны, оно необходимо социуму, с другой стороны, оно рассматривалось как греховное.

Для оценки статуса «тайного знания», имеющего социальный характер, следует применять следующие оценки: фактуальные — знание о деятельности ритуальных специалистов, а также знание о взаимосвязи «естественной действительности» — природной, социально-исторической, человеческой, и «сверхъестественной действительностью», а также функционалистские — об их определенных сверхъестественных возможностях.

Статус ритуального специалиста в первую очередь зависит от его знаний и магической силы. Самые «сильные» ведьмы и колдуны — природные, они же наделены самым значительным объемом «тайного знания»: «Колдуны и ведьмы бывают самородками; самородки более знают, чем те, которые воспользовались искусством колдовства по передаче. Самородок всегда с хвостиком и берет вверх над прочими колдунами» [Иванов А. 1900: 70]. Статус, полученный от рождения, — предписанный. По украинским поверьям природные ведьмы сильнее, потому что они «могут не только причинять вред, но и исправлять его, <...> между тем как ученая ведьма может натворить много пакостей, но не в силах поправить раз сделанного зла. Говорят: «Родима робе урону меньше, а знае бильше» [Иванов П. 1992: 441]. В представлениях о ведьме соединились поверья о наделенных сверхъестественными способностями женщины, поверья об одушевленных стихиях, животных и предметах, поэтому они с легкостью переходят в «природное» состояние и возвращаются в человеческое. По русским поверьям ведьма властна над разнообразными проявлениями бытия природы и человека. От ведьм и ведьмаков зависят такие основополагающие составляющие жизни русского крестьянина, как урожай /неурожай, болезни/выздоровление, благосостояние скота и погоды. Колдун- прежде всего, проявляет себя на свадьбах, где охраняет молодых и зачастую посрамляет другого колдуна, утверждая, таким образом свой статус знающего. Кроме того, в некоторых случаях на него возлагали надежды в том случае, когда было необходимо улучшить погоду. Считается, что колдунам подвластно все на свете. Сильным колдуном и ведьмой считался ритуальный специалист, которого не могут превзойти специалисты в данной местности.

Колдун, получив «тайное знание» и силу в результате обряде, приобретает достигнутый статус. А. ван Геннеп в книге «Обряды перехода» (1908) определяет ритуалы жизненного цикла человека как ритуалы перехода, понимая их перемещение человека от одного социального статуса к другому. В. Тернер высказал предположение, что — ритуал — это продукт взаимодействия различных социальных статусов и положений [Тернер 1983]. Сравнительный анализ показывает, что колдун, прошедший обряд посвящения путем поглощения, обладают значительной магической силой: таких колдунов считают особенно «сильными», они могут летать, могут насыпать неизлечимые болезни, в частности, порчу, которую трудно снять. Зачастую к таким колдунам обращаются и с просьбой вылечить заболевание, например, ту же порчу, насланную другим колдуном.

Таким образом, степень знания ритуального специалиста в значительной мере зависит от формы ее передачи. Есть более слабые колдуны, которые не прошли обряд посвящения, а только усвоили магические приемы и заговоры у старого колдуна. Неопределенный статус у колдуна, так называемого недоучки, который по разным причинам не прошел полностью обряд посвящения: он не был настоящим хозяином помощников, и нередко его судьба заканчивалась трагически.

Статус колдуна или колдуньи также определяется объемом его «тайного знания» и степенью его магической силы, что проявляется в практиках. Объем знаний колдуна определяется терминами «много, толсто» знает и др.: «Они дружки шибко толсто знали» [Востриков 2000: 41]. Чем больше помощников в подчинении у колдуна, тем более сильным он считается.

Наиболее сильные магические специалисты, способные удовлетворять насущные потребности общества, например, вызывать дождь во время засухи, обладали и высоким статусом в социуме. Это — очень «сильные» «знающие». Также сильным колдуном считается тот, кто может обезопасить жениха и невесту от порчи во время свадебного обряда. Здесь в определении статуса ритуального специалиста на первый план выходит уровень магической силы.

К «сильным» колдунам относятся специалисты, знание и магические действия которых могут вызвать смерть человека, так в пос. .Валдай [АМАЭ. № 1881. Л. 54] нам рассказывали о колдунье: «Така бабка была, умела сильно портить... Кровяну грыжу спустит, от этого портежу не вылечат» [АМАЭ. № 1881. Л. 56]. Таких колдунов иногда называли «великими».

Еще одно определение знаний и силы колдуна — «дока», «больно дочий» [Максимов 1994: 106], иначе — *доцлыый*: «Ох, это Попов, шибко был доцлыый, о-о-о и доцлыый был! <...> И вот без него это ни одна свадьба не проходила мимо <...> Но езли ему нековды, то уж его задаривали, водки везут, платили ему даже. А то иначе че-нибудь обязательно случится» [Зиновьев 1987: № 316]. Дочий, доцлыый — знающий, сведущий, дока — мастер, мастак, знаток, искусник, мастер своего дела// иногда и знахарь, колдун [Даль 1: стлб. 1130].

Таким образом, власть колдуна — это прежде всего власть знатока.

Человек, получивший «тайное знание» и магическую силу, менял свой статус в деревенском социуме. «Знающими» становились члены групп с низким социальным статусом, которые не смогли состояться в других сферах. Это люди бедные, тяжело переболевшие, одинокие, бездетные, т. е. не участвующие в репродуктивной деятельности. Они пытались повысить свой статус с помощью активной социальной позиции, для чего и воспринимали «тайное знание».

Женщины в социуме обладали более низким социальным статусом, обладание «тайным знанием» и занятие магическими практиками также позволяло «знающим» повысить свой статус, вместе с тем, как уже говорилось, идентифицированная колдунья или ведьма, наоборот, теряла статус матери, жены и пр. члены группы с низким социальным статусом

Приобрести тайное «знание» не означало одновременно приобрести статус «знающего»: нужно, чтоб об этом узнали окружающие. Когда умирал колдун, любого из его родственников подозревали в том, что он воспринял его магическую силу. Затем, наблюдая за поведением всех родственников, окружающие приходили к выводу, что кто-то один из них стал колдуном, поскольку он замечен

за отправлением магических практик. После разоблачения человек получал статус «знающего». Статус «знающего» приобретается в результате наблюдений соседей во время кризисных ситуаций, например, перемены жительства: так, «знающая» переезжает в новую деревню: «На Погосте переехала в новый дом. Нашептала слов, и корова как по ниточке — в новый дом, а соседи примечают: «Она знает что-то» [АМАЭ. № 1561. Л. 40]. Поэтому миф — это не только наследие прошлого, но и «живая сила, постоянно вызывающая все новые явления, окружающая магию все новыми доказательствами ее могущества. Магия... окружена атмосферой постоянно самовозрождающегося мифа» [Малиновский 94].

Статус «знающего» определяется властью, которой обладает. Власть, по В.И. Далю, это сила. Слово «ведать» имеет также значение «править, управлять» [Даль 1912 1: стлб. 808], т. е. знание связано с представлениями о власти. Исследуя ритуально-магические функции взрослого мужчины — хозяина, Левкиевская рассматривает статус мужчины такими почти синонимическими понятиями, как власть и сила «сила — власть». Они напрямую связаны с производящим потенциалом хозяина [Левкиевская 2001].

Сила колдуна «обеспечивала своему обладателю определенное влияние и авторитет» [Щепанская 2001: 77]. М. Вебер определял политику как способность добиваться послушания независимо от того, на чем оно основано [Weber 1980]. Колдун, обладая личным даром и «тайным знанием», вызывает доверие профанов и потому способен руководить окружающими, направлять их действия в нужную ему сторону.

Формальная власть часто приводит к тому, что ее представители воспринимаются как люди, наделенные «тайным знанием». Председателей колхоза, бригадиров часто считали колдунами [АМАЭ. № 1707. Л. 57]. В фольклорных произведениях представителя власти тоже наделяются магической силой. Так, Степан Разин «как бы дьявол был. Стреляют в них стреляют <...> Перестанут стрелять; они снимут с себя одежды, повытряхнут пули и отдадут назад. Сенька заговаривал от пуль» [Макаренко 1907: 40].

Вместе с тем деревенский колдун к формальной власти как раз настроен оппозиционно. Как правило, он высмеивает представителей власти, особенно если они мешают ему в его акциях.

Одна из форм власти, которую чаще всего демонстрирует колдун, — наказание. Страх перед физическим ущербом или смертью заставляет человека вести себя так, как этого требует колдун. И потому ему боятся, не хотят сердить, не отказывают ни в чем «Знающий» вынуждает окружающих почтительно относиться к нему: «Колдуна уважают, боятся донельзя и наделяют за всякую мелкую услугу баснословными вознаграждениями» [Русские крестьяне 2007, т. 5, ч. 2: 76].

Положение колдуна в социуме двойственное: с одной стороны, он член крестьянского сообщества, с другой стороны — он связан с потусторонними силами. И хотя он выполняет социальный заказ — осуществляет контакты с потусторонним миром, его уважают, но вместе с тем — и боятся.

Именно страх определяет статус колдуна. Его в социуме обычно испытывают те, кто в иерархической лестнице находится на низших ступенях. С.В. Максимов так определил сложное отношение крестьян к колдуну, основанное на сочетании почтения, «суеверного» страха и ненависти: «Под наружными признаками заискивающего почтения скрытно таятся зародыши глубокой ненависти» [Максимов 1994: 98]. Характер отношения к «волхиткам» и «еретикам» со стороны русских сибиряков А.А. Макаренко определил как «боязненное почитание» [Макаренко 1898: 17, 40]. Вместе с тем, хотя колдунов боятся, внешне оказывают им почтение, их не любят и избегают. «Откуда вред, туда и нелюбовь» [Даль 1996 1: 17].

Колдун всегда требует по отношению к своей персоне почета и уважения. Модель взаимоотношений этого «знающего» и окружающих можно представить так: крестьян —вассалов, воздающие почести (честь) своему сюзерену-колдуну, причем «честь всегда связывается с актом обмена, требующим материального знака, с некоторой взаимностью социальных отношений, дающих право на уважение и общественную ценность» [Лотман 2001: 53]. Есть сведения, что «знаю-

щие» достигали почета не только страхом, магическим путем (читали заговор на «почет»).

Происходит своеобразный обмен. Тем, кто его почитает, колдун оказывает магические услуги — обеспечивает контакт с потусторонним миром. Кроме того, услуги колдуна должны быть оплачены в материальном виде. По выражению одной из наших информанток, «не заплатишь — не пристанет (не будет действительно лечение заговорами. — *Н.М.*)». За услуги колдуна в Заонежье на свадьбе платили половину барана и четверть водки, в Ленинградской области — целым барана и самогоном; так, за лечение испорченной колдуньей невесты колдуну платят самогоном и закалывают барана: «Отец наварил самогону, закололи барана и в 12 часов ночи к колдуну. А он говорит: “Что же вы раньше не приехали?”. Отнес ее в кладовку, нашептывал, голову гладил — а потом — как стукнет по голове. Она и вскочила. Достал самогон, налил в стакан и говорит: “Пей!” А он и говорит: “Если заснешь теперь, так хорошо, а нет — дак не вылечить”» [Ивлева 2004: 24]. Как уже говорилось, во время обряда посвящения колдун приносит жертвы духам, теперь те, для кого он проводит обряд, приносят жертву ему.

Колдун на свадьбе в качестве оплаты получает не только барана, водку, но и нередко — холст и полотенце (семантика полотенца и холста- связь с новой жизнью): «Только тогда его увозят домой с выговоренными подарками, сверх денег: холстом и расшитыми в узор, но не в кресты, полотенцем» [Максимов 1994: 100].

Нередко плата за услуги ритуального специалиста неопределенная: «За лечение берут, кто столько даст» [Мансуров 1930 3: 10]. В более позднее время в XX в. в некоторых местностях устанавливалась определенная такса за медицинские услуги; так, например, повивальным бабкам за оказанные услуги «расправку живота» у рожениц, «правку» головки неправильной формы и др. платили следующим образом: «Установленная плата оплаты труда для бабок: платок, холстина на полотенце, кусок мыла и коврига хлеба фунтов в 30» [Там же: 24].

В конце XX — начале XXI в. в деревнях Русского Севера сохранялась традиция оплачивать лечение либо продуктами (чай, сахар, конфеты), либо недорогими подарками (платок, отрез ткани). Оплата обязательна: «Не заплатишь — не пристанет (не будет действенным лечение заговорами)». Однако деньги в качестве оплаты труда крайне редки.

Порой «знающим» становился тот, кто руководствовался материальными соображениями: «всегда будешь кусок хлеба иметь». Но вот колдуну и ведьме магическая сила давала возможность не только иметь надежный кусок хлеба, но и разбогатеть, заимствуя материальные блага у окружающих, чему способствовали помощники.

Работник во время сенокоса заметил, что хозяин скотину не режет, а мясо все свежее. Однажды работник рано утром увидел, как хозяин ставит 12 прутков, прыгает через них и превращается в волка. Работник вынимает пруток, затем застаёт хозяина невеселым. Он не может идти в баню, потому что у него остался волчий хвост. Работник ставит прут, хвост исчезает [Новиков Тримакас 2001: № 32].

Колдуны не терпят, чтобы ущерб был причинен их имуществу: так, в войну беженец хочет украсть косу у хозяина, у которого работали. «Утром приходят, а там стоит человек коло косы, а взять не может. Косу держит в руках, а пойти не может — она заколдована». [Там же: № 34].

Колдуны нередко были зажиточными. В русской деревне отношение к тем, у кого полный материальный достаток, неоднозначное: «Зажиточный человек пользуется среди крестьян известной долей уважения, но с известными ограничениями, <...> в том случае, если богатство приобретено лично им и притом не случайно, а благодаря его личным качествам» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 154]. Колдунов подозревали в том, что они разбогатели не трудом, а используя нечистую силу.

Ранее всегда подчеркивалось, что колдун корыстен, за свои услуги он требует. В современной традиции подчеркивают бескорыстие «шептунов», услуги

которых оплачиваются, но особым образом (подарки, помощью по хозяйству). Знахарки предупреждают: «Я не беру ничего, чтобы шло на пользу человеку. А, може, и нельзя. Если я от души заговариваю, так на что деньги брать. Я много кого вылечила» [Новиков, Тримакас 2001: № 314]. Это требование возникло под влиянием христианских верований, в частности о целительской деятельности Христа, который бескорыстно помогал людям. Позиция знахарок противопоставлена позиции колдунов: они помогают только за плату: «И деньги брал за это», «Большие деньги брал» [Там же: № 20].

С представлениями о чести и почете связано понятие «слава». Слава — это всеобщая, почетная известность, признание заслуг социумом. Как отмечает Ю.М. Лотман, «слава — тоже знак, но знак словесный, функционирующий принципиально иным образом/ <...> Ей всегда приписываются звуковые признаки: «ее гласят», «слышат» [Лотман 1992: 88]. Синоним славы — хвала «Слава» также имеет значение молва, слух.

С понятием статус связано понятие «статусный образ, или имидж» — представления о том, как должен вести себя человек в соответствии со своим статусом. Колдун должен был соответствовать своему образу. Сакральные акции колдунов нередко демонстративны, поскольку для поддержания статуса колдуну необходимо, чтобы о его силе знали многие окружающие: «Волховиты ревниво оберегают свой авторитет; периодически демонстрируют свое могущество, чтобы держать в страхе всю округу» [Новиков, Тримакас 2001: 308]. В результате факты, свидетельствующие о могуществе колдуна, пересказывают окружающим, он становится широко известен, что укрепляет его авторитет и подпитывает его магию.

Чтобы упрочить статус, колдуны демонстрируют результаты своих акций: «Раньше коневалы ходили с Мезени, вот Михайло был... он идет. Мужики сидят. “Я сейчас скрозь дерево проползу”. И полз — головы не видно» [АМАЭ. № 1618. Л. 29]. С демонстративными целями колдун превращается в животных: «Вот рыбу у нас удят, сети забросят, а рыбы нет, а этот дед <...> он щукой обернулся и гонит

рыбу в сети. а потом посмотришь, опять стоит человек. Делал, чтоб, значит, его уважали» [Добровольская 2001: 99].

С помощью магии колдун упрочивает свой статус, заручается симпатией мужчин: «Он же (колдун. — *Н.М.*), подойдя к кабаку, при стечении народа говорил: “Бочка, катись”, и бочка катилась из кабака, и все люди, выставив дно, пили вино. Он же, войдя в кабак со своими товарищами, брал с полок какие ему нужно вина, и приказчик ничего не видел» [Там же: 320].

Нередко окружающие сами просят «знающего» продемонстрировать магическую силу: Петр Ханаев «знался с лесовиком. Как-то мужики выпивают и говорят: «Ты, ... с нечистой силой знаешься, дак нам покажи, вызови нечистую силу-то...». Так как я пойду вызывать, ей вызовешь нечистую силу, а вы тут что? «А мы поглядим: правда аль нет, чт. е. аль нет нечистая сила». «Ну, ладно, выходите, этот становитесь тут, я сейчас вызову». Поговорил... Лесовик идет — метра три, с лесу. Прямо к ему. Мужики на колена пали. Но, это, что не видали. И он с ним поговорил: «Чего вызывал?» «А вот ёны интересуются: есть аль нет нечиста сила». А ён рукой взмахнул — и три километра изгороди, как прошел — изгороди не стало. Всю изгородь раскидал. Потом мужикам и говорит: «Вот вызывали, так теперь изгородь городите... Теперь-то вот нечиста сила, значит, есть [смеется]. Бог есть, и нечиста сила есть» [Топорков, Ильина 2007: 46]. При виде помощников колдуна крестьяне испытывают сильный страх: Крестьяне просят колдуна Луку показать лесного: Лука велит крестьянам: «Покажу, только уговор, снимите с себя кресты и положите под левую пяту ноги». Крестьяне не до конца выполняют его требования, они снимают кресты, но вешают их на черемуху. Лука свистит, начинают лаять собаки. когда мимо проходит тень, крестьяне снимают кресты с и убегают: Лука бает: «Испужался». [страх] (т. е. испугались крестьяне. — *Н.М.*). Лука бранит их: «Зачем-от вы убежали и кресты на шею надили. Он бы веть пришел к вам как человек и как знакомой бы. Больше меня не просите. Он меня шшолкнул шипко». [Русские крестьяне 2004, т. 1: 136].

Иногда «знающие» сами демонстрируют силу для того, чтобы узнали о его магических способностях, особенно это касается пришлых людей (странников, нищих): «Странник ходил. Он говорит: «Дайте мне кол версовый». По колу пошла осота (прыщечки) — белые пузырьчки. Они странники знали что-то» [АМАЭ. № 1561. Л. 7–8] «Петруня был, колдун, говорят, килы вязал, мог на забор килы навязать, пузыри на кол навязал» [АМАЭ. № 1561. Л. 38].

Зачастую колдун демонстрирует свою силу, чтобы посмеяться над окружающими (мотив «колдун морочит»); так, очень сильный колдун — чернокнижник «делал на дороге озеро. Идут бабы, мужики. Все с себя скинут, разголятся, тут он озеро и уберет» [Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья 2007: 217]. Здесь колдун выполняет функции трикстера.

Статус — основной «продукт обмена» в иерархическом мире мужчин [Танен 2005]. Это утверждение можно с основанием отнести к мужчинам-колдунам, которые в соревновании должны постоянно подтверждать свой статус. Для мужчин-колдунов характерна соревновательная модель поведения (распространенный мифологический сюжет «Дока на доку». В результате соревнования обычно выяснялось, кто из колдунов обладает большей магической силой. Один из колдунов — участников подобного соревнования так комментирует его итог: «Два медведя в берлоге не усидят. Я силен, <...> но нашелся человек сильнее меня» [Зиновьев 1987: № 316].

Один из участников соревнования оказывается побежденным и нередко теряет статус «знающего», а победитель его приобретает. Более сильный колдун наказывает слабого: «Солдатик поучил (физически наказал. — *Н.М.*) пупка-колдуна за то, что он на свадьбах добрых людей волкулаками делал» [СРНГ 5: 42].

Если колдун лишается магической силы, он утрачивает и свой статус. К посрамленному местному колдуну, которого сменил новый ритуальный специалист, окружающие начинают относиться со смехом, презрением и злобой, а к

пришлому или новому «знающему» испытывают благодарность, уважение, но, вместе с тем, нередко и страх. Статус «знающего» приобретает победитель.

Как и у каждого человека, у колдуна несколько статусов. Они ее только «знающий», но и семьянин, крестьянин и т. п. все эти роли могут входить в противоречие: «ненормативное» поведение колдуна и ведьмы мешает их нормальной семейной жизни.

Колдуны в социуме регулируют отношения профанов с потусторонним миром. Обладание «тайным знанием», которое способствуют им правильно строить эти отношения, позволяет создать ситуацию, когда они находятся на более высокой ступени иерархической лестнице в обществе. Для членов социума периодически необходимы контакты с потусторонним миром, и в этих случаях они прибегают к помощи колдунов; например, к ним обращаются, чтобы узнать местонахождение пропавшей скотины. Кенозерцы (Архангельская обл.) рассказывали: рано утром ворожка идет к лешему, и рассказывает о том, что пропала овца, например. Ворожка не видит лешего: «лесовой закрыт». Леший спросит «грубым голосом: «Какой масти? (какого цвета шерсть животного. — *Н.М.*). Ворожка описывает. Леший соглашается: «За мной есть будет в таком-то месте» [АМАЭ. № 1707. 45].

«Тайное знание» позволяет тому, кто им владеет, контролировать соблюдение некоторых социальных норм. Он следит, чтобы младшие уважали старших, например. За несоблюдение норм «знающий наказывает, чаще всего наводя порчу. Во второй половине XX в. в западной антропологии представления о болезнях изучались в контексте социальных отношений. Считалось, что нарушения принятых норм поведения приводят к болезни, а контроль осуществляет колдун. Иными словами, причина болезни перемещается в область нарушения норм поведения и ведет за собой осуждение одного из участников взаимоотношений. Как уже говорилось, ритуальный специалист требует особого отношения к себе, поскольку он выполняет необходимые для социума функции, а проявление неуважения наказывается. Так что умение насылать болезнь и излечивать от нее — весьма эффек-

тивный механизм социального контроля и поддержания порядка [Kleinman 1980: 24; Rubel, Hass 1990: 117 и др.].

Самый убедительным доказательством того, что колдун обладает нормативной властью, является его поведение на свадьбе. «Мотив свадебной порчи объясняется злобой и обидой колдуна: «Какого-то волховита не пригласили на свадьбу; его понизили, бесчестили евоный авторитет» [Новиков, Тримакас 2001: 316]. «Колдун на свадьбе присутствовал, и его во что бы то ни стало надо со всех сторон было налаживать. Угощать и ухаживать. Если чуть немножко ему не понравится что-то, хозяева плохо к нему отнесутся, он тут тебе накутермит, наделат дак» [Кузнецова 1997: 116].

Колдуны нередко обладают и значительной физической силой, и это также влияет на формирование их статуса. Физическая сила — один из параметров статуса крестьянина в русской деревне: «Физическая сила для молодых людей составляет предмет гордости, так в крестьянской жизни это требуется на каждом шагу» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 154]. Это касается и женщин колдуний: «Тем более страшило, что была (колдунья. — *Н.М.*) сильная дюжая баба; редкий мужчина мог поспорить с ней силой и ловкостью, а плохие два, три мужчины были для нее нипочем» [Там же: 556].

Знахари, гадалки, коновалы — это тоже ритуальные специалисты, о которых говорят: «Много знает». У русских особые знания, как и знания вообще, являются критерием статуса в социуме: «Знания и грамотность пользуются большим уважением. «Я сам из семи печей хлеб едал» [Там же: 154].

Статус знахаря нередко определяется количеством и «качеством» заговоров. Его сила — *словах*. От успешных «знающих» «пристают слова», т. е. лечение заговорами оказывается эффективным: «От меня все ладницы.... Я все сделаю. Если бы не делалось, дак не ходили люди. Все ладницы» [Жаворонок 2002: 297].

Количество заговоров конкретного знахаря не столь важно, порой он может успешно лечить лишь пару болезней. Важно, чтобы его заговоры были наде-

лены значительной силой. Знахарка, у которой есть письменные записи заговоров, наиболее уважаема, ей больше доверяют [Мазалова 2004].

Сильным знахарем считает тот, кому удается вылечить болезнь, насланную сильным колдуном. Так, далеко не каждый знахарь может отважиться на лечение порчи. Обычно это прерогатива колдунов. В мифологическом рассказе мельник-колдун лечит порчу: «Мельник этот и лекарем был: бесов выгонял и брал за это мало» [Садовников 1884: № 113]. К этому ритуальному специалисту «верст за триста» привозили больных. Дальность «распространения» славы — важный показатель статуса как колдуна, так и знахаря. Возможно, для больных, которые обращаются к такому ритуальному специалисту важным признаком как раз и оказывается отдаленность его проживания: «чужой» по представлению, более сильный «знающий». Следует отметить, что незаурядные знахари, как правило, тщательно следили за тем, чтобы их «славу» гласили, т. е. успешные случаи исцеления были известны не только в их деревне, но и слухи о них распространялись далеко за ее пределами, в частности, их переносили нищие [Максимов 1987: 242]. Для статуса современного знахаря важно, что к нему за помощью обращаются больные из больших городов — областных, Москвы, Петербурга.

Важный критерий формирования статуса знахаря — успешная практика: «От меня все ладицы. <...> Я все делаю. Если бы не ладилось, дак не ходили бы люди» [Жаворонок 2000: 297]. Однако у «знающих» есть объяснения, почему лечение не имело успеха — несовпадение «крови»: не «под кровь», «не по крови».

Значимость знахаря в сообществе определяется пользой, которую он приносит. Так, повитуху, принимавшую роды у многих женщин в одной из архангельских деревень в 10–20 годах XX в. (например, у одной из односельчанок — 17 раз), называли «дорогой старушкой». «Дорогой» здесь выступает в архаическом значении «хороший, ценный, нужный, полезный, годный».

Есть те, кто практикует только внутри собственной семьи и среди ближайших соседей. Их нельзя в полной мере отнести к «знающим», но при определенных обстоятельствах, например если им передает заговоры умирающая знахарка,

у которой не оказалось преемников-родственников, они могут стать таковыми [АМАЭ. № 1581. Л. 14].

Отношение окружающих к «знающим», которые приносили пользу, основано на принципе «платить добром за добро». Отношение к знахарке и повитухе в отражено в пословицах: «Делай добро, и тебе будет добро» [Даль Пословицы 1: 168]. Женщина рассказывает о своей бабушке, помогавшей многим женщинам, у которых она принимала и лечила детей: «Бабили все старушки. У меня бабушка, татина мать, и дома мало жила — все помогала, и ребяток лечила. Она до ста четыре года дожила. И те женщины, которым она помогала, потом и ей помогали. Раньше все вокруг старушек, бабушки и роженицам помогали. Вот ребенка достанут, они и помогут» [АМАЭ. № 1561. Л. 8].

Со временем у «знающих» магическая сила уменьшается. Об этом свидетельствовало в первую очередь то, что помощники становились непослушными. Обычно это происходило, когда колдун старел, утрачивал зубы, терял зрение [Мазалова 2001]. Так, состарившуюся колдунью перестает слушаться леший. Иногда, по традиционным представлениям, это соотносят с «неправильностью» проведения обрядов и утратой памяти: так, женщина приходит к «знающей» с просьбой найти потерявшуюся корову: «А эта Манюшка (старушка) говорит: «Я бы тебе сходила, да теперь уж не хожу.... Я думала, меня захлещет вершинами. Чё-то неладно сделала, так теперь я боюси ходить, теперь я не хожу. Ничего не знаю» [Жаворонок 2002: 295].

Знахаркам перестают доверять, когда они совсем стареют, признаками чего является не просто общая «ветхость», но прежде всего отсутствие зубов: слова в таком случае «переставали приставать», что признавали и сами знахарки. «Потеря зубов моделирует ситуацию утраты знахарем своего статуса и переход его в качественно иное состояние» [Медведева 1997: 19].

Кроме того, с годами ухудшалась память, что для знахарки очень значимо, ведь именно в ней в основном хранились заговоры и правила проведения обрядов. О таких «знающих» говорят так: «Она сама <...> не тово стала <...> маленько по-

сбиваеццы» [Жаворонок 2002: 296]; «И она стала уж-чѐ-то такая, с головой у нее нехорошо стала, неладно и говорит. Поговорит одно, начнет другое» [Там же: 295].

Оценивая силу разных ритуальных специалистов, сами «знающие» отмечают, что колдуны — сильные, а знахари — слабее: «Мое-то зелье сильнее. <...> Поэтому выходит, что я и колдун поважнее, а он, так себе, знахариска!» [Чародейство 1994: 166]. И в XX в. колдунов-мужчин считают более сильными ритуальными специалистами, чем женщин-знахарок: «Туто-ка у нас два мужчины колдовали. Женщины-то были, но они не горазно» [Щепанская 2001: 71]. По мнению Т.Б. Щепанской, мужчины-знахари повсеместно считались более сильными, чем женщины-знахарки [Там же: 71].

Исследователи XIX–XX веков [Цейтлин 1912, Ушаков 1896, Черепанова 1996 и др.] делают вывод о том, что в прошлом именно мужчины были более сильными колдунами, а женщины — знахарками. М.Н. Власова высказывает мнение, что, по крайней мере, на локальном материале делать подобные выводы нельзя: «Большая часть повествований, связанных с мужчинами-колдунами, тем более с «сильными», «большими» колдунами (как, впрочем, и с известными всему берегу «сильными» бабками-колдуньями) относится к минувшему» [Власова 2001: 169–170].

Наши исследования свидетельствуют об архаичности практик женщин-знахарок. Представляется, что по материалам XIX–XX веков можно сделать вывод о том, что в это время наиболее сильными ритуальными специалистами были мужчины-колдуны, а знахарями — женщины.

Статус «знающих» в обществе в советское время был весьма своеобразным. Деятельность церкви была фактически запрещена, она объявлялась врагом («Религия — опиум для народа»). Но свято место пусто не бывает. Магия виделась если не невинным суеверием, но в любом случае менее опасным. Практика «знающих» тоже не одобрялась государством, но чаще им просто угрожали репрессиями: «Их все прижимали, они и боялись передавать. <...> Старик ругал знаткую

жену, и штрафы брали» [АМАЭ. № 1617. Л. 3]; «старые передавали, мать оstarеет, передаст дочери. А потом плохо были настроены, боялись передавать» [АМАЭ. № 1617. Л. 6]; «Боялись раньше дочери принимать, притесняли. И старик поругает, и из сельсовета прибегут» [АМАЭ. № 1617. Л. 6].

В последние годы в фокусе внимания различные аспекты деятельности именно современных «знающих» [Ермакова 2005; Харитоновна 1999]. Выделяют 1) обладающих «тайным знанием» и 2) пользующихся достижениями биоэнергетики. Впрочем, деление весьма условно, часто «новые знающие» используют и традиционную магию, и биоэнергетические техники. Отметим, что особого внимания требует такой аспект, как взаимодействие «знающих» и власть предержажущих.

В качестве властной функции колдун использует наказание. Страх перед ним воздействует на окружающих, и по отношению к нему подчеркнуто демонстрируют уважение. Следует отметить, что в традиционном социуме такая форма власти была характерна прежде для мужчин — ритуальных специалистов, в современном обществе — для женщин «знающих»; именно их, как правило, обвиняют в колдовстве.

Иногда вокруг престарелого «знающего» образуется небольшой кружок, состоящий из женщин — знакомых, дальних родственниц, которые хотят воспринять ее «знание». Обычно это происходит в том случае, если у ритуального специалиста нет наследников или они не хотят воспринимать знание. Характер отношений внутри кружка дружественный, хотя они не лишены соперничества [АМАЭ. № 1889. Л. 56]. В 90-е годы XX в. в деревнях Архангельской обл. я наблюдала своеобразную «охоту за заговорами»: действующие знахарки отслеживали состояние старых «знающих» и старались любым способом заимствовать у них заговоры.

В конце XX — начале XXI в. в маленьких городах и крупных поселках России вокруг целителей возникли нетрадиционные объединения. Обычно это целители, которые «лечат святыми», т. е. передают больному силы или энергии святых. Как вспомогательные они используют биоэнергетические техники. Однако,

следует отметить, что, как правило, их «тайное знание», включает и элементы традиционного, например заговоры, полученные по наследству устным путем или из книжных источников [АМАЭ. № 1889. Л. 44].

Интересно, что многие такие целительницы в прошлом занимали пусть невысокие, но руководящие посты (бригадиры) [АМАЭ. № 1889. Л. 34] либо занимались воспитанием (учителя) [АМАЭ. № 1880. Л. 18]. Они лечат всех, кто к ним обращается, — и мужчин, и женщин, и с низким, и с высоким уровнем образования и социального статуса. Для таких целителей их практика — источник дохода (оплата строго фиксирована в денежном эквиваленте), что отличает их от традиционных знахарок.

Большинство пациентов целительниц — одинокие люди, порой не имеющие работы, нуждающиеся еще и в моральной поддержке. Постепенно создается структура с определенной иерархией, лидером которой, безусловно, является целительница. Высокое место пациентов в данной иерархии — предмет соперничества. Людям состоятельным целительница уделяет больше внимания, зато бедные платят меньше, и то и вовсе лечатся бесплатно или за незначительную помощь [АМАЭ. № 1880. Л. 28–33].

Распоряжения целительницы должны выполняться неукоснительно. Вообще-то такой стиль управления принято называть патерналистским и по преимуществу мужским. Здесь же, в женском целительском мире, строгая иерархия сопровождается личностными отношениями. Она не *pater*, а скорее мать, которую интересует и волнует не только здоровье пациентов, но и вся их жизнь (например, она может выступать в роли свахи [АМАЭ. № 1880. Л. 29]).

На первый взгляд, все это чем-то напоминает секту. Но есть весьма существенное отличие: религиозная секта всегда оппозиционна по отношению к православию, чего нельзя сказать о целительстве с его идеями избранничества и изоляционизма.

Иногда современные целительницы весьма агрессивны в своих установках: «Только не к врачам, ко мне». При эффективном лечении без официальной меди-

цины авторитет целительницы возрастает, в противном случае он падает. Сельчане перестают ей доверять. сельское сообщество. Так, в пос. Кондратьево Выборгского р-на Ленинградской области умерла девочка с опухолью головного мозга, которую по совету экстрасенса не показывали врачам. В результате многие пациенты отказались от ее помощи [АМАЭ. № 1889. Л. 89].

В разные исторические периоды по-разному оценивали силу и знания ритуальных специалистов: до середине XIX в., по-видимому, более сильными считались женщины-колдуньи, которые были связаны как с небесной сферой, так и земной и подземной, рассказы о них относятся к далекому прошлому; в конце XIX — начале XX в. более сильными считались ритуальные специалисты-мужчины, вероятно, когда сфера их деятельности переместилась в социальную, в более позднее время на протяжении XX–XXI веков более сильными ритуальными специалистами — и колдуньями, и знахарками — становятся женщины.

Статус ритуального специалиста в значительной степени определяется уровнем его «тайного знания» и магической силы, эффективностью его магических практик, личным опытом, верой окружающих в них, а также спросом на его услуги. Тип власти «знающего» является выражением определенного типа власти — власти ритуального специалиста в социуме.

5.4. Сопоставление статусов ритуальных специалистов

Статус колдуна вполне можно сопоставить со статусом вора, разбойника, которые тоже отбирают чужое имущество или жизнь и здоровье. Для характеристики всех этих персонажей используют термин *лихие*. Вор до XVIII в. обозначает «преступника вообще»: «Подобно тому, как «колдовство» суммирует все анти-нормы, так и «воровство» в русской культуре — почти универсальный ярлык для греховного поведения, «вором» могли назвать и разбойника, и убийцу, и прелюбодея [Христофорова 2010: 388]. В судебных делах XVIII в. разбойники, убийцы,

тати и «знающие» — все это воры: «И которые разбойники, и тати, и убийцы, и ведуны, и иные воры сысканы будут, и тех воров за их злые и богомерзкие дела указал великий государь казнить смертию» [Словарь XIX–XVII 2: 50].

По народным представлениям, все эти категории людей владеют «тайным знанием» и пользуются магическими средствами. Это, подтверждает, например, этимология слов «вор» и «колдун», вероятно, восходят к словам со значением «слово», «говорить». Вор первоначально обозначало «лгун, обманщик», т. е. связано с представлениями о слове, речи, корень *вр* является родственным лат. *verbum* — слово, первоначальное значение слова «врать» «говорить» [Фасмер 2008 2: 350, 361], ср.: врач — первонач. «заклинатель», «колдун. В свою очередь, как уже говорилось, слова колдун, колдовать восходят к «заговаривать», «заклинатель» [Там же: 287]. Слово «воровать» связано с обманом, от «мана» — искушение, приманка [Там же: 566], в слово манить связано с «волшебной силой, обманом, иллюзии», литовское слово *monuti* — колдовать — славянское заимствование [Там же]; дальнейшая связь — с ущерб. Таким образом, воровство, как и колдовство, связано с представлениями о магической силе слова, обмане.

Архаическое значение слова «лихой» связано с идеей избытка, излишества, с представлениями о нарушении нормы [Колесов 2004: 67], т. е. первоначально «лихой» обозначало материальные свойства — величину чего-либо. В словаре славянских языков исконный смысл «лихой» соотносят со значением «остаточный», «лишний» [ЭССЯ 15: 19]. В Словаре русских народных говоров представлен чрезвычайно широкий спектр значений: *лихо* — горе, печаль, злая судьба, лень, досада, обида, скука, лукавство [СРНГ 17: 76–77]. В.В. Колесов высказывает предположение, что в народном сознании излишек, превышение меры, рассматривался как отрицательное качество: «Излишек есть остаток чего-то, обычно дурного и злого» [Колесов 2004: 69]. Впоследствии слово изменило значение на прямо противоположное: *лихой* — «лишенный». *Лихо* начинает противопоставляться добру. Кроме того, *лихой* имеет значение 'лишенный чувства опасности'. Если учитывать приписываемую колдунам связь с нечистой силой — бесами, то назва-

ние «лихой» как нельзя более точно описывает представления о личности колдуна и направленности его деятельности.

Часто именно как воровство определяют акции колдунов обоего пола: ведьма «скрадывает» месяц и звезды с неба, у коровы «молоко украли», «из хлеба «спорынью вынимали».

О. Христофорова рассуждает о том, тождественны ли концепты колдовства и воровства: «Коль скоро мы пытаемся увидеть культуру глазами ее носителей, мы должны признать, что колдовство и воровство, а также колдовство и убийство, прелюбодеяние и воровство как культурные концепты пересекаются и накладываются друг на друга. Подобно тому, как «колдовство» суммирует все антинормы, так и «воровство» в русской культуре — почти универсальный ярлык для греховного поведения, «вором» могли назвать и разбойника, и убийцу, и прелюбодея» [Христофорова 2010: 388].

Крестьяне, жившие в основном натуральным хозяйством, появление дополнительного продукта воспринимали настороженно. Быстрое обогащение одного и уменьшение достатка другого могло стать поводом для обвинения в колдовстве. Согласно Фостеру, блага и ценности в крестьянском мире воспринимаются как замкнутая система, и любой дисбаланс означает процветание одних за счет других.

Богатые (а особенно внезапно разбогатевшие) воспринимались неоднозначно: «Зажиточные крестьяне не все пользуются уважением, хотя с виду все относятся к ним с почтением. <...> при расспросах о богачах таинственно рассказывают разные неблагоприятные истории и причины, по которым получилось богатство» [Русские крестьяне 2004, т. 1: 33]. Считалось, что колдунам и колдуньям, которые становились богатыми, в этом помогает нечистая сила.

В прошлом ритуальные специалисты делали на добро, когда проводили обряды, направленные на увеличение урожая и плодородия скота. За это им полагалась плата [Криничная 200]. Со временем архаичное восприятие меняется и плата начинает восприниматься как несанкционированное заимствование чужого.

Отбирание ведьмой *спорыньи* у хлеба, которое ей инктиминировали как тяжкое преступление, совершалось разными способами. Так, «существует так называемый “пережин” полей. “Пережин” совершают только некоторые отдельные личности, глубоко верующие сил дьявола. В волшебную, страшную (как ее наз.) ночь на Иванов день (24 июня) суеверная, и, вероятно, с сильным характером женщина, тайно выходит из дома, снимает с себя верхнее платье. Остается в одном белье, распускает свои волосы, с серпом в руках и сидя верхом на коне с привязанным к нему веничком и (таким образом изображая ведьму) едет в ржаное поле. Останавливается на яме, оказывающей границы поля. И если нет препятствия, т. е. ее никто не видит, с этой ямы идет по диагонали поля к другой яме, по пути срезая колосья серпом по узкой прямой линии. Читает ли она в это время что берет ли колоски, или еще что делает — пока неизвестно. Говорят, что эта женщина имеет сношения с самим духом-дьяволом и что эти духи всегда к ее услугам. Они-то будто бы после этого пережина и носят хлеб зерном с пережатого поля к ней в амбар и в этом амбаре хлеб, говорят, не убывает» [Архив Костромского Музея-заповедника. Ф. 247. Д. 15. Л. 18]. Кроме того, урожай хлеба с такого поля небольшой и быстро расходуется, а хозяину поля могли грозить еще большие беды.

Обычно «отнимание спорыньи» приурочено к Иванову дню —, колдуньи не только «переводят зерно»: на прожатой ею полосе либо совсем нет урожая, либо мало зерна, либо оно «не умолотно». Представляется, что колдуньи в этот день — день наивысшего расцвета природы пополняют свою магическую силу за счет силы культурных растений.

В Ярославской губ. отмечен редкий вид порчи: колдуны воруют семена во время посева: «Во время посевов полуотворяют двери своих сараев и делают заклинания, в силу которых часть посеянных на полосках семян невидимо перелетает в их сараи» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 2: 304].

Колдуньи «уводят» молоко» у коров [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1: 198], при этом удоимость животных колдуний возрастает. Иногда они на собственном

дворе имитируют доение коровы — «продаивают» сухую соломинку, это магическое действие. Если колдунью за это наказать — избить до крови, например, достаток у обиженного восстанавливается. Кстати, так в русской деревне всегда поступали и с ворами.

Колдуны могли отрицательно влиять на здоровье животных и приплод; при краже конского навоза у соседей их кони заболевают: «У нас кони все время сохнут — у них взлягивают» [Там же: 206].

В соответствии с теорией «ограниченных ресурсов» у коровы — жертвы исчезает молоко. Так, в мифологическом рассказе «...бабы молоко отнимают от коров. На Ивана (Иванов день) летом идут рано утром по росы, по следам; эту росу собирают, и тогда собирают траву, какую, не знаю ее, и тогда ее варят и сваяет коровы поят». От хвоста коровы, у которой хотят отнять молоко, отрезают кусок, положат в свою, «молоком почиркают». Потом она все это сжигает, и выпадает своей корове. «В ейной корове будет много молока, а в етой коровы не будет ничего» [Новиков, Тримакас 2001: № 21].

Достаток колдунье пополняет «огненный змей», так, в Тверской области: «Уж летал огневой, наливал в кринки молоко» [Базлов 1996: 49]; «Уж забирает из хлеба сытость, из молока вкус. Женщина была, со ржи собирала всю сытость и силу» [Базлов 1996: 50]. Если ужу или его заместителю (колдунье) не оставить сноп, то он заберет из хлеба сытость (понятие, сопоставимое с понятием спорынья) и силу. «Раньше из петушиного яйца змея выпаривали. Петух раз в три года несет яйцо маленькое. Клали в шубный рукав на печь и выпаривали. Этот змей летал, молоко носил... Он коров доит, выпускает сливки» [АМАЭ. № 1617. Л. 40]. «Сноп летит, и зайдет этот сноп в дом — и этот сноп носит молоко» [АМАЭ. № 1617. Л. 41].

Все действия ведьмы и колдуньи относятся к греховным; так, грешная душа ведьмы в духовном стихе:

«Промеж между полоску прожинывал а(т.е делала прожины),
У хлеба спорынью (спорость, урожайность) отымывала,

У коровушек молочко выдаивала» [Русские крестьяне 2006, т. 2, ч. 1]. 198].

По народным представлениям, вор нередко также обладает «тайным знанием» и магическими предметами. Например, «свеча из человеческого сала <...> дает успешное средство воровать, где угодно и что угодно без подозрений на вора» [Колчин 1899: 57]. Такая же свеча используется для получения цветка папоротника: «Сила такая в нем заключается от того, что в ладони его руки защит папоротник, который очень редко кому достается расцветшим в ночь Ивана Купалы. Чтобы достать его, надо в полночь на Купалу стоять в глухом лесу, около папоротника, с зажженной свечой в руках, приготовленной из человеческого сала. Тогда сам черт с трона своего подает человеку цветущий папоротник и при этом дает совет, как с ним поступить» [Там же: 50].

Профессия вора связывается с обладанием «тайным знанием». После обряда посвящения вору будут открываться чудесные клады и сопутствовать удача в забирании чужого: «Крестьяне также верят, что в полночь цветет папоротник огненным цветом и что с таким цветком человек становится невидимым; может делать, что хочет, не боясь наказания, и что он может видеть закрытые клады. Но достать такой цветок очень трудно и даже невозможно, потому что по дороге домой будут являться черти в виде лягушек с дом величиной. Коней высотой до облаков, которые всячески будут нападать на похитителя и устрашать его, и если он испугается, зажмурит глаза или оглянется назад, то его разорвут на части. Рассказывают, что один мужик сумел принести такой цветок и стал ходить по лавкам к торговцам, брать у них деньги и товары и никем не был замечен. Особенно он часто стал ходить к одному торговцу и красть у него помногу. Тот стал это замечать, но никак не может устеречь вора. <...> Один (человек. — *Н.М.*) посоветовал сидеть у лавки и смотреть, не будет ли тени. Тот так и сделал. Вот видит он, приближается человеческая тень и прокрадывается к двери. Торговец схватил нож и бросил в нее. Вдруг что-то упало, но не было видно. Собралось множество наро-

да, все начали шарить по полу, ощупали человека, стали стаскивать с него одежду и когда сняли шапку, то увидели в ней огненный цветок. Оказалось, что нож попал ему в сердце, и он был мертв» [Русские крестьяне 2007 т. 5, ч. 3: 87].

Вор, как и колдун, стремится к обладанию чудесными травами — Плакун-травой, Разрыв-травой, Спрыг-травой. Так, разрыв-трава «разрывает всякий металл в мелкие куски: замки подземельев, оберегаемые нечистой силой, могут быть отперты только разрывом» [Маркевич 1993: 10]. Таким образом, сила вора, как колдуна может быть заключена в чудесном предмете.

У вора, как и у колдуна, есть помощник, обычно это черт, который подталкивает к воровству. В одном из рассказов о воре явившийся к нему во сне черт заявляет, что отныне будет его постоянным помощником [Русские крестьяне. 2004 т. 1: 98–99]. Вор разбогател, а затем приснившийся ему святой дал совет, как избавиться от черта.

По мнению крестьян, нет страшнее преступления, чем украсть хлеб из амбара. Конокрадство — тоже тяжелое преступление: «Без лошади мужик — не хозяин, поэтому к случаям угона лошадей крестьяне не могут относиться равнодушно и принимают все меры к розыску похищенного животного. <...> Тяжелая расправа настигает тех конокрадов, которых застигают на месте преступления; после чего конокрад уже не жилец на белом свете» [Там же: 338].

К колдунам и конокрадов отношение было одинаковое — их жестоко наказывали. Как уже говорилось, побои колдуна имеют магический смысл: считается, если колдуна избить до появления крови, можно таким способом лишить его магической силы.

Обвинить в колдовстве или в конокрадстве означает нанести серьезную обиду, оскорбить. «Отношение к конокрадам проявляется в том, что даже обвинение кого-л. из родственников к этому занятию считается чрезвычайно оскорбительным: «Твой отец — лошавод», т.е. конокрад, или «кобыльник», а мать — «ведьма-колдунья» — такая ругань одна из наиболее употребительнейших (хотя

бы это была чистая выдумка), но почитается тяжкой обидой, которая требует личной расправы с ругателем» [Русские крестьяне 2005 т. 3: 547].

Для того чтобы наказать вора, применяют магические средства: «когда утащат у бабы холст, то она берет кусок холста, несет его в кузницу, где кладет его в мехи с прямым зложеланием вору, чтоб его раздуло, т. е. уничтожило» [Там же: 340]. Ср.: если сжечь помощников колдуна, например, икот, его «ломает», а иногда, как уже говорилось, он умирает. В заговорах от порчи и от воров наличествуют мотивы — «закрывать глаза». «лишить зрения»: «спица в ресницу», кроме того также содержится пожелание «сомкнуть им уста», т. е. лишить их способности произносить заговоры. и т. д. Приведем пример заговора: «Когда ты выезжаешь, то носи при себе всяческой замок с его ключом отпертый, и когда ты имеешь опасение, что на тебя хотят напасть, то говори: Во имя всемогущаго и силнаго бога запираю я сим всю силу и крепость, которья на меня возстаю // <...> руце их да будут неподвижны и нозе их неподвижны столь долго, пока я имянем господа, господа сил им паки силу не возвращу». После того запри замок в кармане с твердостью, и я тебе сказываю, что никто ни ногой ни рукой пошевелить не может, пока ты не достигнеш до безопаснаго места и пока замок не отопрешь» [РНБ. Собрание Н.М. Михайловского. 0.115. № 20. Л. 17].

Еще одна категория людей, по народным представлениям, относится к *злым, лихим*, — это разбойники. Значение слова разбойник — «занимающийся разбоем, грабитель и убийца» [Даль 3: стлб.1473], от бить «избивать, наносить побои». Разбойники, как и колдуны, забирают чужое имущество, здоровье: «В понятии народа существует следующее различие между разбоем, грабежом и кражей. Разбой является тогда, когда идут совершать какую-либо кражу с заранее обдуманном намерением убить лиц, могущих чем-либо воспрепятствовать и помещать производству кражи или же открыть их сами властям» [Русские крестьяне 2005 т. 3: 337]. Колдун тоже может лишить жизни — «на смерть могут сделать» (порчу). Колдун и колдунья «ест мясо, пьет кровь», ведьма постоянно пытается кого-нибудь «съесть», т. е. они крадут жизненную силу человека, а иногда — и саму

жизнь. Связь со смертью также нашла отражение в номинациях колдунов. Так, на Верхней Лене колдуна называют *мора*, ср.: др.-рус. моръ — «смертельная болезнь», рус. мор — «чума, моровая смертная зараза, повальная болезнь» [Даль 2: стлб. 907].

Одна их важных характеристик разбойников: они разрывают и не ценят родственные отношения, так, в народной песне:

«Что не быть девке за князем, за барином,
А что быть девке за вором, за разбойником.
Как со вечера разбойник собирался на разбой,
Ко полуночи разбойник, он поехал на разбой
Ко белу свету разбойник из разбоя приезжал,
Он стучит и грючит в свои новы ворота:
Отворяй, жена, ворота, впускай молодца на двор,
Принимай, жена, рубашку, не развертывай,
Ступай, жена, в речку брось, не разглядывай,
Не стерпела, посмотрела и слезами залилась:
«Что же ты, сделал, вор, разбойник, убил брата моего,
Не одного же моего брата, а и шурина своего».
«Я и первую встречу отцу с матерью не сдам,
А другую встречу, брату голову сниму.
Как и я, ему кивал, и перчаткою махал,
Или в сторону сверни, или назад воротись»
[Русские крестьяне 2005 т. 3: 115].

Сходство разбойника с колдуном проявляется в том, что они, для того чтобы овладеть «тайным знанием» и заниматься колдовскими практиками, должны порвать связывающие их узы родства. Так, колдун в бане велит неофиту снять пояс, крест: «Заступи все под правую пятау, прокляни родителей». Затем появляется

множество лягушек. Мотивировка: неофит очень боится лягушек. Неофит сказал: «Я снял пояс, снял крест, отца-мать я не проклянул и, может быть, не проклянул бы. Когда я увидел этих лягушек, ну, я пояс схватил, крест и в одних кальсонах домой бегом. <...> Он колдовство не принял, боялся» [Кузнецова 1997: 115]. Неофит-колдун во время обряда посвящения собирает кости с могил родственников, из них нечистый делает порошок. Этим порошком будущий колдун должен прежде всего испортить самого дорого человека в семье, в противном случае нечистый погубит его самого [Никитина 1994: 185].

Посвящаемые в колдуны должны отречься от всех близких родственников: «Кто хочет быть ученой ведьмой или колдуном, должен отказаться от отца и матери и всего рода от 12-ти колен, причем, отрекаясь, должен стоять на иконе, положенной вниз ликом, на перекрестке дороги или в другом каком месте, где много водится чертей» [Колчин 1899: 63].

Как пишет Т.Б. Щепанская, «первым преступлением и, вероятно, условием обретения разбойничьего статуса, судя по песням, было преступление против уз родства. Как правило, первой жертвой становился кто-нибудь из родственников. Там самым новым член разбойничьей ватаги демонстрировал свою верность товарищам» [Щепанская 2005: 512].

Во время инициации неофиты — колдун и разбойник — утрачивали прежние связи и потому были готовы не пощадить даже мать с отцом. Это своеобразная жертва всего рода: впоследствии «тайное знание» передавалось по наследству.

Магические способности приписывались в основном атаманам. «Разбойники (в особенности разбойничьи атаманы) <...> определенным образом ассоциировались с колдунами, в них видели именно чародеев, спознавших с нечистой силой; генетически это связано, по-видимому с сакральными свойствами золота и богатства в славянских языках, <...> определяющими представления о магических способах обогащения» [Успенский 1999: 472].

Атаманы обладают магическими предметами, они неуязвимы для пуль, способны непонятным образом сбежать: «Многие из разбойников обладают силой волшебства, и бороться с такими разбойниками очень трудно. <...> В нашей стороне рассказывают о разбойнике Валете. Валет был здоровый человек, бежал от господ. Собрал шайку и сделался атаманом разбойников. Днем разбойники прятались в глухих лесах, где построили себе большие дома, а ночью ездили на разбой, грабили села и деревни, забирались и в города к богатым купцам. <...> Все желали от него избавиться, но разбойник был такой колдун, что избавиться от него было очень трудно; нарисует, бывало, коня угольком на дереве — явится настоящий конь, вскочит Валет на этого коня и скроется из глаз. Целый полк присылали, и тот ничего не поделал; его на этом коне ни одна пуля не догоняла. Раз напали на него на сонного, посадили в острог. А у него за кожей была разрыв-трава спрятана. Дотронулся разбойник до замков и до решеток, все разлетелось. Он нарисовал лодку. Явилась лодка. Валет посадил в нее несколько острожников, запел “вниз по матушке, по Волге”. Разлилась вода, и он уплыл из острога вместе с колодниками» [Русские крестьяне 2005 т. 3: 187].

Итак, и колдун, и разбойник обладают «тайным знанием». Но колдуну прощения не будет никогда, потому что он продал душу черту. Это объясняется тем, что его грехи (лишение плодородия земли и скота) — «смертные». У раскаявшегося разбойника оставалась надежда на прощение. Они считаются более тяжкими, чем грабеж и убийства, которые совершают разбойники. Поэтому те могут покаяться и отмолить свои грехи.

«Один разбойник, желая замолить грехи, пошел к святому старцу и предложил ему золота и серебра, чтобы он молил за него Бога, чтобы грехи его были прощены, но старец не взял грехом добытых денег, но молиться за разбойника обещал, но велел и самому ему молиться и сказал, что не скоро простит его Бог, а простит тогда, когда вместо дремучего леса, где жил разбойник, будут селения, и будут жить люди. Разбойник понял, что это будет не скоро, зарыл свои деньги в землю, сложил их в дубовую колоду и положил зарок на 200 лет, в течении кото-

рых, по его мнению, дикую местность должны заселить люди. В колоду он положил записку, чтобы поминали «раба Ивана» и молились о нем, как о злодее и разбойнике» [Русские крестьяне 2005. т. 3: 410]. Через 200 лет в деревне в доме, построенном на этом месте, клад чудесным образом дается в руки мальчику: «В колоде было столько золота, что не только бедная семья разбогатела, но была построена церковь, в которой службой действительно поминали “раба Ивана”. Этот клад был построен для спасения души, почему и вышел по первому зову» [Там же: 410]. Разбойник избавляется от беса сожжением: «Он очистился. Выгнал беса. Он так не выходит. И спалили огнем. И он обновился» [Зудин 2007: 12].

Таким образом, даже в ряду *лихих* людей и ведьма колдун оказывается наибольшими грешниками, которому, по христианским представлениям, нет прощения. Вероятно, это связано с христианскими представлениями о продаже колдуном души черту, а также — о связи этих «знающих» с потусторонним миром.

Сравнительное исследование статусов колдуна, вора, разбойника показало, что оно в значительной степени определяется наличием у этих категорий людей «тайного знания». Именно они формирует сходные социальные роли. В народном сознании «воровство» понимается в общем смысле — как отнятие чужого, причинение ущерба, причем неважно, каким способом — «естественным» или «сверхъестественным» оно проводится.

Совсем иное восприятие знахаря в традиционном социуме. Основная функция статуса знахарей — лечить, восстанавливать вред, причиненный колдуном или вызванный природными причинами. В последние десятилетия появились работы, посвященные сравнению функций и статуса знахаря и священника [Макарова 2002; Мельникова 2007].

По этнографической литературе общеизвестны примеры взаимозаменяемости священника и знахаря: например, во время трудных родов знахарка раскрывает дверь избы, читая при этом заговор, священник — с молитвой открывает Царские врата в алтаре. Священник и «знающий» могли использовать знания друг

друга; так, ритуальные специалисты занимались отчиткой, а священники в XVIII–XIX вв. нередко лечили заговорами. Так, в деле 1764–1765 гг. в Святейшем Синоде рассматривалось дело «об оказавшейся волшебной тетрадке у попа Алексея Яковлева и диакона Власа Федотова». Как оказалось, диакон и священник лечили заговорами по этой тетрадке от 33 болезней [Михайлова 2003: 133].

Как правило, вначале за помощью в болезни многие крестьяне обращались к ритуальному специалисту, а лишь — в случае неудачного лечения — к священнику с просьбой отслужить молебен. Как отмечает В.Ю. Макарова, по представлениям русских крестьян причин болезней было множество, обращались к священникам в двух случаях: когда «болезнь могла расцениваться как наказание за грехи и восприниматься как Божья кара» [Макарова 2002: 132], и когда «болезнь могла интерпретироваться как воздействие нечистой силы... как проникновение беса внутрь человека» [Там же: 132]. Е.А. Мельникова проводит типологическую параллель быличек об «отчитывании» священником и «начитывании» чертей по книге колдуна, который, по мнению исследовательницы, «обусловлен <...> той же долей единства в представлениях о «знахаре» и «лечащем священнике» [Мельникова 2006: 287].

Между тем сравнительное исследование статусов знахаря и священника пока невозможно на основе существующих в современной этнологической науке методов.

На наш взгляд, более продуктивно сравнение статуса знахаря и других типов целителей в традиционном русском социуме и современном.

В XIX–XX в. существовала целая категория целителей, которая лечила бесноватых с помощью отчитывания. В русских деревнях Нижегородского Поволжья встречался особый род лекарей — знахари-«начетчики», чаще всего это старики-старообрядцы, реже — православные, «начитанные в божественных книгах». Обычно они лечили порчу, одержимых, кликуш, реже — килы, которые, по народным представлениям, также являются результатом порчи. Они не употреб-

ляют никаких снадобий, а «отчитывают больных по «божественным книгам» [Русские крестьяне 2006 т. 4: 180].

Таких специалистов очень мало, слава об их успешном лечении и их строгой правильной жизни распространяется за пределы уезда. Больных к ним привозят издалека, нередко оставляют у них жить на некоторое время: «Начетчик каждый день по нескольку раз и по нескольку часов читает положенное из старинных, часто рукописных книг, кадит ладаном и т. п.» [Там же]. Больной все время лечения соблюдает строгий пост: пьет воду и есть «просvirки». Курс лечения — от нескольких дней до нескольких недель. Неизменно подчеркивается бескорыстие подобных специалистов, благодарность выражается только в виде подарков, помощи по хозяйству. Статус их очень высок.

В Вятской губ черничку, богомолку Полинку в народе считали святой угодницей, ходатаем за людей перед Богом, пророчицей, наставницей. Ей приписывали способности молитвами исцелять болезни, в том числе — порчу [Озерецкий 1874].

Вместе тем изгонять беса, по народным представлениям могли также и сильные знахари. Например, переяславские крестьяне считали, «что при порче, бают, молебен не помогает, надо человека искать, чтобы отворожил» [Смирнов 1922: 9]. Наведение порчи и избавление от нее подробно рассматривалось в параграфе 3.1.

Во многих регионах России в деревнях были так называемые *молильницы*: «молильница — канунщица, псалтырница, богомольная девка, не идущая замуж, а читающие по домам кануны, псалтырь по усопшим; богородки» [Даль 4, стлб. 885–886]. Нередко такие они также занимались и лечебной практикой.

До недавнего времени в Беломорском районе Республики Карелия осуществляли религиозные практики так называемые *молитвенницы*. Обычно это были старейшины рода — вдовы или старые девы, они постоянно молились за благополучие в доме, они замаливали «неумолимые» грехи своих близких, и именно им разрешалось обращаться с молитвой к «неумоленному» или «неумо-

лимому» кресту, когда что-то происходило, например, когда рыбаки не возвращались в назначенный срок, или кто-то серьезно заболел⁵. Во многом молитвенницы схожи со знахарками: часто это одинокие люди, старые девы, все свое время они посвящают молитве, заботе об окружающих.

Ритуальные действия молитвенниц иногда являются альтернативой действиям традиционных магических специалистов. Так, в 1989 г. во время нашей экспедиции в Верхнее-Тоемском р-не Архангельской обл. потерялся мальчик-школьник, который помогал пасти скот. Его искали много людей, местность обследовали на вертолетах. В деревне мгновенно возникло объяснение: мать прокляла ребенка: «Унеси тебя леший», и мальчика попал к нему. Как выяснилось позднее, мальчику казалось, что его водит седой старик. Мать обращалась и к магическим специалистам, и к религиозной женщине, которая читала 22 псалом. Мальчик нашелся. Односельчане были единодушны во мнении: помог псалом. А. Панченко приводит пример поисков «проклянутого» ребенка, когда обращались и к священнику, который служит молебн, и к колдуну, который «кидает кресты» [Панченко 2004: № 3].

Знахарок иногда именуют «святыми», так в Рязанской губ. «Святая бабушка» (Вышгородская вол.) исцеляет от всех болезней, ежедневно приезжают за ней за 40-50 верст, торгует святой водой [АРАН. Ф. 142. Оп. 2. Л. 4].

Представляется, что обладание «тайным знанием» и отправление ритуально-магических практик на «добро» способствует конструированию образа знахаря: «Он (религиозный человек. — *Н.М.*) осознает себя истинным человеком лишь в той мере, в какой он походит на богов... религиозный человек желает быть иным, нежели он есть с точки зрения мирского опыта. Религиозный человек — это не некая данность, он формирует себя по божественным образцам» [Элиаде 1994: 66].

⁵ Устное сообщение Е. Миловой, СПб Государственная консерватория.

Таким образом, статус ритуального специалиста определяется его обладанием «тайным (сакральным) знанием», которое в значительной мере связано с его ролевой специализацией.

Статус «знающего» также определяется его социальными функциями, выполняемыми в процессе взаимодействия с миром природы, а также с другими членами социума

Статус знахаря можно определить как престижный в традиционном социуме, поскольку функции, которые он выполняет, полезны для членов общества. Кроме того, функции статуса знахаря — восстанавливать нарушенный порядок отвечает системе ценностей сообщества. Статус колдуна невозможно определить столь однозначно, поскольку, по народным представлениям, большая часть его акций направлена на причинение вреда членам социума. Социальный статус колдуна и знахаря отличаются тем, что у колдуна — отрицательная репутация в социуме, а у знахаря — положительная. Вместе с тем статус колдуна в большей мере соотносим с властью, это проявляется в способности отнять ценный ресурс — здоровье, жизнь, а также наказывать на нарушения норм социума.

Статус «знающего» для ритуального специалиста является главным, по сравнению с семейным. Поскольку ритуальные специалисты обладают несколькими статусами — статусом «знающего», возрастным, семейным, они могут вступать в противоречие друг с другом.

Статус колдуна, отбирающего ценности, сопоставим со статусом вора и разбойника, причем для членов традиционного социума неважно, каким путем причинен ущерб — магическим или естественным. Кроме того, статусы «знающего», вора и разбойника накладываются друг на друга. Самая отрицательная репутация — у самого большого грешника — колдуна.

Статус знахаря в традиционном социуме сопоставим со статусом других специалистов, практикующих лечебные практики, по следующим признакам: положительная репутация, авторитет, а также по социальным функциям — излечению болезней. Однако, как ни парадоксально, статус священника в народном со-

знании сопоставим со статусом другого ритуального специалиста, своего антипода — колдуна по признаку обладания силой, могуществом, а также авторитетом. Вероятно, это отчасти объясняется дихотомией их покровителей — Бога и дьявола.

5.5. Биографии «знающих»

Биографический метод исследования направлен на изучение субъективный опыт, повседневного и обрядового поведения «знающих», действий индивидуума в конкретную историческую эпоху.

При сборе материала применялся методология биографически-нарративных интервью, который позволяет понять, как сами знающие понимают, каким образом они начали усваивать тайное знание, каким образом.

Анализ биографических интервью помогает понять, каким образом произошел выбор деятельности «знающего» и его зависимость от внешних обстоятельств. Важно определить, на каком этапе жизненного цикла проявился интерес к приобретению «тайного знания», какие люди — родственники, односельчане (ближнее окружение), другие (дальнее окружение), помогли усвоить это знание, какие условия способствовали усвоению знания и в каких условиях это знание начинали использовать на практике. Также важно учитывать потребности социума в определенном «знающем»

На примере биографий «знающих» можно проследить особенности личности, поведения — повседневного и ритуального и особенностей качеств, свойств, приписываемых им, а также статус и его функции. Избран определенный исторический срез — конец XIX — начало XXI в.

В этнографической литературе крайне редко встречаются жизнеописания колдунов по вполне понятным причинам: жизнь ритуальных специалистов-колдунов всегда окутана таинственным ореолом, и, кроме того, деятельность рус-

ских колдунов на протяжении многих веков осуждалась и преследовалась церковью и властями. Как отмечала Н. А. Никитина, в этнографии нет ни одной «полной биографии колдуна» [Никитина 1994].

В книге С. В. Максимова «Куль хлеба» достаточно подробно представлены биография и особенности личности колдуна Матвея Жеребцова.

Матюха Жеребцов в детстве был очень драчливым и вредным ребенком: «Завсегда был сбойлив, завсегда шустрый [Максимов 1987: 196]. Иначе говоря, Матюха с детства нарушает нормы общины, предписывающие помогать и доброжелательно относиться к нищим. За это его сурово наказывал отец, но ребенок даже после наказания лгал и отпирался от содеянного: «Я не бил... не вырывал костыля, не наскакивал <...> не дрался» [Максимов 1987: 196]. Еще одна отрицательная черта его характера — лживость.

Он обладает некоторыми физическими особенностями — отклонениями от нормы, характерными для колдунов: «косой такой, что заяц» [Максимов 1987: 195]. Аномалии зрения, в частности *косина*, свойственны «знающим» [Мазалова 2001]. Косоглазие, по народным представлениям, является свидетельством связи с нечистой силой.

Когда он подросток, умерли его родители и юноша лишился всяческого контроля со стороны старших. Он начал сильно пить и драться: «В обедни пьян, а в свалках то и дело первый задирает» [Максимов 1987: 196].

В тот период, когда юноша готовился стать взрослым, допустимым считалось нарушение норм поведения — буйство [Холодная 2004], в частности, выпивка носит посвяtitельный характер, вместе с тем поведение Матюхи не соответствовало и подобным отклонениям, например, он нарушал правильный ход посиделок и присутствующие были вынуждены расходиться:

Матюха вступает в конфликт с представителями власти, что недопустимо для юноши: «На станových писарей нападать стал, чего бы тебе кажись? Постегали крепко-накрепко, и тут уйму не дался» [Максимов 1987: 196].

Община пытается избавиться от юноши, не живущего по правилам социума, — отдать Матюху в рекруты, но он не годен для службы в армии из-за физических недостатков: «Ни под какую статью и не подошел» [Максимов 1987: 196].

Оценка нищенки, повествующей о Матюхе: «Вот он каков угорелый человек есть!» Угорелый — как сумасшедший; т. е. поведение Матвея не соответствует общепринятым нормам.

Затем Матюха нарушает еще одно установление социума — он вступает в связь с местной потаскухой Лукерьей и собирается на ней жениться. Матюха меняет образ жизни: «И блажь эта озорна прошла» [Максимов 1987: 197]. Но даже и эта женщина бросает Матюху и уходит за солдатом, он догоняет ее и сильно бьет: «Тем-де душеньку свою и отвел» [Максимов 1987: 196, 198].

После этого Матюха некоторое время тосковал («закручинился»), а затем начал свататься к деревенским девушкам, но везде получал отказ: «Тому не гош, этому не ладен, той бы и под статью, так, вишь, из-за дурности его поопасовывались» [Максимов 1987: 198].

Таким образом, Матюха пытается реализовать свое предназначение — стать мужчиной, мужем, отцом, хозяином, но это ему не удается из-за особенностей характера, из-за того, что он нехорош собой, сирота, и он остается бобылем, т. е. человеком, нереализовавшим свой предназначенный потенциал — взрослого члена социума.

После неудачи в браке Матюха затаил злобу на деревенское сообщество, прежде всего на девушек, отказавших ему. Он решил стать колдуном и с помощью магии отомстить своим обидчикам и начинает искать колдуна — «лихого человека», который бы научил его магическим приемам. Нищенка-рассказчица указала ему, где живет известный колдун Михей Иванович Кропивин. В деревне Матюшки приблизительно в это время у земского пропало тридцать рублей, причем вор найден не был. По мнению нищенки, Матюха заплатил колдуну Кропивину именно эти тридцать рублей (ср.: тридцать сребреников Иуды). Обряд по-

священия в колдуны Матюшки приведен в главе 4. После прохождения обряда он получает помощников.

Матвей возвращается в родную деревню «веселым и далеко не сумрачным, как все предполагали» [Там же]. Соседи отмечали, что он крестится обычным крестом, не как колдуны. Он ведет тихую скромную жизнь, не пьет, нанимается в батраки на полевые работы. Когда к нему обращаются с просьбой о лечении, он ссылается на неумение.

Вместе с тем деревенские бабы ведут за ним постоянное скрытое наблюдение. Перед утренней зарей в ночь на Ивана Купала увидели мужика, собирающего траву Адамову голову, которая «нечистых духов показывает». Он был в неподпоясанной рубахе, босой, нечесаный [Там же: 199]. Увидевшая его девушка от страха стала ни жива ни мертва.

Через некоторое время в деревне он начинает практиковать — испорчены несколько женщин, они начинают «выкрикать»: «От лукавого, мол, это, от напуска: душу-то лукавый не замает, а все за сердце у ней щемит и таково туго, что сердце икать начинает, глаза под лоб подпирает; на полу валяется — мужики не сдерживают. Все ведь это от нечистого, все от него» [Там же: 200].

Деревенские мужики обращают внимание на толки баб только после того, когда те доказывают, что ко всем испорченным когда-то сватался Матвей Жеребцов и был ими отвергнут. Наблюдения баб показывают, что во время варки пива для станового Матвей предложил свой солод, вероятно, с помощью наговорного солода испортил женщин.

Мужики отводят Матвея на становую квартиру на очную ставку с колдуном Кузьмой Кропивиным. Матвея арестовали и вскоре отпустили, поскольку он ни в чем не признался, а Кузьму Кропивина наказывают плетьюми и содержат под арестом, причем, кроме магии, его обвиняют в воровстве. Таким образом, колдун оказался и вором.

«Мир» выручает Матвея, поскольку в деревне необходимы рабочие руки: «На мир Матюхе клепать нечего — выручил мир, хоть и по самое горлышко в воде сидел» [Там же: 202].

Можно предположить, что после этого Матвей не оставляет магические практики.

В описании С. В. Максимова наличествуют основные этапы жизни колдуна, его физические (отклонения от физической нормы) и психические (буйство, самовольство, нежелание жить в соответствии с установленными нормами общества, злобность, мстительность, склонность к преступлениям и т. д.) особенности характера и как следствие этого, он становится колдуном.

В большинстве этнографических источников отсутствуют полные жизнеописания колдунов. Обычно описания присутствуют в виде отдельных фрагментов и касаются обрядово-магической деятельности колдунов.

Один из корреспондентов «Этнографического бюро» кн. Тенишева был известный художник В.М. Максимов — член Товарищества передвижных хозяйственных выставок. Особенно он известен картиной «Приход колдуна на крестьянскую свадьбу». Эта картина является иллюстрацией к одному из дел Архива кн. Тенишева, собранному художником. Место сбора информации — д. Чернецкая Усадище-Спасовская волость Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии.

Колдун Григорий Семенович Шабара — ему было приблизительно 25 лет за два года до начала русско-турецкой войны (т. е. он родился в 30-е годы XIX в.). О своем детстве вспоминает только то, что они жили вполне обеспеченно благодаря тому, что его мать была известной в округе «знающей» — «жили мы с достатком», при том что отец был «несмышленный» [Русские крестьяне 2008, т. 6: 329]. Мать лечила «чужих людей издалека», но ее побаивались соседи: поговаривали, что она «знается» (с чертями. — *Н. М.*) [Там же: 327]. Сам Г. С. Шабара признается, что ее «исполоха» боялись и его дети. Приводится портрет типичной колду-

ны: «Волосы седые, нос горбатый, долгий, глаза как уголь черные, во рту торчали два передних пребольших зуба» [Там же].

Ее репутация не позволяет Шабаре жениться на достойной девушке, и он женится на бедной, глупой девушке «оборыше». «Знающая» обладает определенным набором психологических характеристик: «Строгая, властная была покойница, не много говорила, а уж что скажет — словно в руку положит» [Там же].

Мать днем спала, а ночью летом собирала травы. Она рассказывала сыну об их свойствах, однако сын относился к этим сведениям достаточно равнодушно.

Мать Г. С. Шабары обладает даром предвидения; так, она определяет время своей скорой смерти: после того как дочери выйдут замуж. Так в действительности и случается. Она умирает во время великого поста, в подполье (обычная смерть колдуньи). Семью Шабары после ее смерти постигает еще одно, «пущее» горе: на годовой праздник (Троицу) только у него одного в деревне сгорает дом. Роясь на пепелище, он откапывает закрытый горшок с чертями, по настойчивым просьбам окружающих открывает его и выпускает чертей: «Вдруг из горшка пахнуло таким страшным смородом, и словно дым какой вылетел из горшка» [Там же: 329]. Таким образом, Шабара одновременно становится колдуном и властителем чертей.

Ночью Шабара разбирает содержимое горшка и обнаруживает там деньги и чудесный предмет — кольцо колдуньи: золотое кольцо с темным камнем. По словам Шабары, когда он надел кольцо на палец, «большую силу слышал я в себе» [Там же: 329]. Еще большую магическую силу Шабара получает через чудесный предмет. Шабара зарывает деньги, дав зарок не тратить их до начала строительства дома.

Шабара решает уехать на родину матери — в Олонецкую губернию, где много «знающих», и там получить «тайные знания». Он устраивается на работу дворником к лавочнику. Через некоторое время хозяин тяжело заболевает и Шабару посылают за «знающим». «Знающий» живет на краю деревни, у леса, в доме, где нет ни одной иконы, с котом и собакой, с которыми он может разговаривать.

«Знающий», оказавшись маленьким старичком с густыми бровями и бабьим голосом, с порога сообщает цель их приезда. Приехав к больному хозяину, он сообщает, что хозяин скоро выздоровеет. Шабара присутствует при обрядах лечения. После лечения старик берет слово с хозяина и Шабары — никому не рассказывать о его приемах лечения. «Знающий» «научил его своему делу»: проведению обрядов, рассказал о различных болезнях, дал много трав и рассказал об их свойствах.

Получив деньги за работу у хозяина, Шабара возвращается домой: «Чем ближе подъезжал я домой, тем больше прибавлялось во мне этой силы; чувствовал я, что становлюсь «знающим» человеком» [Русские крестьяне 2008 т. 6: 333].

Шабара строит новую избу, а старую, переделанную из бани, оставляет для «дела»: «Не всякий должен видеть наше занятие».

С.В. Максимов описал избушку, где Шабара отправлял магические практики, как известно, бани находились на границе человеческого и природного пространства, она была заполнена травами, черепами и костями животных и человека, чучелами животных. Шабара избирает характерную для «знающего» стратегию поведения: «Жил я воздержанно, во всем соблюдал себя. Без толку с соседями не болтал, больше слушал да на ус мотал» [Там же: 333].

С.В. Максимов так описывает первую встречу с Г.С. Шабарой: однажды он подвез усталого человека, тот ему понравился, ничего страшного в облике его не было, он умен, сообразителен, проницателен, как большинство ритуальных специалистов: «Лицом он мне показался почти красив. Высокий лоб, глубоко сидящие темно-серые проницательные глаза, темные брови, прямой с едва заметной горбинкой нос и подвижный рот с резко очерченными полными губами... дополняли тип хитроумного ладожанина. Ироническая сдержанная улыбка не сходила с его лица. Чувствовалось, что этот человек не скажет необдуманного слова, что он насквозь видит человека с первой встречи» [Там же: 336].

Ямщик сказал, что они подвозили страшного колдуна, и в подтверждение обратил внимание на то, что лошади зачихали. Оказалось, что Шабара приехал

«поправлять» испорченную «по злобе свадьбу»: молодой чуть не прибил попа за то, что женил на «постылой».

Шабара начинает лечить соседей, затем слухи о его успешной деятельности распространяются («гласят славу»), к нему приходят люди издалека. Шабара хорошо зарабатывает лечением, перестает заниматься хозяйством, берет работника: «не пристало нашему брату руки мозолить». Людей, которые интересуются его жизнью, он наказывает — насыляет болезни. Так, Шабара наказывает цыгана, который хвастается, что сильнее его; пугает его, заставляет бросить украденную лошадь.

На богатого молодого человека, пристававшего к его племяннице, после свадьбы наслал порчу: сделал недееспособным, но после того, как он повинился, излечил его: «Бывает, нельзя не подшутить, пусть знают люди, каков Григорий Семенов Шабара» [Русские крестьяне 2008 т. 6: 334].

Новый поп допытывается, почему он не ходит в церковь и не исповедуется. Шабара отправляется в дальний монастырь, где говеет, и берет об этом справку для своего попа: «Знают чудотворцы, что мы не богомольцы».

Шабара противопоставляет себя колдунье Алексеевне из с. Ильинского, которая хотя и ходит в церковь, но умеет только «портить людей, всякое зло варганить, а чтоб кому-нибудь помочь, на это у нее смысла не хватает» [Там же: 334]. Шабара считает, что он «поправлял ее скверные дела». Так, Алексеевна делала закруты или заломы. Для «раскрутов» приглашали Шабару: он осиновым колом выдергивал «закрут», а затем вбивал кол на место, где он был. По народным поверьям это причиняло невыносимую боль колдуну. С уважением относится к врачам, только не иностранцам.

Шабару обвиняют в колдовстве; так, во время холеры пускают слухи, что он отравил колодцы. Шабаре чудом удалось избежать расправы... Шабара посвящен в семейные тайны, он мирит и ссорит.

Особенно занят «знающий» зимой в период свадеб: «Угождают больше, чем попу, — самоилучшего подарка не жалеют и жениховы и невестины родители, коли добра желают своим детям» [Там же: 335].

Однажды отец жениха решил обойтись без Шабары и взял попу, «как будто поп может подсобить против меня». Шабара незваным отправляется на свадьбу, где всех пугает: «Перепугались поезжане, поп и тот струсил» [Там же: 335]. Именно этот эпизод послужил основой для картины С.В. Максимова «Приход колдуна на свадьбу». Родители жениха богато одаривают колдуна, и он, удовлетворенный, не причиняет вреда молодым.

Шабара, по его словам, был наделен способностью управлять животным; например, может взять в руки огромную змею, затем убить ее и вытопить жир в лечебных целях.

Дети попросили его бросить ремесло, потому что «люди не хотят знаться» с ними. Отец нашел себе преемника, передал ему знания и продал избушку, где отправлял магические практики, на «своз». Основная причина — «очень много начальства развелось». Вместе с тем отмечал, что тяга к вольной жизни не прошла» [Русские крестьяне 2008. Т. 6: 336]. Последние годы жизни провел «на покое».

Шабара также давал пастухам отпуска. Один из зажиточных крестьян рассказал, как Шабара искал пропавшую лошадь. Он упал на то место, где стояла лошадь и долго лежал. Затем определил, что «земля стонет с левой стороны». Как подкошенный, снова упал на землю с криком: «Эй, вы. Помогайте». Долго он лежал и начал стонать, биться. Мне даже страшно на него было смотреть, как его нечистая сила-то терзала. Смученный, весь в поту, он встал на ноги и пошатывается; едва до избы добрался [Там же: 338].

В этом эпизоде описано особое психофизиологическое состояние колдуна во время проведения обряда: колдун испытывает муки, его бьют судороги, он теряет силы. . В избе он шепнул хозяину, где находится лошадь. Его предсказание сбылось, и хозяин заплатил ему 10 рублей. Иногда Шабара открывал местона-

хождение пропажи не с первого раза, потому что «знающие» люди замечают след. Шабара никогда не называл имя вора, потому что «это запрещено ему тою же силой, которая помогает находить» [Там же: 338]. С просьбами отыскать украденное к «знающему» обращались не только крестьяне, но и купцы, священник.

Увидев картину, Шабара понял, что на ней изображен он и случай, происшедший в действительности. Его уважение к художнику возросло. Умер в 1897 г.

Несколько описаний колдунов представлено в работе Н.А. Никитиной «К вопросу о русских колдунах» [Никитина 1994]. Так, она излагает становление колдуна Ивана Сухина (Нижегородская губ.), умершего в 1900-е годы. Его отец был колдуном, но силу Иван получил не от него. У него был мотив личного характера стать колдуном: в молодости он полюбил девушку со скотного двора князя Кочубея. В соседней деревне жила старуха-колдунья Середа, которая умела «привораживать», он решил идти к ней за помощью, но уже сама мысль об обращении к колдунье стала причиной того, что она передала ему колдовство вместе с помощниками [Никитина 1994: 186].

Иногда Иван Сухин испытывал состояние измененного сознания: как уже говорилось, «находило», «накатывала какая-то сила» [Там же: 189]. В такие моменты крестьяне боялись проходить мимо его дома, потому что он мог одним взглядом вселить в человека порчу. По ночам он иногда стонал; говорил, что его черти душат» [Там же: 180]. Перед отправлением магических практик Иван Сухин выпивал четверть водки, которой его угощали заказчики, вводил себя в состояние, необходимое для отправления магической практики, и лишь после этого проводил обряд.

Иван Сухин нарушает общепринятые нормы поведения: он не ходит в церковь: «Колдун Иван Сухин, по рассказам свояченицы, в церковь не ходил, а в праздники уходил в лес [Там же: 189]. Так же поступал и его отец Корней: «По утрам в праздники, когда люди шли в церковь, уходил в баню или овин, и оттуда слышались голоса и гармоника. «Это он своих шутов потешал», — поясняли односельчане» [Там же: 189].

Иван был женат, но семейная жизнь его была неблагополучной, дома постоянно были конфликты; жена упрекала его в контактах с нечистой силой, просила передать помощников какому-нибудь преемнику и угрожала уйти от него: «Погоди, окаянный, будешь нянчиться со своими чертями, издохнешь в лесу» [Там же: 189].

И в действительности так и произошло: его труп нашли в лесу в праздник Петра и Павла. Вероятно, когда он постарел и утратил силы, его умертвили собственные помощники, которых он не передал преемнику. По умершему колдуну не совершают полный православный обряд: его тело не вносили ни в дом, ни в церковь, «отпели на дровнях перед церковью, но хоронили на кладбище» [Там же: 202].

В этой же работе достаточно подробно описаны некоторые факты из биографии и особенности характера еще одного колдуна из Нижегородской губ. — Петра Пескижева.

К сожалению, Н.А. Никитина не приводит сведений о том, каким образом П. Пескижев стал колдуном. Известно только, что свою магическую силу он передал второй жене. Он обладал помощниками; только он видел их в «подлинном виде», а остальным они представлялись в виде кошек, собак, неодушевленных предметов — палочки, соломинки.

Так же, как и на Ивана Сухина, на него периодически «накатывало»: его магическая сила требовала выхода. Находясь в таком состоянии, Петр непременно должен был кого-нибудь испортить: «Когда «накатывало» на колдуна Пескижева, он шел в чью-нибудь хату, хватался за заслонку и говорил свое слово» [Там же: 190].

Одна из крестьянок от бабушки знала, как в этом случае противодействовать порче: она первая схватилась за заслонку, Пескижев «сердито взглянул на нее, повернулся и ушел» [Там же].

Крестьяне Новослободской волости Лукьяновского уезда Нижегородской губернии оценивали П. Пескижева как злого, мстительного человека; так, одна-

жды он поссорился с соседкой, которая заходила к нему по хозяйственным делам. Когда соседка возвращалась от него, она вдруг почувствовала, что «что-то в нее вошло. Она ослабла вся, села тут же на дороге и не может двинуться дальше» [Там же: 194]. Таким образом, колдун из мести крадет жизненные силы жертвы и восполняет свою магическую силу.

П. Пескижев нарушает нормы семейной жизни: уходит от своей жены и сходится с замужней женщиной, причем ее муж остается жить в этом же доме, только колдун магическим способом превращает его в импотента. От этой «неправильной связи» рождается нечто: «От связи Пескижева с этой женщиной родился кусочек мяса» [Там же: 190]. После смерти П. Пескижева его вторая жена становится колдуньей и восстанавливает сексуальные способности своего первого мужа.

П. Пескижев был известен тем, что умел привораживать лиц противоположного пола. Один из его магических способов приворота заключался в том, что он варил мясо двух лягушек — самки и самца и велел дать это мясо объекту магии. Другой способ привораживания заключался в том, что он «взял соли в белую тряпку, перекрестился слева направо, засучил руку Будяковой (девушки. — *Н.М.*), намял ей руку, высосал из нее несколько капель крови на тряпку, затем велел тряпку вымыть в вине и напоить этого парня вином» [Там же: 196]. Девушка побоялась выполнить его указания, чтобы не испортить своего избранника. После этого Пескижев выразил ей свое недовольство: «Что, не дала, небось? То-то меня черти измучили» [Там же: 190].

Этот магический способ наведения порчи основан на представлениях о связи колдуна и его помощников.

П. Пескижев и после смерти «вредил» односельчанам. После смерти колдуна в его деревне три года стояла засуха. По народным поверьям, колдунов «не принимает земля» и насылает на его односельчан неурожай. Чтобы вызвать дождь, старухи по ночам ходили на кладбище и поливали водой могилу. Место его погребения считается страшным. Он выходил из могилы в виде огненного

снопа: очевидец свидетельствовал, как в полночь у могилы Пескижева «что-то завывало „ув, ув», закрутило будто вихрь; в могилу спустился огненный сноп и все смолкло» [Там же: 202].

К.К. Логинов в статье «Колдуны Заонежья: истинные и мнимые» приводит интересные сведения о колдуне Иване Васильевиче Титове, который был владельцем мельницы на о. Ванчезеро. Даже после объединения в колхозы он оставался владельцем частной мельницы. Представители местных властей боялись Титова, они позвали на помощь представителей властей из Медвежьегорска, чтобы те отобрали у него мельницу и другое имущество. Но поджидавший у перевоза Титов поджидал их у перевоза посадил их в быстроходную лодку и показал гребцов, которыми оказались черти [Логинов К.К.<http://kizhi.karelia.ru>]. Испуганные представители власти, доплыв до берега, тут же сели на весла и отправились назад.

Через некоторое время зимой к Титову приехал по льду медвежьегорский оперуполномоченный, герой гражданской войны, орденосцем. Перед сном он спросил у Титова про его чертей и демонстративно расстегнул кобуру. В полночь из его комнаты раздались выстрелы, он совершенно перепуганный, залез в кровать, где спал Титов. Утром он уехал, так и не описав имущество мельницу. Таким образом, колдун демонстрирует свое превосходство над представителями официальной власти.

После этого Титов передал мельницу и лошадей в колхоз. Еще один случай перед войной: приехавший заготовитель увидел, как на мельнице работают черти. Когда он спросил об этом Титова, тот уверил его, что на мельнице никто не работает. Приехавший решил, что он на время сошел с ума. Автор известной статьи «К вопросу о русских колдунах» Н.А. Никитина в 1929 г. приезжала к Титову на Ванчезеро, но не смогла добиться от него информации о заонежском колдовстве.

На протяжении полевой деятельности нам удалось собрать сведения о нескольких знаменитых колдунах. Так, в Архангельской области колдун Ванька Сибиряк, который отправлял магические ритуалы в 30-е годы XX в. Это был смуг-

лый, черноволосый человек огромной силы. Он обладал магической силой, для передачи которой искал преемника [АМАЭ. № 1681. Л. 5, 56]. Ему приписывали способности облакопрогонника.

Так, в селениях Валдай и Вожмогора Сегежского района Карелии был известен, как его определяет краевед В.В. Киселев, «чернокнижник» Михеичем — Иван Михеевич Пущаев, родственник одной из наших информанток из Нючезера [АМАЭ. № 1881]. Колдунами в Калгачихе были Максим Яковлевич Кошелев и племянник его Кошелев Тихон Максимович, в Нючезере — Пущаев Иван Макарович, Михеев Иван Алексеевич, Алена Дмитриевна Курбатова, в Варбозере — Павел Ильич Новиков и отец его Илья Новиков.

И.М. Михеев отправлял архаические обряды. В.В. Киселев записал, как он с помощью брани вынуждал водяных чертей лечить больных [Киселев 2004: 80–81]. По нашим сведениям, как-то он заставил чертей вселиться в покойников совершать ритуальные действия над парализованной женщиной, после чего она поправилась [АМАЭ. № 1881. Л. 6].

Таким образом, в конкретных биографиях колдунов отражены способы достижения «тайного знания», его характер, а также особенности их характера, стремление к власти, специфика бытового поведения, не отвечающая нормам социума, статус, основанный на страхе, связанном с уважением, а также основные их функции.

Изложение биографий «знающих» — попытка отразить особенности личности, поведения, статуса и его функций, мировоззрения, а также архаические традиционные представления.

Подробное жизнеописание «знающей» приводит С.В. Максимов в книге «Куль хлеба» в главе «Повитуха-знахарка». С.В. Максимов пишет, что тетка Матрена принадлежала к определенному типу «знающих»: «В наших деревнях, где едва ли не каждая баба исполняет обязанности повитухи, всегда найдется такая, которая исключительно посвящает себя этому занятию и, следовательно, пользу-

ется у рожениц особенным предпочтением перед другими. <...> К таким-то исключительным личностям принадлежала и тетка Матрена» [Максимов 1987: 226].

Как и многие другие «знающие», она восприняла магические знания в семье от матери — повитухи и знахарки. Матрена росла как обыкновенная деревенская девочка. Как и другие девочки, она постоянно исполняла обязанности няньки. Когда она стала девушкой на выданье, за ней начал ухаживать сын старосты. Мать отговаривает ее и просит найти ровню, но Матрена настаивает на своем. Вскоре сына старосты женят на горничной барина и делают кучером. Матрена сильно горюет. Оказывается, все ее ровесницы уже вышли замуж и в деревне не осталось женихов ее возраста: «Она одна осталась теперь, как былинка в поле, как сосенка-сиротинка при дороженьке. Обойденная невеста — что дом зачурованный, к нему крещеный неопытный человек и подойти боится: черти в нем поселились, змеиным ядом дышат на всякого и житье в нем — ад крошечный» [Там же: 230].

Матрена приобрела статус вековухи — старой девы. Она становится злой и завистливой: «злее обойденной невесты и зла мало на свете» [Там же]. Девушка постоянно оговаривала других девушек и юношей, у которых успешно складывается жизнь. У нее плохая репутация. Девушки сравнивают ее с вороном, приносящим беду, а юноши жестоко смеются над ней: мажут ворота дегтем, бьют на трубе горшки и т. д.

У Матрены умирает старуха-мать, девушка сильно горюет. Она прозябает в нужде. Вместе с тем у нее появляется шанс изменить жизнь: в деревне считают, что мать-знахарка передала Матрене свое ремесло, и обращаются к ней за помощью. Матрена вспоминает приемы лечения, которые использовала ее мать, и начинает давать советы больным. С этого времени ее статус меняется — она превращается в «знающую»: «И знали через день в деревне, что Матрена-де по матери пошла» [Там же: 230].

Матрена не раз присутствовала при обрядах лечения, которые проводила ее мать, и поэтому смогла лечить самые разнообразные болезни: так, при заговаривании зубов она давит пальцами крота и не разговаривает целые сутки, бородавки

выводит, навязав на нитке узлы и бросив нитку в навоз. Матрена начинает успешно лечить магическими средствами: от желтухи — с помощью щуки, от лихорадки — с помощью лягушки и ледяной воды, от собачьей старости у детей — «перепеканием» в печи, от пьянства — положив в водку живых щук и т. д.

Матрена становится также повитухой, что является достаточно редким исключением, поскольку она — незамужняя и нерожавшая женщина. Она приобретает репутацию хорошей повитухи: «Рука у тебя легкая — так по знати тебе и веру даешь» [Там же: 220]. В русской традиции руки, их легкость — важнейшее свойство повитухи [Кабакова 2001].

Кроме исполнения лечебных практик, Матрена выказывает себя недюжинным знатоком сведений о причинах болезней и способах их лечения. Так, она объясняет соседям причины «корчей» следующим образом: «Это от нечистого духа... да от другого недоброго человека, который умеет след человеческий с земли подымать. Поднимет след — начнутся корчи. На такое дело надо взять ковш да накласть туда угольев горячих да на щепотку соли. Тут сказывай над ковшом этим наговор такой, какой надо, и с тех слов вся эта корча и судорога на тебя идет; с больного, значит, на себя переводишь. Затем в этот ковш от воды наливаем и прыщем на больного. Позевнул — полегчало» [Максимов 1987: 237].

«Знающая» также описывает способ лечения болезни и передачи ее на знахарку.

Матрена легко сообщает некоторые детали сакральной сферы непосвященным, поскольку четко отделяет знахарей от колдунов: «Если колдун продал душу свою и любит черта, то знахарка боится черта и черт ее не любит, как и всякого другого крещеного человека» [Там же: 237].

Вместе тем она признает, что колдун обладает большей силой, чем знахарь, особенно это проявляется в лечении болезней, насланных колдуном, например в лечении кликуш [Там же].

Однако знахари обладают некоторой силой и способны магическим путем (заговором) и с помощью христианской молитвы влиять на болезни и некоторые

человеческие напасти: «Дознаваемой, впрочем, молитвой и умелым наговором бегут и от знахарки разные людские напасти» [Там же].

Матрена являлась хранителем традиции и знатоком отправления различных ритуально-магических практик в своей деревне. Традицию она восприняла от матери, от соседок, а также от странниц-нищенок: например, она обучала, как провести «опахивание» деревни голыми девками, чтобы не было падежа скота; на Новый год она учила крестьянок проводить обряды «смывания лихоманки», чтобы эта «слепая и безрукая старуха» не могла проникнуть в дом целый год; на день Трех святителей Матрена «смиряет домового», принося ему в жертву черного петуха; на Ивана Купала она собирает траву купальницу от нечистого духа и т. п. Эта «знающая» была наделена также способностью по состоянию стихий предсказывать погоду.

Таким образом Матрена достигла устойчивого положения в собственной деревне: «Большого почета нет никому в деревне. Она и на именинах не на последнем месте и с остаточным куском, а крестины где — она первая в пиру и в почете» [Там же: 339].

Постоянные доходы приводят к тому, что Матрена становится зажиточным, по крестьянским меркам, человеком, это прежде всего проявляется в нарядной богатой одежде. Кроме того, у нее есть и денежные накопления: подношения — продукты натурального хозяйства она меняет у офеней (мелких торговцев) на деньги.

Матрена могла изменить и свое семейное положение: к ней сватался местный кузнец, но она ему отказала: «Мне, слышь, теперь хомута-то мужнина одевать не приходится» [Там же].

Окружающие забывают о прежних несчастьях Матрены и видят в ней удачливого, успешного и нужного для общества человека: «На всякое счастье надо в сорочке родиться».

Вместе с тем Матрена в глазах церкви и властей «превысила свои полномочия»: она не возила младенцев к священнику за именной молитвой, а сама «при-

возила ее в шапке», за это, по слухам, она подверглась наказанию со стороны властей: «Матрену выстегали за то на становой квартире больно шибко <...> были тут благочинный и старик поп, который давал молитвы, что наказывали Матрене напередки не делать этак» [Там же: 240].

Эти слухи подтверждает и представитель власти — сотник; он также сообщил, что Матрене пригрозили надеть кандалы и отправить на каторгу, кроме того, у нее отобрали все нажитые деньги.

Через некоторое время Матрена оправилась и продолжала заниматься знахарской практикой. Она постоянно подает нищим для того, чтобы, переходя из деревни в деревню, они разносили слухи о ней как о лучшей «знающей» в округе (представления о «славе» «знающего», которую нужно «гласить»). Благоприятное отношение окружающих к Матрене складывается не только благодаря ее успехам в лечении, но и из-за боязни современных докторов. Кроме того, их привлекает умеренная плата, которую она берет за свои услуги, — «либо пахта, либо новина (новая ткань) <...> полтина меди».

Привлекало больных и доброе отношение, внимание со стороны «знающей», добросовестный уход за больными: «Матрена и ласковым обнадеживающим словом найти и приголубить умеет всякого и потому еще, что тех больных, которые подошли крепко и немогутны стали, она не поскупится у себя в избе оставить и станет ходить за ними, что за своим роженным детищем» [Там же: 243].

Дом у Матрены отличался чистотой и достатком. Местные мужики упрекают своих жен в нечистоплотности, указывая на ее дом.

Когда Матрена освоила многие знахарские приемы, местный грамотей принес ей рукописный лечебник. Матрена заплатила ему, и он прочел ей о травах и их свойствах. Матрена из книги усвоила и «колдовские» знания: так, например, она узнала, что с помощью травы Адамова голова можно вступить в контакт с дьяволом: «Кто хочет дьявола видеть или еретика, то ту траву пей...» [Там же: 24].

Благодаря усвоенным из лечебника «тайным знаниям» Матрена переходит в другой разряд «знающих» — тех, кто знают на «добро» и на «зло», и поэтому должна перед смертью непременно передать свое «тайное знание» воспреемнику, иначе она перейдет в разряд «заложных» покойников, которых не принимает земля: «Затаивший или не успевший передать эту тайну другому надежному человеку и по смерти не найдет покоя: станет подниматься в глухую полночь из гроба» [Там же: 246].

Представляется, что освоение Матреной колдовских знаний подтверждает положение о том, что «знающие» в русской традиции различаются степенью обладания магической силы и возможен переход из одной категории «знающих» в другую: из знахарей — в колдуны.

Таким образом, описанная С. В. Максимовым «знающая» Матрена на протяжении жизни несколько раз меняла свой статус: обычная девочка из нормальной семьи — старая дева — преуспевающая «знающая», пользующаяся почетом и уважением, и, в конце жизни, — «знающая» «на добро» и «на зло», ставшая более сильным в магическом плане «ритуальным специалистом».

С традиционной знахаркой, сочетающей в мировоззрении христианские и магические принципы, я столкнулась во время проведения полевых исследований на о. Кенозеро в Архангельской области. Кенозеро — известное по этнографической литературе и в фольклористике место [Мазалова 2014, 2015]. В годы советской власти это был своеобразный духовный заповедник, там сохранилось множество церквей и часовен, хотя они были закрыты, но люди зачастую тайно приходили туда и отправляли службы, в о. Кенозеро детей крестили женщины, знающие молитвы. Кенозеро обладает высоким сакральным статусом. В начале 1990-х годов мы столкнулись с хорошо сохранившейся духовной традицией.

Одной из наиболее ярких носителей традиционной культуры была Агафья Александровна Артемьева, жившая в д. Вершинино. Она родилась в 1909 г. на о. Кенозеро и прожила там всю жизнь, никуда не выезжая. У нее три класса образования, она крестьянка, мать четверых детей. А. А. Артемьева — яркая индиви-

дуальность. Человек достаточно сдержанный, закрытый, она сдержанно приветлива, но на более близкие контакты идет с трудом. Пользуется авторитетом у односельчан, к ней идут за советом и помощью не только в случае болезни, но и с просьбой помочь решить другие проблемы. Это тип, близкий к типу «молитвенниц» в русской традиции, ее зачастую просили молиться за односельчан, попавших в беду.

В ее мировоззрении обнаруживаются источники христианских элементов мировоззрения ритуального специалиста. Она знает канонические тексты (Библию, Евангелие, молитвы), апокрифы. При этом в ее мировоззрении отмечаются языческие элементы, что отражает мифологические представления в локальной традиции кенозер.

Здесь магические и христианские представления «перетекают» друг в друга. Есть представления исключительно христианского характера, но есть и те, что сохраняют архаические элементы. Последние связаны в основном с болезнями. Сама «знающая» не отрицает, что использует магические практики, но только те, которые считает угодными Богу.

По мнению Артемьевой, судьбу человека, его жизненный путь определяет Бог, т. е. судьба. И даже страшную смерть сыновей (оба они утонули) она объясняет особой расположенностью Всевышнего: «Господь любит тех людей, у кого он забирает» [Научный архив ФБГУ «Национальный парк Кенозерский». Ф. 7. Оп. 8. Д. 358.

В д. Тарасово есть часовня Афанасия архиепископа Многомилостливого. «Она постоянно, вот они там часовня была в деревне-то, и она постоянно туда в часовню там ходила мыла и мы там с ней тоже ходили, мыли эту часовню, там вот это, все убирали, эту всю пыль, это все, она постоянно <...> в часовне этой была» [Научный архив ФБГУ «Национальный парк Кенозерский». Ф. 7. Оп. 8. Д. 358); «Она религиозным была человеком и нас она учила, что Татьяну Викторовну, что меня. Таскала постоянно в церковь, а мы не хотели стоять ни на каких коленях и нигде, но нам пришлось стоять, потому что бабушка тут она иначе нас. Вот стоя-

ли, вот эти все Пасхи ходили» [Научный архив ФБГУ «Национальный парк Кенозерский». Ф. 7. Оп. 8. Д. 358].

Молитва сопровождала ее повсюду, поэтому любое ее деяние было как бы освящено именем Господа. Выходя из дому, проводя лечение, укрываясь от грозы, она непременно обращалась к Всевышнему.

Иногда А. Артемьева даже брала на себя смелось заменять священника в некоторых ритуальных ситуациях: могла окрестить ребёнка (по мирскому чину), «кадить покойного, обходила с иконой [Научный архив ФБГУ «Национальный парк Кенозерский». Ф. 7. Оп. 8. Д. 358].

По отношению к советскому строю, его уравнильной системе была настроена иронично, что явствует из спетой ею частушки:

Хорошо тому живется,
Кто записан в бедноту,
Хлеб на печку подается,
Как ленивому коту [Там же: л. 48].

Со страстью осуждала современное телевидение: «Теперь пугало в углу, бисси пляшут, бисси то и водят» [АМАЭ. № 1707. Л. 36].

От дяди, знавшего на добро и на зло, она переняла знания исключительно на добро, а отказ брать на зло объясняла тем, что такой «знающий» «умирает трудно» [Научный архив ФБГУ «Национальный парк Кенозерский». Ф. 7. Оп. 8. Д. 358]. В свою очередь она стремилась передать свое знание внукам, убеждая их, что надо не только освоить «тайное знание», но и подкрепить его верой в Бога. Магические обряды всегда сопровождала крестным знаменем: «Крест кладешь, когда слова (заговоры. — *Н.М.*) говоришь» [АМАЭ. № 1707. Л. 34].

Для нее «вера» связана с архаическими понятиями «договором» и «доверием» [Степанов 1997: 270]. Бог помогает исцелиться тому, что ему доверяет и верует в него («Вера спасает. Вера животворит»), а «знающий» — лишь посредник.

И успех своей лечебной практики она объясняла в первую очередь Божьим благословением.

У А.А. Артемьевой было несколько «специализаций». Так, опираясь на высокий сакральный статус Кенозера, в лечебной практике она часто обращалась к воду или к властителям вод. Маленьких детей успешно лечила с помощью ношения на «зорю» (обращение к заре). По всей округе славилась умением лечить укусом змеи, во время этого обряда при чтении заговора терла укушенное место медным предметом, постоянно крестилась и крестила место укуса [АМАЭ. № 1707. Л. 83]. Лечила она и от боли в ушах (вероятно, отита), используя при этом ножницы, ими следовало не только *закалывать*, но и крестить больной орган. Как видим, во всех «специализациях» сочетались магические и христианские представления.

А.А. Артемьева делила «знающих» на тех, кто, как и она сама, лечит *словами* (заговорами) с помощью Бога, и *ворожек*, колдунов, которые для лечения используют помощь демонологических персонажей.

Сама А.А. Артемьева не единожды обращалась к ворожке, когда у нее пропадали овцы. У родственницы А. А. Артемьевой, по ее словам, помощником служил домовый, который предсказывает будущие события, это достаточно редкое поверье в русской традиции.

Посвящение в колдуны у кенозер носит архаический характер. Так, А.А. Артемьева описала обряд посвящения в колдуны с помощью поглощения или целования лягушки, происходящий в бане. Она верила, что колдуны могли превращать людей в медведей и волков и сами могли превращаться в различных зверей.

А.А. Артемьевой была убеждена, что колдунов и ворожек ожидает тяжелая смерть («их мучают помощники»), особенно если они не передали свое колдовство. Кроме того, в этом случае колдун продолжал вредить после смерти: «Надо ольхову палку класть в гроб (колдуну. — *Н.М.*), а леву варежку на правую руку, а то один — не положили, он схватил сноху, грудь оторвал» [АМАЭ. № 1707.

Л. 37]. С ее слов записан редкий сюжет: умиравшая колдунья смогла «отмолить» у ангелов свои грехи и спасти душу.

Дочери А.А. Артемьевой были не склонны воспринимать ее знание, однако оно было воспринято одной из ее внучек, которая теперь лечит на Кенозере.

В конце 80–90-х годов XX в. возрастной состав «знающих» был достаточно разнообразен: это и женщины, и мужчины, причем женщины разного возраста, а мужчины чаще пожилые. Обычно у них отмечаются какие-либо физические недостатки или просто особенности, а также особый психический склад. Социальный состав «знающих» разнообразен, ими могли быть и крестьяне, и учителя, и медработники, нередко в колдовстве обвиняли руководителей, например председателей колхоза.

«Знающая» Анастасия Ш. с р. Ледь (д. Колодкино Шенкурского района Архангельской обл.) (1918 г.р.) — неграмотная крестьянка, человек яркий, одаренный — «тайное знание» переняла от бабушки. Когда ее парализовало (временно), детьми занималась ее бабушка, а к ней шли люди лечиться. Мотивировкой становления Анастасии «знахаркой» была собственная болезнь и исцеление с помощью знахарок.

Став знахаркой, она лечила от многих болезней: от испуга, родимца, тоски, зубной боли. При мне она при помощи заговора и spryskivaniya водой успешно лечила мальчика, которого сбила машина, в результате чего он был сильно напуган, его страхи сопровождались судорогами.

Во время лечения Анастасия — это собранный, внимательный, напряженно думающий человек. В традиционной практике «знающих» принято, что чужие не должны присутствовать при сеансе лечения, она попросила меня выйти, и я наблюдала за ее действиями и выражением лица из соседней комнаты. Когда лечат тяжелое заболевание, перенимают болезнь на себя: «сильно зевают», затем — читают заговор на самое себя.

Анастасия Ш. — тип «язычницы» (условно назовем так подобный тип знахарки), в советское время этот тип был весьма распространен. Это многопро-

фильный ритуальный специалист, она знала заговоры, казалось, на все случаи жизни — от приворотных до «на подход к начальству». Как истинная «колдовка», она, по словам соседей, знала заговоры и «на зло», например отворотные, где присутствуют образы чертей — демонологических персонажей. Отношение соседей к ней — уважительно-настороженное, ее считают «сильной колдовкой». Сама же Анастасия Ш. был убеждена, что делает только на добро: «Мне нельзя худому учиться».

Среди ее заговоров были и с христианской тематикой, в них наличествуют молитвенные зачины или закрепки. Вместе с тем все-таки превалируют архаические мифологические образы и мотивы.

От Анастасии Ш. было записано много заговоров; она, вероятно, рассматривала мои записи как их передачу: однажды мы гуляли с ней по окрестностям деревни, она показывала мне лечебные травы и вдруг сказала, что впервые за много лет ей стало легко. Обычно она «принимает чужие боли», это оставляет ощущение тяжести. И заговоры, как и магическая сила колдуна, тоже «обладают» тяжестью.

Вера Федоровна Кузнецова — «знающая» из д. Усть-Поча Шенкурского района Архангельской области, 1927 г.р., много лет она работала учителем младших классов. Ее мать — известной знахарка и повитуха («мама бабила по всей волости») передала ей «тайное знание». Среди болезней, с которыми справляется Вера Федоровна, — испуг, родимец, бессонница, килы, «знает» она и по скотине.

У Кузнецовой редкая способность лечить родимец (эпилепсию) у детей. Ее способ лечения основан на чрезвычайно архаических представлениях. Выжатую из гребня взрослого петуха кровь смешивают с водой и поят ею ребенка. Знахарка объясняет лечебное воздействие так: «Есть ретива кровь у петуха. Она очень сильная, что может перебороть лекарство от эпилепсии. Кровь петуха больную убивает. У петуха кровь горячая, здоровая, а у больного — нездоровая. Кровь петуха больную убивает» [АМАЭ. № 1561. Л. 39].

Сложно сказать, верила ли В. Кузнецова в Бога, во всяком случае говорила, что атеистка. Она осознавала и то, что ее магическая практика плохо соотносится со статусом учительницы и вряд ли такое сочетание одобряется социумом и властями. При первых встречах она со мной ее беспокоило, не подосланная ли я, не посадят ли ее в результате наших контактов.

В округе был широко известен ее дед, который знал как «на добро», так и «на зло». Своим потомкам он «черных» заговоров не передал, после его смерти записи их были по его просьбе брошены сыном в реку, т. е. отправлены в потусторонний мир.

Вера Федоровна убеждена, что делает только «на добро», но бывают и исключения: переписанный соседкой заговор «навязывать килы» она пыталась использовать против директора школы, которая не дала ей квартиру (правда, безуспешно).

Ее заговоры в основном с архаической символикой, но встречаются и с христианской («Помяни господи царя Давыда, царя Саламона, царя Константина, мать их Елену. Они были очень кротки и смирны, никого не обсуждали и не обвиняли. Так бы и меня, раба Божьего (имярек), не мог бы меня суд ни обсудить, ни обвинить. Аминь» [АМАЭ. № 1561. Л. 49].

«Знающую» заботится о том, что думают о ней в социуме, не осуждают ли. Чтобы повысить свой статус, она передала заговор на роды врачу-гинекологу. Опасения «знающий» не напрасны: односельчане считают ее «колдовкой», «дикушей» (в последнем определении подчеркивается близость «знающей» к природе) и побаиваются. В. Кузнецова объясняет неприязнь соседей тем, что у нее хорошее хозяйство и трезвый образ жизни. Но скорее всего соседи настороженно относятся к ней в силу того, что она владеет «тайным знанием».

Вместе с тем в бытовом и ритуальном поведении В. Ф. Кузнецова следует христианским заветам и представлениям. Так, долгий срок жизни объясняет тем, что она лечит людей. Считает, что будет легко умирать: «На добро делаешь — не залежишься».

Сведения еще об одной «знающей» были собраны в апреле 2004 г. международной экспедицией в составе К. К. Логинова, Н. В. Мазалоой и Дз. Фундживары в Карелии (пос. Валдай) от выходцев из населенных пунктов с верховий рек Илексы и Нюхчи, а именно из Калгачихи, Нюхчезера, Челозера и из Варбозера [Мазалова 2013: Логинов 2005, 2006].

Агафья Ильинична Зуева (Михеева), одна из лучших действующих знахарок пос. Валдай (д. Нюхчезеро, Онежский р-н Архангельской обл., 1919 г.р.), — наследница женской заговорной традиции семьи Михеевых. Ее родственницы тоже отправляли лечебные магические практики в пос. Валдай. Но вот Алевтина Петровна Зуева (Курбатова), 1934 г.р., лишь отчасти восприняла заговорную традицию от тетки, знахарки и колдуньи.

Как и у многих ее современников, у нее была трудная судьба — ее отца раскулачили, хотя у них было только 2 коровы, 30 пудов хлеба: «Тормошила нас Советская власть: ...отца раскулачили, тридцать пудов увезли хлеба, две коровы, его поставили в кулаки, он поехал к Калинин в Москву, как в чужих штанах женился, лист привез» [АМАЭ. № 1881. Л. 15].

Эта поездка способствовала тому, что отца не сослали.

Слова (заговоры) ей передала бабушка: «Она на печи сидит, а я на полатях записываю», а также «знающая» соседка, от которой она записала много заговоров. Как и большинство знахарок, лечить начала в зрелом возрасте: «Когда я молодая была, я не хотела (практиковать. — *Н.М.*)». Умеет «налаживать грыжу», лечить испуг, править позвоночник и др. Кроме того, ее отец считался колдуном. А.И. Зуева считает, что обладает значительной магической силой: «Я сама колдун и колдуна мужчину переборю». Вместе с тем, как уже говорилось, знахари считаются менее сильными ритуальными специалистами, например, знахаркам положено бояться колдунов, не тягаться с ними при лечении больного, «испорченного» колдуном [Логинов 2005: 4].

Сейчас, в преклонном возрасте, она испытывает трудности во время отправления магических практик; по народным представлениям, отсутствие зубов лиша-

ет человека магических сил: «Зубы не мои, тяжело говорить слова». Она считает, что отсутствие зубов компенсирует металлический предмет: «Зубов нет, я кольцо золотое в рот возьму». Считает, что тайное знание нужно передавать внутри семьи, по наследству: «Говорят, только по своим передавать (внутри семьи. — *Н.М.*)» [АМАЭ. № 1881. Л. 19].

Соседи оценивают ее как в высшей степени положительного человека: «Баба Ганя — добрый, хороший человек, никогда не конфликтует» [Там же. Л. 38] — в противоположность другой «знающей», которую подозревают в колдовстве: «Тетя Зина злая, грубая... на работе собачилась со всеми» [Там же. Л. 51].

Главный христианский принцип — никому не отказывать в помощи: «Анна Андреевна, бабушка, поучила: “Ты никого не отказывай”». Долгий срок своей жизни объясняет тем, что никогда и никому не отказывала в лечении.

А.И. Зуеву отличает ответственное отношение к отправлению магических практик, основанное на христианских представлениях: «Раньше зубы были, энергии больше, теперь думаешь, каких слов не забыть, чтобы не обидеть человека, чтобы польза была [Там же. Л. 15]. Подобные высказывания основаны о том, что человек с зубами обладает большим количеством жизненной силы и о том, что заговор, произнесенный неточно, не обладает магической силой.

Сама знахарка характеризует свои целительские практики как желание помочь. Так же она характеризует умершую знахарку, от которой заимствовала некоторые заговоры: «Добрая старуха лечила, Анна Захарьевна, она лечила от души своей».

А.А. Зуева постоянно беспокоится, будет ли польза от ее лечения. Она известна тем, что успешно правит позвоночник, при нас к ней обращался работник местной администрации. Она отслеживает, успешно ли ее лечение. Прилагает усилия, чтобы больной выздоровел: «Все стараешься так сделать, чтобы на воздух ушла (болезнь. — *Н.М.*)». Считает, что нельзя завидовать или плохо думать о ком-либо, это может стать причиной заболевания того человека.

По мнению А.А. Зуевой, лечение знахарки не всегда действительно по отношению к ее детям, поэтому знающие «наперекрест» лечили: когда заболел ее собственный ребенок, знахарка не лечила его сама, а обращалась за помощью к другой «знающей», и наоборот: «Я своих детей не могу лечить <...> Внуков можно лечить, им помогает». Может быть, поэтому и знахарками становились в возрасте бабушек. По ее мнению, себя самое она лечить может.

Постоянно повторяет слова заговоров: «Я, когда не сплю, повторяю, чтобы не забыть, как стихотворение». Особое значение уделяет повтору заговоров в Чистый четверг.

В Пасху к ней пришла женщина — детский врач, у ее грудного ребенка была грыжа. Баба Ганя провела сеанс лечения: «Я грех на душу взяла». Вместе с тем, несмотря на наши уговоры, отказалась петь песни на Пасхальной неделе: «Петь песни на Пасхальной неделе грех».

Бабушка А.А. Зуевой — «знающая»: «Бабушка наша никого не боялась, добрая душа была». Она сохраняет с А. И. связь и после смерти: «Бабка во снях приснится, молит за меня и моих детей: “Дай тебе, Господи, здоровья, вырастить детей здоровыми”».

Агафья Ильинична всю жизнь переживает за здоровье и благополучие детей и старается молитвами (заговорами) помочь им: «Господи, благослови, дай моим детям счастья, здоровья в темном лесе, в каждом месте, над воды и под земли, счастья им».

Проводит А. Зуева магические практики, направленные на ее благополучие. В этом доме живет недолго: «Я в дом перешла, как кто-то встает... чудеса. Полтора года, и все боюсь. Я рябину ставила: «Рябина в дом, жировой вон» [АМАЭ, № 1881, л. 35].

Отношение Агафьи Ильиничны к природе — бережное, разумное. По ее мнению, нельзя брать и есть лебединые яйца: «Грех, они безвинные птицы». Человека, погубившего лебедя, по ее мнению, которое соответствует народным поверьям, ожидало наказание: «Гриша, как идти в армию, убил лебедиху. Бабка ска-

зала: «Мяса лебяжьего есть нельзя, тебя Бог обидит». Он на войну пошел, ему ноги отпилило».

Отношение к людям — ровное, доброжелательное, ни о ком не говорит плохо, за исключением тех, кого подозревают в колдовстве: несчастья, происходящие с ними, Зуева рассматривает как справедливую кару за их вредоносную деятельность, а также бытовое поведение: «Зина Т. — злая баба, может спортить, теперь болеет. Она скверная баба, Валя В., со всеми ругается, она сохнет теперь [АМАЭ. № 1881. Л. 61].

Связь с женатым мужчиной рассматривает как греховную для обеих сторон: «Я от женатого родила, другая родила — тоже ребенок умер. Его наградил Господь капитально за насмешки, что он смеялся над нашим братом (женщинами. — *Н.М.*): сердце лопнуло».

В округе А. Зуева считается «знающей» «на добро». Вместе с тем некоторые соседи уверяют, что «дед бабы Гани был чернокнижником, прадед от припадков лечил, чертей, мертвецов поднимал, <...> в 12 часов ночи водил, ложил около могилы, кладбище ходуном ходило» [АМАЭ. № 1881. Л. 5]. Как уже говорилось, известный на Выгозере колдун Михеич лечил с помощью мифологических персонажей — чертей, мертвецов, русалок, леших, однако выяснилось, что он — дальний родственник А.А. Зуевой.

В жизни Агафью Ильиничну отличает активная позиция: с одной стороны, она пытается магическими средствами повлиять на судьбу близких, с другой стороны, она считает, что доля и судьба — это некая предопределенность жизненного пути. По ее мнению, судьбу человека определяют и деяния его старших родственников. Так, трагическую судьбу своей преемницы — племянницы, у которой неблагополучные дети, муж которой сидел в тюрьме, объясняет тем, что ее дед и мать находились в связи (снохачество).

Свои заговоры постепенно передает, она считает, что «тайное знание» должно быть передано при жизни. Ее преемницей стала племянница Алевтина

Петровна Зуева (Курбатова), 1934 г.р. и в настоящее время именно она признается лучшей знахаркой пос. Валдай Сегежского р-на (Карелия).

В 2007–2008 гг. я записывала в д. Великое Выборгского района рассказы об Ольге Ивановне Левшиной, слепой прорицательнице. В ее семье ее идеализируют и конструируют ее образ как святой. В изложении родственников биография прорицательницы сильно напоминает жития святых, например Матроны Московской.

О.И. Левшина прожила долгую жизнь. Родившаяся в зажиточной семье девочка была грамотной. Когда ей было около 30 лет, зашедший в дом странник с седой бородой оставил женщине медный крест (распятие) и расшитое покрывало. Впоследствии она его «узнала» на иконе Николая Чудотворца. По другой версии крест и покрывало вручил ей странник из Иерусалима. Подаренным крестом она лечила, а в покрывале ее похоронили.

Ослепнув в результате несчастного случая, она стала ясновидящей: предсказывала будущее членов семьи. Например, ее пугало, что у дочери много детей, она предвидела раннюю смерть зятя и заранее горевала о сиротах. Она обладала редчайшим даром определять девственность [АМА. № 1889. Л. 45].

Многие случаи ее практики напоминают деяния Ванги и Матроны Московской. Предсказывая будущее конкретного человека, она клала Евангелие на его голову и просила назвать «параграф», затем наизусть его произносила и толковала. Был у нее дар предсказывать будущее даже политических деятелей.

О.И. Левшина лечила детские, кожные и другие заболевания. При этом, по утверждению родственников, всегда читала молитвы, даже когда лечила атеистов и коммунистов. Вместе с тем соседи уверяют, что О.И. Левшина лечила пир помощи заговоров.

На опасения дочери и внучек («Колдуньей будут называть») успокаивала: «У Бога прошу». Она оценивала самое себя как как посредницу между Богом и людьми.

Христианские заветы были в основе всей ее жизни, по ним она воспитывала свою дочь и внуков. Денег с тех, кому помогала, никогда не брала.

Прекрасно знала церковную службу, в редкие приезды в г. Выборг пела в церковном хоре. На большие церковные праздники просила, чтобы внучки водили ее к соседям, где она пела псалмы.

Потомки пытаются создать миф о том, что Левшина — святая. По словам близких, она предсказала собственную смерть на Пасху, от умершей исходило благоухание, как от святых. Соседи же связывают точное предсказание о собственной смерти с ее статусом ворожеи и «тайным знанием».

На могиле «знающей» родственником, который считает себя ее преемником, установлен огромный крест с постоянно горящей лампадой. Уже известны случаи исцеления на ее могиле после молитв.

Усилению роли церкви способствует тому, что в последнее десятилетие активно практиковали «знающие», которые «лечат святыми», — посредники между больными и святыми. С Галиной Александровной Смирновой (1930 г. р.) — в прошлом учительницей со средним специальным образованием — я познакомилась в г. Нерехта Костромской области. Это экономически депрессивный регион, но в настоящее время здесь чрезвычайно активна церковь и очень много воцерковленных людей, принадлежащих к разным слоям общества. Галина Александровна из их числа.

«Посвященная» Галина Александровна полагает, что получила свой «дар» от Бога и святого Николая Чудотворца: «Видела я святых. Первым я видела Николая Угодника. <...> Мне объяснили, что он выбрал меня (лечить — *Н.М.*) [АМАЭ. № 1880. Л. 14]. Галина Александровна уверена, что это произошло в силу того, что и ее родители, и она сама всегда вели праведную жизнь.

В процессе лечения целительнице помогают святые, она мысленно обращается к ним за помощью. Перед проведением лечения «знающая» обязательно молится. Затем она беседует с пациентами, расспрашивает о жизни. В некоторых случаях она практикует бесконтактный массаж, поясняя, что это связано не

столько с обучением у экстрасенса и чтением специальной литературы, сколько с внутренними ощущениями, появившимися после травмы.

Лечение дается «знающей» непросто, она сама испытывает болезненные ощущения. Болезнь как бы переходит на нее. Это соответствует представлениям многих современных «знающих» о том, что на них переходит отрицательная энергия пациента.

В лечебных целях Г.А. Смирнова отваживается даже на изгнание бесов, считая, что в особом состоянии вступает с нечистой силой в контакт. В традиционном социуме знахари занимались лечением менее опасных болезней.

Г.А. Смирнова — инвалид, пенсионерка. Для нее плата за отправление магических практик — серьезный источник дохода, но плата эта невелика (в 2006 г. 50 руб. за сеанс).

Такие «знающие», как Г.А. Смирнова, считают, что призваны контролировать социальное поведение окружающих. Она вместе с пациентом рассматривает его житейские случаи, указывает на ошибки и с помощью магических практик может помочь в разрешении ситуации. Она не только лечит, она — что важно — советует, выполняет некоторые психотерапевтические функции. В городе она известна и пользуется большим авторитетом и уважением.

Появление ритуальных специалистов, «лечащих святыми», изменило общую ситуацию в отношении к традиционным «знающим»: их порой начинают обвинять в колдовстве. Однако в глухой провинции знахарки продолжают функционировать, в их мировоззрении и практиках по-прежнему преобладают магические элементы.

Несколько лет я наблюдаю за Верой Александровной Ворониной (1938 г. р., пос. Луговое Выборгского района Ленинградской области). Она из тех, у кого обнаружены экстрасенсорные способности и кто развивает их на основе специальной литературы. Таких называют «приобщенными» [Харитоновна 1999]. При этом в ее практике современные (почерпнутые из книг) и традиционные (мать обучила проведению некоторых обрядов) знания сочетаются.

Вера Александровны долго работала на вредном производстве и получила эмфизему легких. Приговор врачей был суров, она уехала в деревню и занялась хозяйством. Пошла на поправку, но тут обнаружилась опухоль. Официальная медицина в ее городе труднодоступна, помочь взялся столичный экстрасенс, которому «святые показывают все органы». Лечение заключалось в том, что больные по наитию выбирали икону какого-либо святого и ложились под ним на кушетку, а выбранные «святые» лечили их. В результате излечения она обратилась к изучению специальной литературы и через некоторое время начала практиковать.

Вера Александровна использует нумерологию и другие оккультные приемы (редкий случай в практике современных целителей). В.А. Воронина придумала собственную молитву, в которой обращается к Богу с просьбой присылать ей пациентов, которых она может вылечить и которые ей не навредят [АМАЭ. № 1889. Л. 14]. Лечит она в основном биоэнергетическим воздействием — по ее словам, корректирует биоэнергетическое поле.

О ней создано множество быличек, где она наделяется, например, провидческими способностями. Да и сама целительница охотно рассказывает о случаях излечения, повышая свой статус. Можно сказать, что она переходит в разряд «знающих»: ее начинают называть «бабой (бабкой) Верой» и говорить, что она «много знает». Вместе с тем некоторые считают ее не больше не меньше, как колдуньей. Соседи относятся к ней настороженно, стараются избегать с ней любых контактов, а тем более конфликтов.

Таким образом, рассмотрение особенностей достижения и функционирования «тайного знания», личности, мировоззрения, повседневного поведения «знающих», их обрядово-магической деятельности, статуса подтверждает некоторые общие выводы и наблюдения, сделанные в предыдущих разделах работы. В конкретных судьбах ритуальных специалистов эти выводы приобретают особое наполнение и имеют отличия, обусловленные конкретной исторической эпохой.

Заключение

Проведенное исследование представлений о «тайном знании» русских ритуальных специалистов позволило сделать следующие выводы.

В традиционном русском обществе ритуальный специалист для того, чтобы отправлять магические практики, которые являлись социальным заказом, должен был овладеть тайным знанием, под которым понимается сложный комплекс сведений о строении и функционировании человеческого тела, о способах насылания болезней и их лечении и др., знание сакральных текстов, акциональной, технической и технологической сторонах обряда, знания о том, каким образом входить в особые состояния сознания, и о том, в каких ситуациях испытывать определенные эмоции и как управлять ими для коммуникации с потусторонним миром. В более широком смысле ритуальный специалист владел знаниями о том, каким образом осуществлять коммуникации с миром природы. Эти сведения в полном объеме были известны ограниченному количеству лиц, обладавших особыми качествами, в число которых входили когнитивные способности усваивать эти сведения и применять их на практике.

Проведенное исследование концепта «тайное знание» показало, что в его элементах — «тайное знание» ведьмы, колдуна и знахаря — можно выделить некоторые общие признаки. Прежде всего, знание получают извне, из потустороннего мира. Оно включает некую недоступную профанам информацию, а также знание-умение — практическое владение магическими практиками.

Исследование избранных нами некоторых недостаточно изученных в отечественной науке вопросов позволило сделать вывод о том, «тайное знание» ведьмы — это наличие инородной субстанции в теле ритуального специалиста, которая включает силу = знание («ведовство») — некую активную субстанцию, способную оказывать влияние на людей и природные объекты. Ведовство, воплощенное в мифологическом персонаже, обладает витальными признаками: оно наделено способностью передвигаться, покидать тело ведьмы, побуждать ее к различным

действиям. Ведовство получено из мира природы — от змеи, земли. «Тайное знание» ведьмы сродни мудрости змеи.

Наиболее «мифологизированной» является именно ведьма, именно она в прошлом считалась самым сильным ритуальным специалистом. ей приписывается господство над природой, прежде всего водой: она может похищать влагу, молоко и др., а также летать по воздуху и т. п. «Тайное знание» ведьмы в первую очередь направлено против производящей сферы: беременных женщин, урожая. Способность ведьмы «удерживать» в себе урожай направлена на поддержание ведовства. Приписываемая ведьме связь с водой, землей свидетельствует о связи «ведовства» с глубинными архаическими пластами мифологии — с представлениями о хаосе, земле, воде, плодородии.

«Тайное знание» колдуна включает несколько структурных мифологических составляющих: особое сверхвидение, полученное в результате прохождения обряда инициации, знание о том, как управлять помощниками, знание заговоров и обрядов, а также знание, получаемое от помощников. Знание колдуна имеет вечный характер, а колдун выступает как его носитель на протяжении собственной жизни. В том случае, если по каким-либо причинам он не передавал знание при жизни, перед смертью он должен был отправить его в иной мир, также, как и магическую силу. Наиболее четко представления о магической силе прослеживаются в помощниках колдуна, которые отличаются следующими признаками: они подвижны, требуют обновления, связаны с природным огнем, тяжестью. Однозначного ответа на вопрос, в каких отношениях состоят колдун и его помощники (хозяин является им отцом или он их слуга), нет.

С одной стороны, колдун — хозяин помощников, пока он обладает достаточной жизненной силой и находится в полном разуме, чтобы управлять ими, с другой стороны, колдун — их раб, он находится в зависимости от их постоянных требований. Таким образом, «тайное знание» зависит уровня магической и жизненной силы ритуального специалиста.

Колдун — самый сильный действующий ритуальный специалист на протяжении XIX — начала XX в. Причина этого кроется в количестве и качестве обладаемых им знаний, а также в приписываемой ему магической силе. «Тайное знание» колдуна включает способность управлять стихиями — облаками, тучами, огнем, эти черты сопоставимы с чертами Ильи-пророка, который считался не только повелителем грозы, грома и молнии, но и «хозяином» дождя.

Исследование практических аспектов применения «тайного знания» колдуна — насылании болезней, свадебной порчи, прогностических практик — позволило сделать следующие выводы. В представлениях о порче проявляется «тайное знание» колдуна в действии (знать = уметь). Порча наделена фито- и зооморфными признаками, воспринимается как живое существо. Она связана с представлениями о беременности и рождении, однако она — «неправильное» рожденное и ассоциируется со смертью. Внедрение порчи в тело жертвы ведет к «нарушению целостности организма», его ослаблению, благодаря чему колдун может продолжать отправлять магические практики.

«Тайное знание» колдуна дихотомично: он мог не только наводить порчу, но и снимать ее. Представляется, что наведение порчи в прошлом в большой мере использовалось для чужих, т. е. внешнего окружения, а внутри социума — как инструмент наказания за нарушение социальных норм.

Нередко «тайное знание» колдуна сочетается с обладанием им и другими видами профессионального знания (мельника, кузнеца, печника), которому тоже приписывается магический характер. Эти виды профессионального знания дополняют и усиливают друг друга.

Колдун являлся носителем еще одного вида «тайного знания», которое включает сведения о проведении свадебного обряда, свадебных заговоров, а также норм и представлений социума, связанных с этим обрядом, что позволяло ему выполнять функции руководителя свадебного обряда, цель которого — создание «новых людей» социума — мужа и жены.

Мотивы свадебной порчи основаны на архаических представлениях. «Тайное знание» позволяло колдуну получать производительную силу из потустороннего мира и повышать с ее помощью генеративные способности жениха и невесты. Образ колдуна в этих рассказах чрезвычайно архаичен: он проявляется как демиург — создатель «новых» людей, и как трикстер, низвергающий существующий порядок.

В соответствии с архаическими представлениями колдун и «портит» свадьбу, и «ладит» ее. Представляется, что появление нового персонажа — дружки или знахаря, который «ладит» свадьбу, — явление более позднее. Это распадение руководителя свадебного обряда на два образа: антагониста и помощника. Колдун на свадьбе не мстит, а настаивает на принесении жертвы за отправление обрядов. Колдун в силу магического дара имеет право требовать от окружающих оказания почета и уважения, в противном случае он чувствует себя обиженным (обида связана с представлениями об ущербе) и начинает мстить. Месть колдуна выступает в обрядах в своем архаическом значении «обмена»: колдун должен провести значимый для общества обряд, например свадьбу, и за это ему должны принести жертву, в поздних мифологических рассказах обмен приобретает иное значение: действия колдуна, направленные на создание новых членов социума (введение жениха и невесты в лиминальное состояние), рассматриваются как насылание болезни; для того чтобы он их не проводил, ему следует заплатить, или, если он провел вредоносные действия, нужно произвести плату для того, чтобы вывел молодых из этого состояния.

Колдун обладал и еще одним видом «тайного знания» (неформализованного) — способностью входить в измененные состояния сознания (ИСС), испытывать различные эмоции, а также управлять ими, вводя в эти состояния и принуждая испытывать определенные эмоции других. Этот особый «язык тела и души» ритуальные специалисты должны были осваивать, обучаться ему, а затем использовать. В этом языке отражается опыт многих поколений ритуальных специалистов, он является культурно обусловленным.

Периодически колдун входит в особые психофизиологические состояния, вмещает в себя помощников, получая контакт с потусторонним миром. В этой ситуации он управляет помощниками и утрачивает на время человеческую сущность.

Овладевать этим видом «тайного знания» могли только те люди, которые обладали особыми когнитивными способностями: хорошей памятью, логическим мышлением, способностью создавать в воображении фантастические образы.

Исследование получения, функционирования и передачи «тайного знания» позволило сделать вывод о неразрывной связи народных ментальных (психических) и телесных представлений и практик, что проявляется в сравнении получения знания с физиологическими процессами и, наоборот, в представлении тела как «мыслящего», «думающего» в особых психофизиологических состояниях ритуального специалиста во время отправления магических практик.

Колдун наделен также знанием о том, как управлять особыми психофизиологическими состояниями других людей с помощью вселения в них помощников. Жертвы колдуна помимо своей воли вступают в контакт с потусторонним миром благодаря наличию в их теле мифологических персонажей, например пророчествуют. В этом состоянии испорченные колдуном больные непроизвольно овладевают «тайным знанием» и на время сами становятся «невольными знающими». Но следует отметить, что далеко не все кликуши и икоты овладевали «тайным знанием», например прогностическими способностями — даром предвидения, для этого необходимы врожденные психические особенности, а также развитие усвоенных техник и приемов вхождения в ИСС.

Анализ эмоций в обрядовой и повседневной жизни колдунов позволил определить их роль как составной части «тайного знания» ритуальных специалистов, которая заключается в следующем: эмоции являются средством коммуникации, орудием управления поведения профанов, а также средством сохранения и передачи знания.

Колдун обладает знанием о правилах и способностью управления эмоциональным состоянием окружающих и прежде всего — введения их в состояние тревоги и страха. Страх — одна из эмоций, которая стимулирует обрядовую деятельность, он является регулятором взаимоотношений человека и мира природы. Страх пред колдуном — сильная эмоция: он может вызвать смерть человека. Вместе с тем в народной культуре разработаны техники управления страхом, помогающие людям должным образом реагировать на опасность и противостоять ей.

Страх также характеризует отношение к колдуну в социуме, поскольку отражает социальные отношения: его испытывают стоящие на нижних ступенях социальной лестницы по отношению к находящимся выше. Магическая сила и «тайное знание» позволяли колдунам-мужчинам занимать в сельском социуме положение, соотносимое с положением представителей власти.

В магических практиках для эффективной разрядки эмоционального напряжения колдун использовал и смех. Изучение показало, что смех является способом временного «снятия» признаков культуры. Во время проведения свадебного обряда колдун магическими приемами вызывает у окружающих смех, поскольку он направлен на увеличение генеративных способностей жениха и невесты.

«Тайное знание» колдуна также проявляется в управлении некоторыми другими базовыми эмоциями — гневом, обидой, завистью, жадой мести. В проявлении эмоций «знающими» существует гендерная специфика. Некоторые эмоции (гнев, пренебрежение, ненависть), выражающие позиции доминирования, более характерны для колдуна-мужчины, они соответствуют мужской роли. Агрессивное поведение в традиционных культурах вполне укладывается в мужскую модель поведения: как известно, агрессия служит демонстрацией мужской силы. Отметим, что в сходных ситуациях женщины-колдуньи не столь явно демонстрируют агрессию по отношению к односельчанам, а действуют скрытно. Еще одно отличие: колдуньями чаще движет зависть, а не гнев.

Ритуальные специалисты — нередко необыкновенные люди. Освоение магии требует исключительных человеческих качеств — ума, мужества, фантазии. Отчасти благодаря этим качествам магия продолжает функционировать до наших дней.

Обладание «тайным знанием» определяет восприятие колдуна в социуме. Колдун — драматическая фигура. Он и герой, и злодей одновременно. За власть над людьми он платит страшной смертью, муками ада. Его обвиняют в злодеяниях, хотя нередко его действия направлены на благо. Колдуны — заложники своих «помощников». С одной стороны, те помогают осуществить их притязания, с другой — постоянно требуют «работы», которая заключается в наведении порчи.

Наименее мифологизированной является личность знахаря, а он сам считается самым слабым ритуальным специалистом, что связано с меньшим объемом «тайного знания», которым он владеет. Для знахаря «тайное знание» воплощается в заговорах — *словах*, наделенных магической силой. *Слова* в русской традиции воспринимается как нечто обладающее «плотной» сущностью, осязаемое, реальное и даже обладающее весом. Заговоры сравнимы с физиологическими жидкостями — слюной, имеют «плотную» материализованную структуру. Обряд передачи слов, сходный с родильным, свидетельствует о том, что слово (заговор) уподобляется человеку. Во время передачи слов должны быть переданы не только сами тексты, но и некая сила («душа»), которой они наделены, иначе их использование будет неэффективным. Заговоры хранятся в памяти человека и становятся составляющей его тела. По народным представлениям, передача слов определяется как магическими правилами (младшему или старшему в семье), так и рациональными требованиями — передавать их следует человеку с хорошей памятью, внимательному, сообразительному. Таким образом, в народных представлениях объединяются когнитивные процессы (психические функции) и телесные (физиологические). Перед смертью «знающего» слова должны быть переданы, т. е. остаться на земле.

В представлениях о «тайном знании» этого ритуального специалиста особенно четко проявляется синкретическое соединение магических и христианских представлений, которые дополняют и перетекают друг в друга. Прежде всего, это касается источника знания — «от Бога» и его функционирования, когда магические действия сопровождаются следованием христианскими нормам поведения.

В формировании «тайного знания» знахаря особенно важную роль играет владение знаниями о строении и функционировании организма, а также о способах воздействия на определенные органы и участки тела, которые определяются как как «техническое» и «технологическое» и включают в себя постоянно повторяющиеся действия и навыки, которыми владеет индивид и которые трудно формализовать в виде предписаний (неформализованное знание). Знахарь также может входить в особые психофизиологические состояния, «пропуская через себя» болезнь — помощника колдуна, которого он изгоняет из тела больного.

Функционирование «тайного знания» знахаря направлено на восстановление порядка из хаоса, восстановление целостности организма, которую нарушил колдун, наслав болезнь на человека. Мифологические черты образа знахаря, который лечит ценою собственной жертвы, можно сравнить с чертами героев-демиургов, которые приносят себя в жертву. Колдун, наоборот, приносит в жертву помощникам не себя, а кого-либо из членов сообщества, здесь жертва является способом обеспечить нормальные отношения (взаимообмен) с потусторонним миром.

Важнейшая функция знахаря — «делать добро» = «ладить». Делать добро — обозначение характера «тайного знания» и магических практик знахаря, цель которых — восстановление нарушенного порядка.

Среди качеств знахаря преобладают позитивные; они оцениваются с точки зрения христианской морали, как и направленность его ритуально-магической деятельности, тогда как качества и направленность знаний колдуна оцениваются социумом в основном как негативные (за редким исключением, когда колдун де-

дает «на дообро»). Обладание «тайным знанием» и принадлежность к социальной страте ритуальных специалистов «типизирует» индивидуума.

Знахарь стремится к благу людей, расплачиваясь за это иногда собственным здоровьем, неблагоприятной судьбой родных, в магические практики он вкладывает свою душу. Если колдун воплощает скорее антиидеал русского крестьянского мировоззрения, то особенности личности знахаря, в особенности знахарки и повитухи, вполне соответствуют христианскому идеалу личности.

В работе введено понятие «социальная составляющая» концепта «тайное знание», которая позволила определить роль и степень участия индивидуумов (ритуальных специалистов) и социума в сохранении, функционировании и передаче «тайного знания». Использование метода сопоставления представлений о «тайном знании», его жизненном цикле и жизненном цикле «знающего» позволило определить процесс развития «тайного знания» в динамике на примере жизненного цикла ритуального специалиста, т. е. рассматривать так называемую трансформацию знания как социальный процесс.

Доказано, что применительно к «тайному знанию» можно говорить как о «спирали знания» на уровне передачи традиционных знаний между поколениями, когда каждый последующий ритуальный специалист проходил тот же путь в овладении «тайным знанием», что и его предшественники. В некоторых случаях он мог совершить еще один виток по спирали: в том случае, если знахарь становился колдуном (еще более сильным ритуальным специалистом), проходил обряд инициации, получал знания и помощников (комбинация), а затем применял полученное знание на практике.

Исследование процессов трансформации знания позволило сделать вывод о том, что «тайное знание» состоит из знания поверий, обрядов, известных многих профанам, и собственно сакрального знания, получаемого ритуальным специалистом либо при прохождении обряда инициации, либо от старшего ритуального специалиста.

Категория «возраст» рассмотрена в следующем аспекте: проведено сравнение жизненного цикла «знания» и жизненного цикла «знающего». Наложение этих циклов имеет своим результатом синтез цикла «тайного знания» и жизненного цикла «знающего», дающий синергетический эффект, или эффект единства. Второй важный момент наложения циклов заключается в том, что «тайное знание» даже в случае ухода из жизни «знающего» должно оставаться на земле и передаваться новым носителям, давая начало следующим жизненным циклам «тайного знания».

«Знающие», как правило, пожилые люди. Выполнив свои функции как члены социума, они обращались к занятиям магией. В образе старика и старухи мифологических рассказов переплетаются сакральное и профанное. Старики близки к миру природы. В старости человек выпадает из производственной и общественной деятельности, но он хранит традиционный опыт.

Процесс формирования и функционирования «тайного знания» рассмотрен также в гендерном аспекте. Оппозиция «мужской — женский» проявляется как в повседневной жизни ритуальных специалистов, так и на уровне функционирования «тайного знания» и отправления магических практик. Одна из причин гендерной оппозиции на уровне «тайного знания» заключается в распределении между женщинами и мужчинами семейной и общественной сфер деятельности, социального контроля в целом. Гендерный анализ исследуемой проблемы подтверждает вывод о том, что колдуны владели тайными знаниями, связанными с социальной сферой, а знахарки — с семейной.

В рамках исследования социальной составляющей концепта «тайное знание» введено понятие «социальный образ» ритуального специалиста, определяемый его местом в обществе и значимостью функций, реализуемых в целях поддержания жизнедеятельности общества.

Применительно к социальному образу ритуального специалиста был использован термин «управление знаниями». У социума имеются потребности в осуществлении контактов с потусторонним миром. Формализация потребности

определяет способы ее удовлетворения и таким образом оказывает управленческое воздействие на свойства, поведение и роль ритуального специалиста, являющегося посредником между социумом и потусторонним миром. Управленческое воздействие представляет собой процесс управления «тайным знанием» со стороны социума. Его можно представить как системный процесс, благодаря которому знания, необходимые для успеха существования и развития социума, сохраняются, распределяются и применяются, достигая системного эффекта. Для сохранения и передачи «тайного знания» в социуме существует механизм, благодаря которому ритуальный специалист как посредник между социумом и миром природы, удовлетворяющий потребности в контактах с потусторонним миром, даже не участвуя в полноценной обыденной жизни традиционного социума (например, земледельческий труд), способствует поддержанию его жизнедеятельности. Кроме того, он обладает потенциальными возможностями осваивать «тайное знание», использовать и управлять им самостоятельно.

Использование «тайного знания» ритуальными специалистами имеет целью удовлетворение жизненно важных потребностей членов социума (сохранение здоровья, лечение болезней, продолжение рода, обеспечения жизнедеятельности и др.), которые, по народным представлениям, не могут быть удовлетворены другими специалистами. «Управление тайным» знанием — это процесс эффективного его использования со стороны социума с целью развития и сохранения функциональных возможностей на протяжении всего периода ритуально-магической деятельности «знающего».

Эффективное функционирование «тайного знания» русских ритуальных специалистов подразумевает практическое использование всех его составляющих — усвоенных представлений, заговоров, магических приемов, технических навыков и умений, интуиции, прогнозов. Характеристиками «тайного знания», которое способно эффективно функционировать, являются прежде всего его действенность, а также полнота, устойчивость.

Для того чтобы стать выдающимся ритуальным специалистом, недостаточно только автоматического усвоения сведений, заговоров, магических практик, технических навыков, а также способов прогнозирования, чрезвычайно важна и индивидуальная предрасположенность к этому виду деятельности, прежде всего — особые когнитивные способности.

Исследование особенностей личности «знающего», которую предложено называть «мифологизированной», показало, что в ней сливаются представления о реально живущем человеке, его роли и статусе в социуме (социальный образ), а также мифологические представления, связанные с ритуальным специалистом в определенной этнической традиции. Доминантой в восприятии «знающего» является его ролевая специализация как ритуального специалиста и связанные с ней мифологические представления. Ведьма в определенном селении — это реально жившая женщина, крестьянка, жена, мать, но она же — птица, свинья и т. п. Колдун — сосед, пахарь, иногда специалист — кузнец, печник, мельник, и он же в образе волка или медведя режет скотину и т. п. Знахарка — добрая старушка, односельчанка, но она же может вылечить или снять порчу, сглаз. Однако именно обладание «тайным знанием» выделяет «знающих» среди других членов социума.

Выделение ролевой специализации основано на «институциональной сегментации», которая, в свою очередь, означает конкретных действий определенными типами индивидов. Применение метода институциональной сегментации позволяет предположить, что в обществе могут существовать изолированные смысловые подуниверсумы [Бергер, Лукман 1995].

Статус обладателя «тайного знания» включает следующие характеристики: его место в социальной стратификации общества, в системе общественных отношений, характер деятельности и оценка со стороны социума. Статус «знающего» в первую очередь определяется его ролевой специализацией и обладанием «тайным знанием» и магической силой.

Для оценки статуса «тайного знания» и «знающих», имеющего социальный характер, были применены следующие оценки: фактуальные (знание о деятельно-

сти ритуальных специалистов, а также знание о взаимосвязи «естественной действительности» — природной, социально-исторической, человеческой — и «сверхъестественной действительности») и функционалистские — об их сверхъестественных возможностях.

Статус знания в традиционном социуме оценивался достаточно высоко, однако отношение к «тайному знанию» двойственное: с одной стороны, оно необходимо социуму, с другой стороны, оно рассматривалось как греховное.

Статус «знающего» также определяется его социальными функциями, выполняемыми в процессе взаимодействия с миром природы и с другими членами социума

Статус колдуна связан и с представлениями о чести и славе. Он нестабилен, его постоянно нужно подтверждать демонстрацией магической силы и в состязаниях с другими ритуальными специалистами.

Статус колдуна также определяется знанием о том, как управлять социальными нормами, в том числе — с помощью насылания болезней. Болезнь отражает социальные отношения. Порча в бытовых ситуациях, как правило, насылалась колдуном на человека, который «неправильно» повел себя по отношению к нему. Колдун забирал у человека, от которого не получил духовных или материальных ценностей, жизненные силы, а иногда и саму жизнь. Таким образом, порча является одним из регуляторов социальных отношений.

Сопоставление статусов колдуна и воров, разбойников показало, что архаической основой сходства их статусов прежде всего является обладание магической силой, «тайным знанием», связь с подземным миром, драгоценными металлами, а также заимствование чужого — собственности, здоровья, жизни. Статусы «знающего», вора и разбойника накладываются друг на друга. Самая отрицательная репутация — у самого большого грешника — колдуна.

Именно «тайное знание» формирует сходные социальные роли, сходные социальные образы колдуна, вора и разбойника. В народном сознании «воровство» понимается в общем смысле — как отнятие чужого, причинение ущерба, причем

неважно, каким способом — «естественным» или «сверхъестественным» — оно проводится и кто его производит.

Сопоставление знахарей и персонажей христианской мифологии показало, что многие правила поведения знахарей и приписываемые им особенности личности основаны на христианских представлениях, почерпнутых из Евангелия и апокрифических сказаний.

Статус знахаря можно определить как престижный в традиционном социуме, поскольку функции, которые он выполняет, полезны для членов общества. Кроме того, функции статуса знахаря — восстанавливать нарушенный порядок — отвечает системе ценностей сообщества. Статус колдуна невозможно определить столь однозначно, поскольку, по народным представлениям, большая часть его акций направлена на причинение вреда членам социума. Социальный статус колдуна и знахаря отличаются тем, что у колдуна — отрицательная репутация в социуме, а у знахаря — положительная. Вместе с тем статус колдуна в большей мере соотносим с властью, это проявляется в способности отнять ценный ресурс — здоровье, жизнь, а также наказывать на нарушения норм социума.

Статус «знающего» для ритуального специалиста является главным по сравнению с семейным. Статусы ритуальных специалистов — «знающий», возрастной, семейный — могут вступать в противоречие друг с другом.

Функции ведьм, колдунов и знахарей в русской традиции постоянно пересекаются, сливаются. Колдун и ведьма — ритуальные специалисты, которые «знают на добро и на зло», но чаще действуют во вред людям, знахарь, как правильно, действует на благо людей. Знахарь, освоивший магические приемы колдуна, которые являются более сакрализованными (это знание более закрыто от непосвященных), мог перейти в разряд «злых», «лихих» людей. Однако большинство знахарей не нарушали своего истинного призвания, которое заключается в исцелении людей и восстановлении нарушенного порядка.

На основе результатов анализа представлений о социальном статусе ритуального специалиста как реально живущего человека, как специфической состав-

ляющей человеческого потенциала общества можно сделать вывод о том, что на результаты его магической деятельности влияют объем «тайных знаний», врожденные способности к отправлению ритуально-магических практик, лидерские качества, накопленный опыт в области проведения обрядов, а также морально-нравственные установки.

Литература

Аверинцев 1993: *Аверинцев С. С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: сб. в честь 75-летия Е.М. Мелетинского. М: РГГУ, 1993. С. 341–345.

Адоньева 1998: *Адоньева С. Б.* О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС. 1998. № 1. С. 26–28.

Арсенова 1994: *Арсенова Е. В.* Представления об «особом» знании и способах его передачи у восточных славян // Проблемы социального и гуманитарного знания: Сб. науч. работ. СПб., 1999. Вып. 1 (Европейский университет в Санкт-Петербурге). С. 185–194.

Арутюнова 1999: *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 851–862.

Апресян 1995: *Апресян Ю.* Избранные труды. Т. 2. Интегральное описание языка и системная лексикография. М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. 767 с.

Апресян 2001: *Апресян Ю. Д.* Системообразующие смыслы «знать» и «считать» в русском языке // Русский язык в научном освещении. М., 2001. № 1. С. 5–26.

Афанасьев 1851: *Афанасьев А. Н.* Ведун и ведьма. М.: Типография Александра Семена, 1851. 86 с.

Афанасьев 1985: Народные русские сказки Н. А. Афанасьева: В 3 т. М., 1985. 496 с.

Афанасьев 1990: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск: Наука 1990. С. 427–428.

Афанасьев 1994: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М.: Индрик, 1994. Т. 1. 800 с. Т. 2. 788 с. Т. 3. 840 с.

Афанасьевский сборник 2008: Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Выпуск VI. Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, ВГУ, 2008. 384 с.

Ашукины 1960: *Ашукин Н. С., Ашукина М. Г.* Крылатые слова. М.: Художественная литература, 1960. 752 с.

Базлов 1996: *Базлов Г. Н.* Поверья об огненном змее в Тверской области // ЖС. 1996. № 4. С. 49–50.

Балов 1899: *Балов А.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1899. № 1–2. С. 193–224.

Байбурин: *Байбурин А. К.* Заметки к теме «Слово и тело» / Тело в русской культуре / сост. Г. И. Кабакова, Ф. Конт. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 102–111.

Байбурин 1993: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ славянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 253 с.

Байбурин, 2001: *Байбурин А. К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 96–115.

Байбурин 2005: *Байбурин А. К.* Этнографические заметки о слове и языке // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 381–397.

Байбурин 1998: *Байбурин А. К.* Чудесное знание и чудесное рождение // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 1998. С. 494–499.

Баранов 2005: *Баранов Д. А.* Беременность // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб.: Искусство-СПб, 2005. С. 55–58.

Баранов 2000: *Баранов Д. А.* Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении: По этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам: дис. ... к.и.н.: СПб., 2000.

Баранов 2005а: *Баранов Д. А.* Соитие // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. С. 623–625.

Баранов, Мадлевская 1999: *Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л.* Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России: Сб. МАЭ. Т. XLVII. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 111–130.

Бахтин 1990: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 543 с.

Белл 1999: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999. 944 с.

Беляев 1905: *Беляев И. С.* Икотницы и кликуши: К истории русских суеверий // Русская старина. 1905. Т. 122. С. 145–154.

Белик: *Белик А.А.* Этнопсихология и измененные состояния сознания // [http://psychlib.ru/mgppu/Evp-2006/Bei-29.htm#\\$p29](http://psychlib.ru/mgppu/Evp-2006/Bei-29.htm#$p29)

Белозерский 1875: *Белозерский П.* Несколько слов об юродивом «Иванушке» в селе Кочетовке // Пензенские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1875. № 15 (1 авг.). С. 26–32.

Бергер, Лукман 1995: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М: Медиум, 1995. 323 с.

Бердинских 2000: *Бердинских В.* Крестьянская цивилизация в России. М.: Аграф, 2000. 441 с.

Бердяев 1991: *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: Международные отношения, 1990. 336 с.

Бернштам 1988: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л.: Наука, 1988. 279 с.

Бернштам 1978: *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1978. С. 48–71.

Бернштам 1988: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX века. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 280 с.

Бернштам 2000: *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское востоковедение 2000. 395 с.

Бернштам 2005: *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни. Очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 413 с.

Бернштам 1982: *Бернштам Т. А.* Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л.: Наука, 1982. С. 43–66.

Богатырев 1916: *Богатырев П. Г.* Верования великороссов Шенкурского уезда (из летней экспедиции 1916 г.) // ЭО. 1916. № 3–4. С. 42–80.

Богданович 1895: *Богданович А. Е.* Остатки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно: Губернская типография, 1895. 186 с.

Богданов, Панченко 2001: *Богданов К. А., Панченко А. А.* Gender как гендер (вместо предисловия) // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы научной конференции 19–21 февраля 2001 года. СПб.: Алетейя, 2001. С. 5–10.

Богданов 2001: *Богданов К. А.* Гендер в магических практиках: русский случай // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах: М-лы науч. конф. СПб.: Алетейя, 2001. С. 150–165.

Борхес 1992: *Борхес Х. Л.* Письмена Бога. М.: Республика, 1992. 513 с.

Бродский 1996: *Бродский И.* Вершины великого треугольника // Звезда. 1996. № 1. С. 223–235.

Былины и исторические песни: Былины и исторические песни Южной Сибири. Записи С. И. Гуляева. Новосибирск: Новосибирское областное государственное издательство, 1939. 196 с.

Вебер 1988: *Вебер М.* Харизматическое господство // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 34–38.

Вежбицкая 2001: *Вежбицкая А.* Сопоставление культур через посредство лексики и грамматики. М.: Языки славянской культуры, 2001. 272 с.

Вендина 2004: *Вендина Т. И.* Истина, Добро, Красота в языке традиционной духовной культуры // Язык культуры: семантика и грамматика: К 80-летию со дня

рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996). М.: Индрик, 2004. С. 352–367.

Весин 1892: *Весин Л.* Народный самосуд над колдунами // Северный вестник. 1892. № 9, отд. 2. С. 57–79.

Виноградова 2000а: *Виноградова Л. Н.* Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: человек — нечеловек. М.: Индрик, 2000. С. 33–46.

Виноградова 2000б: *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.

Власкина 1998: *Власкина Т. Ю.* Донские былички о повитухах // ЖС. 1998. № 2 (18). С. 15–17.

Власова 2001: *Власова М. Н.* «Знающие люди» в фольклоре Терского берега Белого моря // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб.: Алетейя, 2001. С. 166–178.

Водолазкин 2013: *Водолазкин Е.* Лавр. М.: Астрель, 2013. 440 с.

Востриков 2000: *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып. V: Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург: Свердловский областной Дом фольклора, 2000. 148 с.

Выготский 2000: *Выготский Л. С.* Психология. М.: Смысл; Эксмо, 2005. 1136 с.

Выготский 2000: *Выготский Л. С.* Психология искусства. М.: АСТ, 2018. 416 с.

Вятский фольклор 1989: Вятский фольклор: заговорное искусство / Сост. А.А. Иванова. Котельнич: Котельничская тип., 1994. 112 с.

Гамкрелидзе, Иванов 1984: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: изд-во Тбилисского ун-та, 1984. Ч. 1. 1423 с.

Генепп 1999: *Генепп А.* Обряды перехода Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999. 198 с.

Гладких 1996: *Гладких Е. П.* Заговорная рукописная традиция на Кубани // ЖС. 1996. № 4. С. 38–39.

Горсей 1877: Рассказ, или Повествование о путешествиях, должностях, службах и переговорах сера Еремея Горсея, в которых он провел почти целые восемнадцать лет // ЧОИДР. 1877. Кн. 1, отд. IV. С. 6–7.

Гофф 1992: *Ле Гофф Ж.* Цивилизации Средневекового Запада. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.

Громыко 1991: *Громыко М.М.* Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991. 269 с.

Громыко, Буганов 2000: *Громыко М.М., Буганов А.В.* О воззрениях Русского народа. М.: Паломник, 2000. 541 с.

Гроф: *Гроф С.* Психология будущего. Уроки современных исследований сознания. М.: Ганга, 2018. 544 с.

Грушевский 1865: *Грушевский С.* Современные простонародные верования относительно колдовства и ведовства // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1865. Т. 2, № 21. С. 105–120.

Грысык 1992: *Грысык (Мазалова) Н.Е.* Шука в верованиях, обрядах и фольклоре русских // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб.: МАЭ РАН, 1992. Т. 45. С. 56–61.

Даль 1994: *Даль В. И.* О поверьях суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994. 208 с.

Даль 1912. Т. 1: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Издание Т-ва М. О. Вольф, 1912. Т. 1. 700 с.

Даль 1912. Т. 2: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Издание Т-ва М. О. Вольф, 1912. Т. 2. 780 с.

Даль 1913: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Издание Т-ва М. О. Вольф, 1913. Т. 3. 556 с.

Даль 1912. Т. 4: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М.: Издание Т-ва М. О. Вольф, 1912. Т. 4. 684 с.

Даль. 1996. Т. 1: *Даль В. И.* Пословицы русского народа. СПб.: Диамант, 1996. Т. 1. 478 с.

Даль. 1996. Т. 2: *Даль В. И.* Пословицы русского народа. СПб.: Диамант, 1996. Т. 2. 478 с.

Даль 1996. Т. 3: *Даль В. И.* Пословицы русского народа. СПб.: Диамант, 1996. Т. 3. 478 с.

Данилов Кирша 1958: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л. Изд-во АН СССР, 1958. 665 с.

Демич 1891: *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. СПб., 1891. Т. 12, кн. 1–3. С. 66–76, 111–123, 169–186.

Добровольская 1998: *Добровольская В. Е.* Повивальная бабка в обрядах Судогодского района Владимирской области // ЖС. 1998. № 2. С. 19–21.

Добровольская 1999: *Добровольская В. Е.* Рассказы об обмираниях // ЖС. 1999. № 2. С. 23–24.

Добровольская 2001: *Добровольская В. Е.* Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 95–105

Добровольский 1891: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб.: [Б.и.], 1891. 808 с.

Добровольский 1914: Смоленский областной словарь / Сост. В.Н. Добровольский. Смоленск, 1914. 1022 с.

Доброзраков 1853: *Доброзраков М.* Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукьяновского уезда // Этнографический сборник, издаваемый ИРГО. СПб., 1853. Вып. 1. С. 25–60.

Дуглас 2000: *Дуглас М.* Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 286 с.

Епископ Александр 1990: *Епископ Александр* (Семенов-Тянь-Шанский). Православный катехизис. М., 1990. 150 с.

Ермакова 2005: *Ермакова Е. Е.* Сибирская заговорная традиция (конец XX — начало XXI в.) В 2 т. Тюмень: Изд. Пашкин, 2005. Т. 2. 496 с.

Ермакова 2008: *Ермакова Е.Е.* Традиционные магико-медицинские знания. Новосибирск: Наука, 2008. 116 с.

Ефимова: *Ефимова Е.С.* Основные мотивы русских быличек (Опыт классификации) // <https://ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm>.

Ефименко 1878: *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // Известия ОЛЕАЭ. Т. 30: Тр. этногр. отдела. М., 1878. Кн. 5, ч. 2. 284 с.

Жаворонок 2002: *Жаворонок И. С.* Рассказы о «знающих» и рассказы «знающих» // По следам Е. Э. Линевой: Сб. науч. ст. Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2002. С. 290–304.

Железнов 1910: *Железнов И. И.* Уральцы: Очерки быта уральских казаков // *Железнов И. И.* Полное собрание сочинений. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1910. Т. 3. 439 с.

Журавель 1996: *Журавель О.Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. 234 с.

Заговоры и заклинания Пинежья 1994: Заговоры и заклинания Пинежья / Вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А. А. Ивановой. Карпогоры, Пинежская тип., 1994. 59 с.

Зверев, Шишкова: *Зверев В.А., Шишкова Е.К.* Знаткие люди. Рассказы о колдунах и знахарях в современной русской деревне на Чулыме // www.rgo-sib.ru/rgo/97.htm

Зеленин 1915: Великорусские сказки Вятской губернии: Сборник Д. К. Зеленина // Зап. РГО. Пг.: Типография А. В. Орлова, 1915. Т. XLII, № 30. 640 с.

Зеленин 1929: *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. МАЭ. Л.: Изд-во АН СССР, 1929. Т. 8. 151 с.

Зеленин 1991: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.

Зиновьев 1987: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с.

Знатки 2012: Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М.: Форум, 2012. 587 с.

Зудин 2007: *Зудин А. И.* Христианские легенды старообрядцев хутора Новопокровского // ЖС. 2007. № 3. С. 11–13.

Изард 2003: *Изард К. Э.* Психология эмоций. М.; СПб.: Питер, 2003. 454 с.

Иванов, Топоров 1978: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* О языке древнего славянского права // VIII Международный съезд славистов. М.: Наука, 1978. С. 221–240.

Иванов, Топоров 1984: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984. С. 87–98.

Иванов, Топоров 1988: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 450–456.

Иванов, Топоров 1991: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Волкодлак // Мифологический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1991. С. 78.

Иванов, Топоров 1998: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Ярила // Мифы народов мира. М.: Большая российская энциклопедия, 1998. Т. 2. С. 686–687.

Иванов А. 1990: *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. 1990. Т. XLVIII, № 3–4. С. 68–118.

Иванов П. 1992: *Иванов П. В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1992. С. 430–497.

Иванова 2001: *Иванова Е.* Гендерные исследования в психологии // Введение в гендерные исследования: Учебное пособие. СПб., 2001. Ч. 1. С. 8–18

Ивлева 2004: Представления славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 438 с.

Иорданский 1982: *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. М.: Наука, 1982. 343 с.

Исаевич 1883: *Исаевич С. М.* К статье «Суд над ведьмами» // Киевская старина. Год второй. Т. 7. Киев, 1883. С. 374–401.

Кабакова 2001: *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Наука, 2001. 335 с.

Кагаров 1929: *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., [Б.и.], 1929. № 8. 44 с.

Кадикина 2004: *Кадикина О. А.* «Добренькая такая женщина, такая богомоленная» // ЖС. 2004. № 2. С. 22–24.

Киселев 2008: *Киселев А. В.* Вот в Тарасове у нас бабушка была Степановна» // ЖС 2008. № 1 (57). С. 48.

Колесов 2004: *Колесов В. В.* Древняя Русь. Наследие в слове. Бытие и быт. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. 326 с.

Козинцев 1999: *Козинцев А. Г.* Смех, плач, зевота: Психология чувств или этология общения? // Этология человека на пороге XXI века. М.: Старый сад, 1999. С. 97–121.

Козинцев 2002: *Козинцев А. Г.* Об истоках антиповедения, смеха и юмора (этюды о щекотке) // Смех: истоки и функции. СПб.: Наука, 2002. С. 5–43.

Козинцев 2007: *Козинцев А. Г.* Человек и смех. СПб.: Алетея, 2007. 235 с.

Колодюк 2006: *Колодюк І.* Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся». Київ: ВПЦ «Київський університет», 2006. 152 с.

Колчин 1899: *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. Т. XLII, № 3–4. С. 1–60.

Кон 1988: *Кон И. С.* Ребенок и общество. М.: Наука, 1988. 270 с.

Кон 1981: *Кон И.С.* Психология половых различий // Вопросы психологии. 1981. № 2. С. 47–57.

Костров 1879: *Костров Н. Н.* Колдовство и порча между крестьянами Томской губернии // Зап. Зап-Сиб. отд. ИРГО. Омск, 1879. Кн. 1. С. 1–16 с.

Красноженова 1908: *Красноженова М. В.* Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. Иркутск, 1908. Т. 39. С. 10–23.

Криничная 1989: Легенды, предания, бывальщины / Сост., подг. текстов, вступ. ст. и коммент. Н. А. Криничной. М.: Современник, 1989. 286 с.

Криничная 2009: *Криничная Н.А.* Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // ЭО. 2009. № 2. С. 28–42.

Криничная 2002: *Криничная Н.А.* Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче-усвоении эзотерических знаний // ЭО. 2002. № 2. С. 10–23.

Криничная 2000: *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. СПб: Наука, 2000. 576 с.

Кузнецова 1992: *Кузнецова В. П.* О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сб. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1992. С. 117–131.

Кузнецова 1997: Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В. П. Кузнецова. Петрозаводск: изд-во Петрозаводского ун-та, 1997. 145 с.

Лавров 2000: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740. М.: Древлехранилище, 2000. 575 с.

Лаушкин 1970: *Лаушкин К.Д.* Баба-Яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 181–186.

Левкиевская 2001: *Левкиевская Е. Е.* Ритуально-магическая функция хозяина в восточной традиции // Мужской сб. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М.: Лабиринт, 2001. С. 106–114.

Логинов 1993: *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск: Рос. АН, Карел. науч. центр, Ин-т яз., лит. и истории, 1993. 228 с.

Логинов 2000: *Логинов К. К.* Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: III Междунар. конф. «Рябининские чтения». Петрозаводск, Карельский научный центр РАН, 2000. С. 176-186

Логинов 2005: *Логинов К. К.* Из народной медицины Поилекся // Структура и динамика природных экосистем и формирование народной культуры на территории национального парка «Водлозерский». Петрозаводск: НП «Водлозерский», 2005. С. 112–115.

Логинов 2008: *Логинов К. К.* Из заговорной традиции деревни Нюхчезеро // Народные культуры Европейского Севера: м-лы респ. науч. конф. (Архангельск, 15–17 октября 2007 г.) / Сост., отв. ред. Н.В. Дранникова. Архангельск, Поморский университет, 2008. С. 108–117.

Логиновский 1904: *Логиновский К. Д.* Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Зап. об-ва изуч. Амурского края Владивостокского отд-ния Приамурского отдела ИРГО. Владивосток, 1904. Т. IX, вып. 1. 135 с.

Лотман 1970: *Лотман Ю. М.* О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970. Тарту: Изд. Тартуского ГУ, 1970. С. 98–101.

Лотман 1973: *Лотман Ю. М.* Семиотика культуры и проблемы киноискусства. Таллин: Ээсти Раамат, 1973. 92 с.

Лотман 1992: *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992. 272 с.

Лотман 2001: *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: Искусство–СПб, 2001. 704 с.

Мадлевская 2005 а: *Мадлевская Е. Л.* Баба // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб.: Искусство, 2005. С. 21–30.

Мадлевская 2005 б: Бабы каши // Мужики и бабы. СПб.: Искусство, 2005. С. 44–45.

Мазалова 2001: *Мазалова Н. Е.* «Состав человеческий»: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 194 с.

Мазалова 2002: *Мазалова Н. Е.* Страх в традиционной культуре русских: предварительные замечания // Радловские чтения. 2002. Материалы годич. науч. сес. МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2002. С. 56–60.

Мазалова 2011: Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX - начало XXI в.). СПб, Петербургское востоковедение, 2011. 304 с.

Мазалова 2011 а: *Мазалова Н. Е.* Икота у русских и шева у коми: Сравнительный анализ // Рябининские чтения. 2011. Петрозаводск, Карельский научный центр РАН, 2011. С. 103–106.

Мазалова 2012: *Мазалова Н. Е.* Русский колдун: гендерные аспекты изучения личности // Вестник Орловского государственного университета. 2012. № 7(27). С. 57–64.

Мазалова 2012: *Мазалова Н. Е.* Современные целительницы: статус, функции в социуме // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина .2012. № 4. С. 34–45.

Мазалова 2012: *Мазалова Н. Е.* Страх в ритуалах русских колдунов // Вестник Орловского государственного университета. 2012. № 8 (28) С. 50–53.

Мазалова 2012: *Мазалова Н. Е.* Статус «знающих» в социокультурной среде русских: гендерные аспекты исследования // Вестник Орловского государственного университета. 2012. № 9 (29). С. 55–59.

Мазалова 2012: *Мазалова Н. Е.* Целительница из Нерехты // Вестник Костромского гос. ун-та. 2012. № 4. С. 75–79.

Мазалова 2013: *Мазалова Н. Е.* Колдун, вор, разбойник в произведениях русского фольклора // Университетский научный журнал. 2013. № 6. С. 112–118.

Мазалова 2013: *Мазалова Н. Е.* Обряд наведения порчи: структура, семантика, функции // Вестник Орловского гос.ун-та. 2013. № 6. С. 177–182.

Мазалова 2013: *Мазалова Н. Е.* Злой колдун: особенности мифологизированной личности // Теория и практика общественного развития. 2013. № 12. С. 308–312.

Мазалова 2013: *Мазалова Н. Е.* Русский колдун: герой, злодей // Тр. Карельского научного центра РАН. Серия гуманитарных наук. 2013. № 4. С. 41–50.

Мазалова 2013: *Мазалова Н. Е.* Народные концепции болезней у русских // Научное мнение. 2013. № 8. С. 176–181.

Мазалова 2014: *Мазалова Н. Е.* «Знающие» в традиционном русском деревенском социуме (По материалам Пензенских епархиальных ведомостей) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2014. № 2 (30). С. 32–44.

Мазалова 2014: *Мазалова Н. Е.* «Знающие» Кенозера: магическая сила и «тайное» знание// Вестник Северного Арктического Федерального университета. 2014. № 6. С. 25–34.

Мазалова 2015: *Мазалова Н. Е.* Народное христианство и магические практики кенозерской «знающей» // Вестник Северного Арктического Федерального университета. 2015. № 4. С. 16–27.

Мазалова 2016: *Мазалова Н. Е.* Социальный статус «знающих» в традиционном русском обществе (по материалам Поволжья XIX — начала XX в. // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2016. № 2 (38). С. 33–45.

Мазалова 2015: *Мазалова Н. Е.* Народный концепт порчи у русских // Общество. Среда. Развитие. 2015. № 2. С. 81–86.

Мазалова 2019: *Мазалова Н. Е.* Исследование народно-медицинского сакрального знания: к постановке проблемы// Вопросы национальных и федеративных отношений. 2019. № 2. С. 127–133.

Майков 1992: Великорусские заклинания: Сб. Л. Н. Майкова. СПб.; Париж: Европейский дом, 1994. 214 с.

Макаренко 1993: *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск: Наука, 1993. 164 с.

Макаренко 1898: *Макаренко А.* Сборник медицинских средств Ужурской волости, Ачинского уезда, Енисейской губернии // ЖС. 1898. Вып. 3–4. С. 381–438.

Максимов 1987: *Максимов С. В.* Куль хлеба. Л.: Лениздат, 1987. 657 с.

Максимов 1994: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Полисет, 1994. 448 с.

Малиновский 1994: *Малиновский Б.* Магия, наука и религия // *Малиновский Б.* Магический кристалл. М.: Республика, 1994.

Малиновский 1998: *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.

Мансуров 1929: *Мансуров А. А.* Описание рукописей этнологического архива общества исследователей Рязанского края. Рязань: Рязгостип, 1932. Вып. 3. 43 с.

Маркевич 1992: *Маркевич М. А.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев: Час, 1992. 171 с.

Марков 1887: *Марков Е. Л.* Деревенский колдун // Исторический вестник. 1887. Т. 28. С. 5-25

Мартынов 2005: *Мартынов С. В.* Печорский край: Очерки природы и быта. Ч. 1.: Очерки природы и быта. Население, культура, промышленность. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1905. 276 с.

Маслоу 1999: *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. 478 с.

Мастроматеи 2001: *Мастроматеи Р.* Дрожь как признак шаманского признания и квалификации // Материалы Междунар. конгр. «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». М., ИЭА РАН, 2001.

Мацумото 2002: *Мацумото Д.* Психология и культура. СПб.: Прайм-Еврознак; Москва : Нева, 2002. 414 с.

Медведева 1997: *Медведева Г. В.* Колдун, знахарь в русских мифологических рассказах, представлениях Восточной Сибири (структура и содержание образов, ареалы и семантика наименований): Дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 1997. 27 с.

Мельникова 2011: *Мельникова Е.* «Воображаемая книга». Очерки по истории фольклора в книгах и чтении в России. СПб.: изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. 179 с.

Меркулова 1983: *Меркулова В. А.* Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., Наука, 1988. С. 304–310.

Мид 1988: *Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. 429 с.

Миненок 1994: *Миненок Е.* Роль женщины в заговорной традиции // Женщина и свобода. М., 1994. С. 362–368.

Минх 1890: *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии: Собраны в 1861-1888 г. чл. сотр. А.Н. Минхом. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1890. 152 с.

Митрофанова 1968: *Митрофанова В. В.* Загадки. Л.: Наука, 1968. 253 с.

Мифологические рассказы... 2007: Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. Корепова К. Е., Храмова Н. Б., Шеваренкова Ю. М. СПб.: Тропа Троянова, 2007. 494 с.

Михайлова 2004: *Михайлова К.* О семантике странствующего певца-нищего // Язык культуры. Семантика и грамматика. М.: Индрик, 2004. С. 138–156.

Морозов И.А. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М.: Лабиринт, 1998. 352 с.

Мосс 1996 [1936]: *Мосс М.* Техники тела. Общества, обмен, личность: труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. 359 с.

Мосс 2000: Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.

Неклепаев 1903: *Неклепаев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки ЗСО РГО. Кн. XXX. Омск: Типография Штаба Сибирского военного округа, 1903. С. 29–230.

Нижегородские заговоры 1997: Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков) / Сост., вступ. ст. и коммент. А. В. Коровашко. Нижний Новгород: [Б.и.], 1997. 127 с.

Никитина Н. 1994: *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб.: Литера, 1994. С. 172–215.

Никитина С. 1993: *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. 187 с.

Никитина С. 1996: *Никитина С. Е.* Икота // ЖС. 1996. № 1. С. 12.

Никифоровский 1907: *Никифоровский Н.Я.* Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна: Типо-Литография Товарищества п.ф. «Н.Маць и К^о», 1907. 103 с.

Новик 1984: Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. (Опыт сопоставления структур) / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит.), 1984. 304 с.

Новиков, Тримакас 2001: *Новиков Ю. А., Тримакас Р.* Поверья и мифологические сказания о «волховитах» (колдунах). Из записей фольклора старообрядцев Литвы // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2001. С. 41–49.

Новомбергский 1906: *Новомбергский.* Колдовство в Московской Руси XVII в. // Материалы по истории медицины в России. СПб.: Тип. Альтшулера, 1906. Т. 3. Ч. 1. 134 с.

Новомбергский 1907: *Новомбергский.* Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907. (Врачебное строение в до-Петровской Руси: [с публ. док. и ма-

териалов] / Н. Новомбергский, действ. чл. Имп. [С.-Петербург.] Археол. ин-та. Томск: Паровая типолитогр. Сиб. т-ва печат. дела, 1907. 387 с.

Ноака, Такеучи 2011: *Ноака И., Такеучи Х.* Компания — создатель знания. Зарождение и развитие инноваций в японских фирмах. М.: Олимп-Бизнес, 2011. 384 с.

Ончуков 1908: Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова // Записки РГО. Т. XXXIII. № 45. СПб.: Тип. А.С.Суворина, 1908. 643 с.

Орел 1986: *Орел В. Я.* Об одном институте индоевропейского права. Опыт лингвистического комментария // Вестник древней истории. 1986. № 1. С. 130–144

Осипова 2000: *Осипова О. С.* Славянское языческое миропонимание (философское исследование). М.: Моск. гос. ин-т радиотехники, электроники и автоматики (техн. ун-т), 2000. 59 с.

Панченко 2003: *Панченко А.* Отношение к детям в русской традиционной культуре // Отечественные записки. 2004. № 3. С. 31–39.

Панченко 2002: *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 544 с.

Панченко 1999: Панченко А. М. Юродивые на Руси // Панченко А.М. Русская история и культура: Работы разных лет. СПб.: Юна, 1999. С. 392–407.

Паунова 2005: *Паунова Е. В.* Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у астраханских старообрядцев-липован // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса, 2005. Вып. 2. С. 135–154.

Пигин 2006: *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006 г. 432 с.

Платон 2017: *Платон.* Диалоги. М.: Рипол Классик, 2017. 576 с.

Покровский 1981: *Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108.

Попов 1903: *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб.: тип. А. С. Суворина, 1903. 404 с.

Попов 1996 [1903]: *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 277–470.

Поповкина 2008: *Поповкина Г.С.* Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2008. 200 с.

Поповкина, Поповкин 2010: *Поповкина Г.С., Поповкин А.В.* «Православное» знахарство и Церковь: проблема отношений // Религиоведение. 2010. № 3. С. 62–72.

Потебня 1865: *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых поверий и обрядов. Рождественские обряды // ЧОИДР. Кн. 2. 422 с.

Потебня 1905: *Потебня А. А.* Из записок по русской словесности. Харьков: изд. М.В. Потебни, 1905. 652 с.

Потебня 1989: *Потебня А. А.* Слово и миф. М.: Правда, 1989. 624 с.

Предания и легенды Урала 1991: Предания и легенды Урала / Сост., вступ. слово и коммент. В. П. Кругляшовой. Свердловск: Средне-Уральск. книжн. изд-во, 1991. 288 с.

Причитания 1960: Причитания / Вступ. ст. и примеч. К. В. Чистова; Подгот. текстов Б. Е. Чистовой и К. В. Чистова. Л.: Советский писатель, 1960. 434 с.

Причитания Северного края 1997: Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. 654 с.

Прокопьева 2005а: *Прокопьева Н.* Старуха // Мужики и бабы Мужское и женское в русской традиционной культуре / Под ред. И. И. Шангиной. СПб.: Искусство, 2005. С.635—639.

Прокопьева 2004б: *Прокопьева Н.* Холостяк // Мужики и бабы. СПб.: Искусство, 2004. С. 668–670.

Пропп 1986: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 364 с.

Пропп 1987: *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. 288с.

Псковские летописи 1941: Псковские летописи. М.; Л.: АН СССР, 1941. Вып. 1. 216 с.

Пушкарева 1989: *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989. 286 с.

Пушкарева 2001: *Пушкарева Н. Л.* Читаем сказки сквозь «гендерные очки» (одна из методик гендерной педагогики) // Гендерные проблемы в общественных науках / Отв. ред. И.М. Семашко. М.: ИЭА РАН, 2001. С. 88–108.

Пушкарева 2002: *Пушкарева Н. Л.* Русская женщина: история и современность. М.: Ладомир, 2002. 526 с.

Пушкарева 2007: *Пушкарева Н. Л.* Гендерная теория и историческое знание. СПб.: Алетейя, 2007. 495 с.

Пушкарева 2011: *Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины в Древней Руси и Московии. М.: Ломоносов, 2011 216 с.

Пушкарева 2012: *Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины в XVIII столетии. М.: Ломоносов, 2012. 212 с.

Рифтин 1946: *Рифтин А. П.* Категория видимого и невидимого мира в языке // Ученые записки ЛГУ. Сер. филол. наук. 1946. Вып. 10. № 69. С. 136–139.

Русские крестьяне 2004. Т. 1: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губ. СПб.: Деловая типография, 2004. 568 с.

Русские крестьяне 2005. Т. 3: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 3: Калужская губерния. СПб.: Деловая типография, 2005. 648 с.

Русские крестьяне 2006. Т. 2, ч. 1: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1: Пошехонский уезд. СПб.: Деловая типография, 2006. 608 с.

Русские крестьяне 2006. Т. 2, ч. 2: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 2: Даниловский, Любимский, Романо-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб.: Деловая типография, 2006. 552 с.

Русские крестьяне 2006. Т. 4: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 4: Нижегородская губ. СПб.: Деловая типография, 2006. 412 с.

Русские крестьяне 2007. Т. 5, Ч. 1: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 1: Вельский и Вологодский уезды. СПб.: Деловая типография, 2007. 624 с.

Русские крестьяне 2007. Т. 5, Ч. 2: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды; Ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб.: Деловая типография, 2007. 840 с.

Русские крестьяне 2008. Т. 5, ч. 4: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро». князя В. Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 4: Тотемский. Устьысольский, Устюгский и Яренский уезды. СПб.: Деловая типография, 2008. 808 с.

Русское колдовство 1994: Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб.: Литера, 1994. 463 с.

Русский фольклор... 1997: Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока 1997: Песни, заговоры. Новосибирск: Наука, 1997. Т. 13. 605 с.

Рыбников 1989: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1: Былины. Петрозаводск: Карелия, 1989. 335 с.

Рыбников 1990: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2: Былины. Петрозаводск: Карелия, 1990. 640 с.

Рыбников 1991: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 3: Былины. Петрозаводск: Карелия, 1991. 365 с.

Рыбникова 1932: *Рыбникова М. А.* Загадки. М.; Л.: Academia, 1932. 486 с.

Рэдклифф-Браун 2001: *Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001. 305 с.

Садовников 1884: Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым // Записки РГО. Т. XII. СПб.: тип. Мин-ва внутр. дел, 1884. 404 с.

Сахаров 1990: Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М.: Художественная литература, 1990. 397 с.

Седакова 2002: *Седакова И. А.* Повитуха // Славянская мифология. М.: Международные отношения, 2002. С. 369–370.

Сидоров 1928: *Сидоров П.* Колдовство и порча у народов коми. Л.: Центросовнацмен Наркомпроса РСФСР, 1928. 191 с.

Симонов 1970: *Симонов П. В.* Теория отражения и психофизиология эмоций. М.: Наука, 1970. 144 с.

Словарь русских говоров Карелии: Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб.: СПбГУ, 1994. Вып. 1. 512 с.

Словарь XI–XVII вв.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1979. 372 с.

Смилянская 2003: *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 464 с.

Смирнов 1917: Сборник великорусских сказок архива РГО. Вып. 1–2 / Изд. А. М. Смирнов // Зап. РГО. 1917. Т. XLIV. 991 с.

Соколовы 1915: *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1915. 666 с.

Степанов 2004: *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004. 991 с.

Степанов 2012: Степанов А.В. Деревенские «знающие»: слагаемые авторитета // Научный диалог. 2012. № 4. С. 136–150.

Сумцов 1881: *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков: тип. И.В. Попова, 1881. 206 с.

Сумцов 1890: *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев: ред. журн. «Киев. Старина», 1890. 408 с.

Сурхаско 1977: *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.) Ленинград: Наука, 1977. 237 с.

Танен 2005: *Танен Д.* Ты просто меня не понимаешь // Гендер и язык. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 235–510.

Тендрякова 1992: *Тендрякова М.В.* Мужские и женские возрастные инициации (вариант постановки проблемы) // ЭО. 1992. № 4. С. 29–41.

Терещенко 1848: *Терещенко А. В.* Быт русского народа. СПб.: типография военно-учебных заведений, 1848. Ч. 6.

Тернер 1983: *Тернер В.* Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 277 с.

Терновская 1984: *Терновская О. А.* Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984. С. 118–130.

Титов 1902: *Титов А.* Дела XVIII в. // Русский архив. 1902. Кн. 3, № 11.

Токарев 1983: *Токарев С. А.* Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. 226 с.

Толстая 1984: *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (А–Г) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984. С. 178–200.

Толстая 1994: *Толстая С. М.* «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 143–147.

Толстая 2000: *Толстая С. М.* Опасность знания (из народной гносеологии) // Слово в тексте и словаре: Сборник статей к 70-летию Ю. Д. Апресяна. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 236–242.

Толстой 1996: *Толстой Н. И.* Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М.: Индрик, 1996. С. 145–160.

Топорков, Ильина 2007: *Топорков А. Л., Ильина Т. С.* Вологодская экспедиция РГГУ // ЖС. 2007. № 2. С. 44–46.

Топорков, Публичук 2007: *Топорков А., Публичук Е.* Знахарка из Андомы и ее заговоры // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей. М., 2007. С. 188–205.

Топоров 1973: *Топоров В. Н.* О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М.: Наука, 1973. С. 124–133.

Топоров 1993: *Топоров В. Н.* Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. М.: Наука, 1993. С. 3–103.

Топоров 1994: *Топоров В. Н.* Судьба и случай // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 38–65.

Топоров 1995: *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Образ. Символ. М.: Прогресс; Культура, 1995. 621 с.

Топоров 2009: *Топоров В. Н.* Второе происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение // Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. М.: Языки славянских культур, 2009. 375 с.

Торэн 1996: *Торэн М. Д.* Русская народная медицина XIX — начала XX в. // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: Литера, 1996. С. 9–276.

Тоффлер 2003: *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти. М.: АСТ, 2003. 669 с.

Трубачев 2009: *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 2009. 215 с.

Тумилевич 1961: *Тумилевич Ф. В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н/Д.: Кн. изд-во, 1961. 272 с.

Тульцева 1996: *Тульцева Л. А.* По страницам рязанского календаря // ЖС. 1996. № 4. С. 9–10.

Успенский 1999: *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 2. М.: Гнозис, 1994. 688 с.

Ушаков 1896: *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великороссов // ЭО. 1896. № 2–3. С. 146–204.

Фасмер 2008: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М.: Терра, 2008.

Федотов 1991: *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Гнозис, 1991. 192 с.

Фирсов, Киселева 1993: Быт великорусских крестьян-земледельцев: Описание материалов Этнографического бюро В. Н. Тенишева. СПб.: Европейский дом, 1993. 470 с.

Фольклор Тверской губернии: Фольклор Тверской губернии / Сб. Ю. М. Соколова и М. И. Рожновой / Изд. подгот. И. Е. Иванова и М. В. Строганов. СПб.: Наука, 2003. 648 с.

Фрейд 1990: *Фрейд З.* Сновидения. Алма-Ата: Наука, 1990. 190 с.

Фуко 1996: *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум-Касталь, 1996. 448 с.

Хаккарайнен 2002: *Хаккарайнен М. В.* Ритуальное лечение в контексте символических ценностей локальной общности // Антропология, фольклористика,

лингвистика: Сб. ст. / Отв. ред. С. А. Штырков, В. Б. Колосова. СПб.: Издательство Европейского университета, 2002. Вып. 2. С. 263–284.

Харитонов 1848: *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. IV. С. 132–153.

Харитоновна 1999: *Харитоновна В. И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999. 296 с.

Харитоновна 1997: *Харитоновна В. И.* «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магиико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 16–35.

Харитоновна 2000: *Харитоновна В. И.* «Не в воле человека стать шаманом»? // Шаманский дар. К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М.: ИЭА РАН, 2000. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6). С. 312–338.

Харитоновна 2000: *Харитоновна В. И.* «Путь колдуна» и «путь шамана»: за пределами бытия // Научно-практические аспекты народной медицины (По материалам IV международного конгресса «Народная медицина России — прошлое, настоящее, будущее»). Ч. 2. М.: ВНИЦГНМ «ЭНИОМ», 2000. С. 112–117.

Харитоновна 2006: *Харитоновна В. И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.

Харитоновна 1999 а: *Харитоновна В. И.* Шаманство или шаманизм? // «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М.: ИЭА РАН, 1999. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4) (в соавт. с Д.А. Функом). С. 41–71.

Харитоновна 1999 в.: *Харитоновна В. И.* «Шаманская болезнь» российских колдунов // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики. М.: ИЭА РАН, 1999. (Этнологические исследования

по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 2). С. 185–197.

Харитоновна 1999а: Наследование «дара» (знания) в колдовской традиции восточных славян // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». М.: ИЭА РАН, 1999. С. 288–298 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 2).

Харнер 1994: *Харнер М.* Путь шамана или шаманская практика: руководство по обретению силы и целительства. М.: [Б.и.], 1994. 102 с.

Харузина 2007: *Харузина В. Н.* Этнография. СПб.: Тропа Троянова, 2007. 519 с.

Хейзинга 1997: *Хейзинга Й.* Homo ludens. Статьи по истории культуры. М.: Прогресс-Традиция, 1997. 412 с.

Холодная 2005: *Холодная В.* Сеятель // Мужики и бабы. СПб.: СПб–Исаусство, 2005. С. 596–600.

Холодная 2003: *Холодная В.* Статус мужчины в социокультурной среде славянского населения Карпат в середине XIX — 30-х годах XX века: дис. ... к.и.н. СПб., 2003. 22 с.

Христофорова 2007: *Христофорова О. Б.* Заметки о колдовстве и естественных надобностях // АБ-60: Сборник статей к 60-летию А. К. Байбурина. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2007. С. 168–176.

Христофорова 2013: *Христофорова О. Б.* Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013. 304 с.

Христофорова 2016: *Христофорова О. Б.* Одержимость в русской деревне. М.: Неолит, 2016. 392 с.

Цивьян 2006: *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор: народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 177–192.

Чародейство 1994: Чародейство, колдовство, знахарство и все русские народные заговоры // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 136–161.

Черепанова 1983: *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: ЛГУ, 1983. 169 с.

Черепанова 1996: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О. А. Черепанова. СПб.: СПбГУ, 1996. 212 с.

Черных 1994: *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. 560 с.

Чулков 1786: *Чулков М. Д.* Абевега русских суеверий. М.: типография Ф. Гиппиуса, 1786. 328 с.

Шверхофф 1996: *Шверхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // Одиссей. Человек в истории. 1996. М.: Наука, 1996. С. 306–329.

Шейн 1893: *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб.: тип. Имп. АН, 1902. 1893. Т. 2. 751 с.

Широкогоров 2001: *Широкогоров С. М.* Этнографические исследования. Кн. 1: Избранное. Владивосток: изд-во Дальневост. ун-та, 2001. 191 с.

Штернберг 1927: *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. Кн. 3, № 1.

Штернберг 1936: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера, 1936. 573 с.

Шумов 1991: Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь : Кн. изд-во, 1991. 1991. 410 с.

Щепанская 2001: *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М., Лабиринт, 2001. С. 71–94.

Щепанская 2003: *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции. М.: Индрик, 2003. 528 с.

Щепанская 2005: *Щепанская Т. Б.* Ведьма // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. М.: Искусство-СПб, 2005. С. 90–96.

Щепанская 2005: *Щепанская Т. Б.* Сожительство с животным // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. М.: Искусство-СПб, 2005. С. 619–623

Юдин 1972: *Юдин Ю. И.* Бытовая русская народная сказка о мороке в этнографическом освещении // Вопросы литературы: Учен. зап. Курского гос. пед. ин-та. 1972. Т. 94. С. 183–198.

Эванс-Причард 1994: *Эванс-Причард Э. Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М.: Республика, 1994. 527 с.

Экман 2018: *Экман П.* Психология эмоций. СПб.: Питер, 2018. 334 с.

Элиаде 1999: *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., : Университет. кн., 1999. 356 с.

Элиаде 2001: *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев: София, 2001. 480 с.

Якушкин 1844: *Якушкин П.И.* Народные сказания о кладах, разбойниках, колдунах и их действиях (Записанные в Малоархангельском уезде) // Московитянин. 1844. Ч. IV, № 12. Смес. С. 25–44.

Benedict 1934: *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1934. 345 p.

Boddy 1988: *Boddy J.* Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance // American Ethnologist. 1988. Vol.15. Is. 1, February. P. 4–27.

Boddy 1994: *Boddy J.* Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality // Annual Review of Anthropology. 1994. Vol. 23. P. 407–434.

Bourdieu 1986 [1977]: *Bourdieu P.* Outline of a Theory of Practice / Transl. R. Nice. Cambridge Univ. Press, 1986. 248 p.

Bourguignon 1973: *Bourguignon E.* Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Ed. by E. Bourguignon. Ohio State Univ. Press, 1973. P. 3–35.

Clement 1989 [1982]: *Clement D.C.* Samoan Folk Knowledge of Mental Disorders // Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy / Ed. by Marsella A.J. and G.M. White. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1982.. (Culture, Illness, and Healing 4. Studies in Comparative Cross-Cultural Research). P. 193–213

Clements 1932: *Clements F.E.* Primitive Concepts of Disease // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Berkeley, California: Univ. of California Press, 1932. Vol. 32, No. 2. P. 185–25.

Csordas 1993: *Csordas Th. J.* Somatic Modes of Attention // Cultural Anthropology. 1993. Vol. 8, Is. 2, May. P. 135–156.

Csordas 1994: *Csordas Th. J.* Introduction: the body as representation and being-in-the-world // Embodiment and Experience / Ed. by Th. Csordas. Cambridge Univ. Press, 1994. (Cambridge studies in Medical Anthropology, 2). P. 1–24.

Csordas 2002: *Csordas Th. J.* Body / Meaning / Healing (Contemporary anthropology of Religion). Palgrave, 2002. 321 p.

Cucchiary 1996 [1981]: *Cucchiary S.* The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocality Band: the Origins of Gender Hierarchy // Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender Sexuality / Ed. by Sh. Ortner, H. Whitehead. Cambridge Univ. Press, 1996. P. 31–79.

D'Andrade 1994: *D'Andrade R. G.* Cultural meaning systems // Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion / Ed. by R. A. Schweder, R. A. LeVine. Cambridge Univ. Press, 1994. P. 88–119.

Derret 1979: *Derret J. D. M.* Spirit-Possession and the Gerasene Demoniac // Man. 1979. New Series. Vol. 14, Is. 2, Jun. P. 286–293.

Douglas 1970: *Douglas M.* Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London: Barrie & Rockliff; The Cresset Press, 1970. 177 p.

Douglas 1991: *Douglas M.* Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion // *Man*. 1991. Vol. 26, No. 4, December. P. 273–276.

Drucker 1970: Drucker P. Beyond the Information revolution// *The Atlantic Monthly*, October 4, 1999.P.47-57.

Fabrega, Silver 1973: *Fabrega H., Silver D.* Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan: An Ethnomedical Analysis. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1973. xii, 285 p.

Farmer, Good 1991: *Farmer P., Good B. J.* Illness Representations in Medical Anthropology: A Critical Review and a Case Study of the Representation of AIDS in Haiti // *Mental Representations in Health and Illness* / Ed. by A. J. Skelton, R. T. Croyle. New York; Berlin; Heidelberg; London; Paris; Tokyo; Hong Kong; Barcelona: Springer-Verlag, 1991. P. 132–162.

Foster 1965: *Foster G. M.* Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*. 1965. New Series. Vol. 67, Is. 2, Apr. P. 293–315.

Foster 1972: *Foster G. M.* The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior. *Current Anthropology*. 1972. Vol. 13, Is. 2, Apr. P. 165–202.

Foster 1987: *Foster G.M.* On origin of Humoral Medicine in Latin America // *Medical Anthropology Quarterly*. 1987. New Series. Vol. 1, Is. 4, Dec. P. 355–393.

Frake 1977 [1961]: *Frake Ch.O.* The Diagnosis of Disease Among the Subanun of Mindanao // *Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology* / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 183–194

Galt 1982: *Galt A. H.* The Evil Eye as Synthetic Image and Its Meaning on the Island of Pantelleria, Italy // *American Ethnologist*. 1982. Vol. 9, Iss. 4. Symbolism and Cognition II. Nov. P. 664–681.

Good, Good 1989 [1982]: *Good B. J., Good M.-J.D.* Toward a Meaning-Centered Analysis of Popular Illness Categories: «Fright Illness» and «Heart Distress» in Iran //

Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy / Ed. by A. J. Marsella, G. M. White. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publishing Company. 1982.. (Culture, Illness, and Healing 4. Studies in Comparative Cross-Cultural Research). P. 141–166

Hallowell 1955: *Hallowell I.A.* The Self in Its Behavioral Environment // Culture and Experience. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1955. P. 75–110.

Hallowell 1977 [1941]: *Hallowell I.A.* The Social Function of Anxiety in Primitive Society // Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology. / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 132–138.

Harwood 1977: *Harwood A.* Some Social Structural Consequences of Divination as Diagnosis among the Safwa // Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology. Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 171–175.

Hobsbawm, Ranger 1983: *Hobsbawm E., Ranger T.* The Invention of Tradition / Ed. by Hobsbawm E., T. Ranger. Cambridge: Cambridge Univ. Press., 1983. 328 p.

Honko 1959: *Honko L.* Maailman järjestyksen palauttamisen aate parannusriiteissä. Verba Docent. Juhlakirja Lauri Hakulisen 60-vuotispäiväksi 6. 10.1959. Helsinki: SKS, 1959. S. 599–613. (Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 263).

Kapferer 1983: *Kapferer B.* A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983. 293 p.

King 1998: *King H.* Hippocrates' Woman: Reading the female body in Ancient Greece. London, New York: Routledge, 1998. 322 p.

Kleinman 1980: *Kleinman A.* Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1980. xvi, 427 p.

Labovie 1991: *Labovie E.* Zauberei und Hexewerk. Landlicher Hexenglaube in der fruhen Neuzeit. Frankfurt, 1991.

Lakoff, Johnson 1980: *Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By.* Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1980. 242 p.

Lambek 1980: *Lambek M. Spirit and Spouses as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte // American Ethnologist.* 1980, Vol. 7. Is. 2, May. P. 318–331.

Laughlin 1963: *Laughlin W. S. Primitive Theory of Medicine: Empirical Knowledge // Man's Image in Medical Anthropology / Ed. by I. Galdson.* New York: International Univ. Press, 1963. P. 116–140.

Lewis 1993 [1989]: *Lewis I. M. Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession.* Second edition; the first ed. 1971. London; New York: Routledge, 1993. 200 p.

Lieban 1962: *Lieban R.W. The Dangerous Inkantos: Illness and Social Control in Philippine Community // American Anthropologist.* 1962. Vol. 64, No. 2. P. 306–312.

Lock 1978: *Lock M.M. Scars of Experience: The Art of Moxibustion in Japanese Medicine and Society // Culture, Medicine and Psychiatry.* 1978. Vol. 2, No. 2. P. 151–175.

Lock, Nichter 2002: *Lock M., Nichter M. Introduction // New Horizons in Medical Anthropology / Ed. by M. Lock, M. Nichter.* London; New York: Routledge, 2002. P. 1–34.

Lock, Scheper-Hughes 1990: *Lock M., Scheper-Hughes N. A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent. Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method / Ed. by Th. M. Johnson, C. F. Sargent.* New York: Praeger Publishers, 1990. P. 47–72.

Lambek 1980: *Lambek M. Spirit and Spouses as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte // American Ethnologist.* 1980. Vol. 7, Iss. 2, May. P. 61-68

Marsh, Laughlin 1956: *Marsh G.H., Laughlin W.S.* Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders // Reprint from «Southwestern Journal of Anthropology». 1956. Vol. 12, No. 1, Spring. P. 38–78.

Mauss 2006: *Mauss M.* Techniques of the body// Techniques, technology and civilization. N.Y. Oxford: Durchein Press, 2006. P. 33-35

Ong 1988: *Ong A.* The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia // *American Ethnologist*. 1988. Vol. 15, Is. 1, February. P. 28–42.

Ortner, Whitehead 1996 [1981]: *Ortner Sh., Whitehead H.* Introduction: Account for Sexual Meaning // *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender Sexuality* / Ed. by Sh. Ortner, H. Whitehead. Cambridge Univ. Press, 1996. P. 1–27.

Pike 1967 [1954]: *Pike K.* Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. Part 1. Glendale: Summer Institute of Linguistics, 1967. P. 61-78

Reminick 1977 [1974]: *Reminick R.A.* The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia // *Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology* / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 218–226.

Rivers 1920: *Rivers W.H.R.* Mind and Medicine. A Lecture delivered in the John Rylands Library on the 9th April, 1919. 2nd ed. Manchester: At the Univ. Press; Longmans, Green & Company, 1920. 23 p.

Rosaldo 1980: *Rosaldo M.Z.* Knowledge and Passion: Ilingot Notions of Self and Social Life. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1980. 286 p.

Rosaldo 1988: *Rosaldo M.* Towards an anthropology of self and feeling // *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*. Cambridge, 1988. P. 158—199

Rubel 1977: *Rubel A.J.* «Limited Good» and «Social Comparison». *Ethos*. 1977. Vol. 5, Is. 2, Summer. P. 224–238.

Rubel, Hass 1990: *Rubel A., M. Hass*. Ethnomedicine // Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method / Ed. by Th. Johnson, C. Sargent. New York: Praeger Publish., 1990. P. 115–131.

Samuel 1990: *Samuel J.* Mind, Body and Culture. Cambridge Univ. Press, 1990. 192 p.

Scheper-Hughes 1988: *Scheper-Hughes N.* The madness of hunger. Sickness, delirium and human needs// Culture, Medicine and Psychiatry. 1988. № 12.P. 429-458.

Scheper-Hughes, Lock 1987: *Scheper-Hughes N., Lock M.* The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology // Medical Anthropology Quarterly. 1987. New Series. Vol. 1, No.1, Mar. P. 6–41.

Siikala 1987 [1978]: *Siikala A.-L.* The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1987. 385 p. (FFC. Vol. XCIII2, № 220).

Stewart, Strathern 2001: *Stewart P.J., Strathern A.* Humors and Substances: Ideas of the Body in New Guinea. Bergin and Garvey, 2001. 155 p.

Strathern 1999 [1996]: *Strathern A.J.* Body Thoughts. Ann Arbor (MI): Univ. of Michigan Press, 1996. vi. 222 p.

Thomas 1992: *Thomas N.* The Inversion of Tradition // American Ethnologist. 1992. Vol. 19, No. 2, May. P. 213–232.

Turner 1968: *Turner V.W.* The Drums of Affliction. Oxford: Clarendon Press, 1968. xiii, 326 p.

Weber 1964: *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Köln [u. a.]: Kiepenheuer & Witsch, 1964.

White, Marsella 1989 [1982]: *White G.M., Marsella A.J.* Introduction: Cultural conceptions in Mental Health Research and Practice // Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy / Ed. by A.J. Marsella, G.M. White. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publ. Company, 1989. P. 3–38. (Culture, Illness, and Healing 4. Studies in Comparative Cross-Cultural Research).

Whiting 1977 [1950]: *Whiting B.B.* Paiut Sorcery: Sickness and Social Control // Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology. / Ed. by D. Landy. New York; London: Macmillan Publ. Co., Inc.; Collier Macmillan Publishers, 1977. P. 210–230.

Wright 1963: *Wright C. von* The varieties of goodness. N. Y.; L., Routledge & K. Paul, Humanities Press edition, 1963. 222 p.

Архивные материалы

АМАЭ: Архив Музея антропологии и этнографии. Ф. 1. Оп. 2.

АРАН: Архив РАН, фонд инт-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Ф. 142. Оп. 2. «Знахарство и медицинская помощь в Рязанской губ.».

АКНЦ: Архив Карельского научного центра.

АКМЗ: Архив Костромского объединенного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника КМЗ КОК 45868. Королев В. М. О народных суевериях, заговорах, обрядах (Материалы этнологической станции, 1919).

АРЭМ: Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1.

РГИА: Российский государственный исторический архив. Ф. 796.

Научный архива ФГБУ «Национальный парк “Кенозерский”».

Полевые материалы автора

- | | | |
|-------------|---|---|
| № 1558 | — | Тарногский р-н Вологодская обл. 1987 |
| № 1561—1563 | — | Шенкурский р-н Архангельской обл. 1987 г. |
| № 1617—1618 | — | Вельский р-н Архангельской обл. 1988 г. |
| № 1643—1644 | — | Пинежский р-н Архангельской обл. 1989 г. |
| № 1682—1683 | — | Лешуконский р-н Архангельской обл. 1990 г. |
| № 1707—1708 | — | Плесецкий р-н Архангельской обл. 1991 г. |
| № 1880 | — | Костромская обл., г. Нерехта. 2005 г. |
| № 1881 | — | Республика Карелия, Сегежский р-н. 2004 г. |
| № 1889 | — | Выборгский р-н Ленинградской обл. 2007—2008 гг. |
| ПМА | — | полевые материалы автора. СПб., 2015—2018. |

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЖС	—	Живая старина.
ИРГО	—	Императорское Русское географическое общество.
МНМ	—	Мифы народов мира. Т. 1–2. М.: БРЭ, 1998.
ОЛЕАЭ	—	Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии.
РГГУ	—	Российский государственный гуманитарный университет.
РГИА	—	Российский государственный исторический архив. СПб.
Словарь XI–XVII вв.:	—	Словарь русского языка XI—XVII вв.
СРГСУ	—	Словарь русских говоров Среднего Урала. СПб., 2001.
СРНГ	—	Словарь русских народных говоров. М., 1965–2016.
СУС	—	Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
ЧОИДР	—	Чтениях Общества Истории и Древностей Российских.
ЭО	—	Этнографическое обозрение.